IX

A HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO

A ERA DE VOLTAIRE

WILL e ARIEL DURANT

RECORD

28829/0

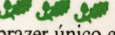
A HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO

IX

A ERA DE VOLTAIRE

WILL e ARIEL DURANT

Uma história da civilização na Europa Ocidental de 1715 a 1756, destacando-se principalmente o conflito entre religião e ciência

RECORD

A era de Voltaire é o nono volume da monumental série Durant que relata A História da Civilização, representando quase cinqüenta anos de dedicada pesquisa, exata e criativa erudição e inspirada autoria. É de longe a mais popular, conhecida e abrangente história da humanidade de que se dispõe hoje, compondo um vasto painel panorâmico de civilização, desde os primórdios até a Era de Napoleão. Os onze volumes que a compõem ganharam aclamação internacional por parte da crítica e se tornaram 'livros básicos' em milhões de lares por todo o mundo, constituindo o pilar de uma educação liberal. Não foram apenas a clareza, a sabedoria a par com o espírito de sua narrativa, seu brilhante domínio de fatos complexos que granjearam para os Durants tão amplo número de leitores; foi, acima de tudo, o *método* — pois o seu objetivo é apresentar cada período da história a partir de uma perspectiva total, dando ao leitor uma narrativa integrada e unificada de *todas* as facetas de uma determinada era ou cultura — incluindo governo, economia, religião, costumes, literatura, arte, música, ciência e filosofia. Sua história não é uma crônica de batalhas, datas, reis e eventos, embora eles também tenham o seu lugar; trata-se de um registro das grandes aquisições, fracassos e esperanças do homem. Em suma, a vasta herança de incontáveis gerações e culturas a que chamamos civilização.

A era de Voltaire constitui, como seus predecessores, um todo independente, auto-suficiente. É a biografia de um grande homem e do grandioso período da história que ele personificou, a história da revolução do pensamento e do espírito precursores da Revolução Francesa.

Três extensos capítulos discutem o progresso do conhecimento no século XVIII, a 'revelação erudita' de culturas alienígenas e a crescente expansão da ciência. Há relatos da vida e obra de homens como Euler, Lagrange, Joseph Priestley, Lavoisier, Herschel, Laplace, Lineu e Buffon, bem como de charlatães como Mesmer...

Os capítulos finais descrevem o ataque ao cristianismo pelos *filósofos* franceses: o ateísmo e o comunismo do padre Meslier, o materialismo de La Mettrie, a *Encyclopédie* de Diderot, o ateísmo de d'Holbach, a campanha de Voltaire e de seus companheiros para "Ecraser l'Infâme", campanha que alcançou seu triunfo na queda dos jesuítas e no 'recuo religioso' nas décadas que antecederam imediatamente a Revolução.

Por fim, os Durants proporcionam um prazer único e inesperado ao leitor, um 'Epílogo no Elísio', registrando uma discussão imaginária entre o papa Benedito XIV e Voltaire, um diálogo sobre o significado e o valor da religião, que prova, profunda e brilhantemente, ambos os lados de um discurso magnífico.

A ERA DE VOLTAIRE

Por WILL e ARIEL DURANT
A HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO

Vol. I — Nossa Herança Oriental
Vol. II — Nossa Herança Clássica
Vol. III — César e Cristo
Vol. IV — A Idade da Fé
Vol. V — A Renascença
Vol. VI — A Reforma
Vol. VII — Começa a Idade da Razão
Vol. VIII — A Era de Luís XIV
Vol. IX — A Era de Voltaire
Vol. X — Rousseau e a Revolução
Vol. XI — A Era de Napoleão

WILL E ARIEL DURANT

A HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO

IX

A ERA DE VOLTAIRE

Uma História da Civilização na Europa Ocidental, de 1715 a 1756, Destacando-se Principalmente o Conflito Entre Religião e Ciência

Tradução de Antônio Carlos Gonçalves Penna

EDITORA RECORD

À Guisa de Desculpa

A CULPA pela extensão deste volume deve ser atribuída ao fato de que os autores são fascinados, até uma exuberante prolixidade, pelo tema central — aquele penetrante e permanente conflito entre a religião e a ciência-mais-filosofia, que se tornou um drama vivo no século XVIII e que resultou no secreto secularismo de nossos tempos. Como aconteceu de a maior parte das classes educadas da Europa e da América ter perdido a fé na teologia que, durante 15 séculos, forneceu sanções sobrenaturais e sustentação para o precário e incompatível código moral sobre o qual se baseou a civilização ocidental? Quais serão os efeitos — na moral, na literatura e na política — dessa transformação silenciosa, porém fundamental?

A escala de tratamento em cada volume cresceu com o aumento do número de eventos e personalidades do passado ainda vivas hoje em sua influência e interesse. Isto e mais a multiplicidade dos tópicos — todos aspectos da civilização da Europa Ocidental de 1715 a 1756 — podem oferecer alguma desculpa para a prolixidade da narrativa. Assim, *A Era de Voltaire* cresceu além do plano original, e estendeu-se sobre uma planejada Parte X, *Rousseau e a Revolução*, que levará a história até 1789. Aquele volume (X) estará voltado para a transformação do mapa-múndi pela Guerra dos Sete Anos; os últimos anos de Luís XV, 1756-74; a época de Johnson e Reynolds na Inglaterra; o desenvolvimento da Revolução Industrial; o florescimento da literatura alemã de Lessing até Goethe, da filosofia alemã de Herder a Kant, da música alemã de Glück a Mozart; o colapso do feudalismo na França de Luís XVI; e a história dessas nações periféricas — Suécia, Dinamarca, Polônia, Rússia, Turquia, Itália, Portugal, Espanha — que foram transferidas deste volume (IX), em parte para economizar espaço e em parte por não estarem diretamente envolvidas (exceto através do papado) no grande debate entre a razão e a fé. Esse volume final (X) irá considerar as fases posteriores daquele debate na rebelião de Rousseau contra o racionalismo e o esforço heróico de Immanuel Kant para salvar a teologia cristã por meio da ética cristã. A perspectiva da era de Voltaire será completada nessa Parte X da *História da Civilização.* O epílogo do presente volume passa em revista a questão sob o ponto de vista da religião; o epílogo de *Rousseau e a Revolução*, num resumo de todos os 10 volumes, vai encarar a questão culminante: quais são as lições da história?

Temos tentado refletir a realidade combinando história e biografia. A experiência irá provocar uma crítica legítima, mas este procedimento tem a finalidade de atingir

a "história integral". Acontecimentos e personalidades caminham lado a lado através do tempo, não importando o que foi causa e o que foi efeito; a história fala dos acontecimentos, mas fala através dos indivíduos. Este volume não é uma biografia de Voltaire; ele usa sua vida errante e agitada como um tecido que liga as nações e as gerações, e aceita-o como a mais ilustrativa e significante personalidade do período entre a morte de Luís XIV e a queda da Bastilha. Quem, dentre todos os homens e mulheres daquela turbulenta época, é mais vivamente recordado, mais freqüentemente lido, mais vivo em sua influência hodierna do que Voltaire? "Voltaire", disse George Brandes, "resume um século".[1]

"*Le vrai roi du dix-huitième siècle*", disse, Victor Cousin, "*c'est Voltaire.*"[2]* Sigamos essa chama viva através de seu século.

---

* "O verdadeiro rei do século XVIII é Voltaire." *(N. do T.)*

AGRADECIMENTOS

O manuscrito deste livro teve a honra de ter sido lido pelo Dr. Theodore Besterman, Diretor do Instituto e Museu Voltaire de Genebra; somos gratos por sua paciência e por ter-nos franqueado sua grande coleção sobre Voltaire. Encontrou um sério erro em nosso texto, mas, por outro lado, achou que temos "um alto grau de precisão". É claro que alguns erros ainda persistem. Agradecemos todas as correções que foram temperadas com indulgência.

Nosso mais sincero reconhecimento a Sarah e Harry Kaufman por sua ajuda na classificação do material; e a nosso neto, James Easton, pela revisão do capítulo sobre a história da ciência. Nossa filha, Ethel, não apenas datilografou o manuscrito, como aperfeiçoou-o com suas sugestões. E novamente desfrutamos do benefício de uma editoração perita e abalizada do texto, das notas e do índice feitos por Mrs. Vera Schneider.

NOTAS SOBRE O USO DESTE LIVRO

1. Datas de nascimento e de morte serão encontradas no Índice.
2. Voltaire calculava que a depreciação da moeda francesa entre 1640 e 1750 havia sido de 50 por cento.[3] O leitor comum pode usar os seguintes equivalentes aproximados, entre 1750 e 1965, em termos de moeda dos Estados Unidos da América:

coroa, $6.25
ducado, $6.25
escudo, $3.75
florim, $6.25
franco, $1.25
guilder, $5.25
guinéu, $26.25
gulden, $5.25
livre (libra francesa), $1.25
luís de ouro, $25.00
marco, $16,67
penny, $.10
libra esterlina, $25.00
xelim, $1.25
sou, $.0625
táler, $4.00

3. A localização das obras de arte, quando não indicada no texto, será em geral encontrada nas Notas. Ao citar o local onde se encontram tais obras, o nome da cidade significará o de sua principal galeria, como se segue:

Amsterdam — Rijksmuseum
Berlim — Staatsmuseum
Bolonha — Accademia di Belle Arti
Budapeste — Museum of Fine Arts
Chicago — Art Institute
Cincinnati — Art Institute
Cleveland — Museum of Art
Detroit — Institute of Art
Dresden — Gemälde-Galerie
Dulwich — College Gallery
Edimburgo — National Gallery
Frankfurt — Städelsches Kunstinstitut
Genebra — Musée d'Art et d'Histoire
Haia — Mauritshuis
Kansas City — Nelson Gallery
Leningrado — Hermitage
Londres — National Gallery
Madri — Prado
Milão — Brera
Nápoles — Museo Nazionale
Nova York — Metropolitan Museum of Art
Paris — Louvre
San Marino, Califórnia — Henry E. Huntington Art Gallery
Viena — Kunsthistorisches Museum
Washington — National Gallery

4. As passagens em tipo menor são especialmente enfadonhas e específicas, não sendo essenciais para o entendimento do quadro geral da época.

Índice

PRÓLOGO

CAPÍTULO I:
FRANÇA: A REGÊNCIA: 1715-23

LIVRO I
INGLATERRA
1714-56

CAPÍTULO II:
O POVO

CAPÍTULO III:
OS GOVERNANTES

CAPÍTULO IV:
RELIGIÃO E FILOSOFIA

CAPÍTULO V:
A LITERATURA E O PALCO

ÇAPÍTULO VI:
ARTE E MÚSICA

LIVRO II
FRANÇA
1723-56

CAPÍTULO VII:
O POVO E O ESTADO

CAPÍTULO VIII:
MORAL E COSTUMES

CAPÍTULO IX:
O CULTO DA BELEZA

CAPÍTULO X:
O JOGO DA INTELIGÊNCIA

CAPÍTULO XI:
VOLTAIRE NA FRANÇA: 1729-34

LIVRO III
EUROPA CENTRAL
1713-56

CAPÍTULO XII:
A ALEMANHA DE BACH: 1715-56

CAPÍTULO XIII: FREDERICO, O GRANDE, E MARIA TEREZA

CAPÍTULO XIV: A SUÍÇA E VOLTAIRE

LIVRO IV
O AVANÇO DO CONHECIMENTO
1715-89

CAPÍTULO XV: OS ERUDITOS

CAPÍTULO XVI: O AVANÇO CIENTÍFICO

CAPÍTULO XVII:
MEDICINA

LIVRO V
O ATAQUE AO CRISTIANISMO
1730-74

CAPÍTULO XVIII:
OS ATEÍSTAS: 1730-51

CAPÍTULO XXIII: O TRIUNFO DOS *PHILOSOPHES*: 1715-89

CAPÍTULO I

França: A Regência

1715-23

I. O JOVEM VOLTAIRE: 1694-1715

ELE AINDA não era Voltaire; até sua libertação da Bastilha em 1718 ele era François Marie Arouet. Nasceu em Paris, em 21 de novembro de 1694, e tornou-se sua destilada essência até 1778. Seu pai presuntivo, François Arouet, era um opulento advogado, que manteve relações com o poeta Boileau e a cortesã Ninon de Lenclos, cujos testamentos ele escreveu, e com o dramaturgo Pierre Corneille, a quem descreveu como "o mais cansativo mortal" que jamais encontrara.[1] A mãe, Marie Marguerite Daumard, era de linhagem ligeiramente nobre, filha de um funcionário do Parlamento, e irmã do controlador geral da guarda real; por meio de seus pais ela teve acesso à corte de Luís XIV. Sua vivacidade e espírito jovial fizeram de sua casa um pequeno *salon*. Voltaire julgava que ela possuía toda a inteligência de seus pais, e como seu pai tinha todo o talento financeiro; o filho absorveu ambas essas dádivas como sua herança. Ela morreu com a idade de 40 anos quando ele tinha sete. De seus cinco filhos o mais velho era Armand, que aderiu cuidadosamente à teologia jansenista e à propriedade patrimonial. François Marie, o mais jovem dos filhos, ficou tão doente em seu primeiro ano de vida que ninguém acreditava que pudesse sobreviver. Continuou, até os seus 84 anos, a esperar e a anunciar sua morte próxima.

Dentre os amigos da família havia vários *abbés*. Este título — que tinha o significado de pai — era dado a qualquer eclesiástico secular, quer fosse ou não um padre ordenado. Muitos *abbés*, embora continuando a usar vestes eclesiásticas, tornavam-se mundanos e brilhavam em sociedade; vários sentiam-se inteiramente em casa, nos círculos irreverentes; alguns viviam literalmente de acordo com seu título, porém clandestinamente. O *abbé* de Châteauneuf foi o último amante de Ninon de Lenclos e o primeiro professor de Voltaire. Era um homem de vasta cultura e ampla visão; transmitiu a seu pupilo o paganismo de Ninon e o ceticismo de Montaigne. De acordo com uma velha porém discutível história, foi ele quem apresentou ao rapaz um poema épico escarninho, *La Moïsade*, que circulava em manuscritos secretos; seu tema era a religião que, à parte a crença num Ser Supremo, seria um dispositivo usado pelos governantes para manter os governados na ordem e sob respeitoso temor.[2]

A educação de Voltaire teve prosseguimento quando seu tutor *abbé* levou-o para uma visita a Ninon. A famosa hetera tinha então (1704) 84 anos de idade. François achou-a "seca como uma múmia", porém ainda plena do leite da bondade feminina. "Deu-lhe prazer", relembrou ele mais tarde, "colocar-me em seu testamento; ela deixou-me dois mil francos para eu comprar livros."[3] Pouco tempo depois ela morreu.

Para equilibrar esta dieta, François foi matriculado, aos 10 anos de idade, como estudante interno no Colégio Jesuíta de Louis-le-Grand, na margem esquerda do Sena, em Paris. Este era considerado o melhor colégio da França. Entre os seus dois mil alunos estavam os filhos da nobreza que podiam suportar ser educados; nos sete anos que lá esteve, Voltaire conquistou muitos dos seus amigos aristocráticos, com os quais manteve uma desembaraçada familiaridade durante toda a sua vida. Ele recebeu uma boa educação sobre os clássicos, literatura, e especialmente teatro; atuou em peças lá representadas e, com a idade de 12 anos, ele mesmo escreveu uma peça. Teve muito sucesso em seus estudos, ganhou muitos prêmios, deleitou e alarmou seus professores. Expressava descrença no inferno e chamava o céu "o grande dormitório do mundo".[4] Um de seus professores predisse tristemente que este jovem gênio tornar-se-ia o porta-estandarte do deísmo francês — isto é, a religião que deixava de lado praticamente toda a teologia exceto a crença em Deus. Eles o suportaram com sua costumeira paciência, e ele retribuiu-lhes mantendo, durante todas as suas heresias, um afetuoso respeito e gratidão pelos jesuítas que disciplinaram seu intelecto para a clareza e a ordem. Quando tinha 52 anos escreveu:

> Fui educado durante sete anos por homens que se sacrificavam sem qualquer recompensa e de maneira infatigável para formar a mente e a moral da juventude... Despertaram em mim gosto pela literatura e sentimentos que serão uma consolação para mim até o fim da minha vida. Nada jamais apagará do meu coração a lembrança do Padre Porée, que é igualmente estimado por todos que tenham estudado sob sua direção. Nunca nenhum homem fez do estudo e da virtude coisas tão agradáveis... Eu tive a boa sorte de ter sido formado por mais de um jesuíta do mesmo caráter do Padre Porée. O que vi durante os sete anos que estive com os jesuítas? A vida mais laboriosa, frugal e regular; todo o seu tempo dividido entre os cuidados que tinham com relação a nós e o exercício de sua austera profissão. Invoco o testemunho de milhares de jovens que foram educados por eles, como eu o fui; não há um que negue as minhas palavras.[5]

Depois de graduar-se, François pensou em fazer da literatura sua profissão; seu pai, no entanto, advertindo-o de que ser escritor era um "abre-te sésamo" para a pobreza, insistiu em que ele estudasse direito. Durante três anos François, como ele mesmo escreveu, "estudou as leis de Teodósio e de Justiniano a fim de conhecer as práticas jurídicas em vigor em Paris". Ressentia-se "com a profusão de coisas inúteis com as quais eles desejavam encher minha cabeça; meu lema é *vamos ao que interessa*".[6] Em vez de absorver-se com "digestos e precedentes", cultivava a amizade de alguns epicurianos céticos que costumavam encontrar-se no *Temple* — os restos de um velho monastério da Ordem dos Templários em Paris. Seu chefe era Philippe de Vendôme, grande prior da França, que tinha enormes rendas eclesiásticas e pouca crença religiosa. Com ele estavam os *abbés* Servien, de Bussy, e de Chaulieu, o Marquês de La Fare,

o príncipe de Conti e outros notáveis de substancial renda e vida alegre. O *abbé* de Chaulieu proclamava que o vinho e as mulheres eram as mais deliciosas dádivas concedidas ao homem por uma sábia e benéfica Natureza.[7] Voltaire ajustou-se sem esforço a esse regime, e escandalizava seu pai permanecendo fora de casa com esses farristas até as 10 horas da noite, para a época uma hora imprópria.

Possivelmente a pedido de seu pai, Voltaire foi designado pajem do embaixador francês em Haia (1713). Todo mundo sabe como o irritável jovem apaixonou-se por Olympe Dunoyer, perseguiu-a com poesias e prometeu-lhe eterna adoração. "Nenhum amor jamais igualou-se ao meu", escreveu-lhe, "pois nunca houve uma pessoa mais digna de amor do que vós."[8] O embaixador notificou Arouet *père* que François não fora talhado para a diplomacia. O pai chamou seu filho para casa, deserdou-o, e ameaçou embarcá-lo para as Índias Ocidentais. François, de Paris, escreveu a "Pimpette" que, se ela não viesse ter com ele, ele se mataria. Sendo mais esperta do que ele por dois anos de diferença e pelo próprio sexo, ela respondeu-lhe que seria melhor para ele se fizesse as pazes com seu pai e se transformasse num bom advogado. Ele recebeu o perdão paterno sob a condição de entrar para um escritório de advocacia e morar com o advogado. Concordou. Pimpette casou-se com um conde. Foi aparentemente o último romance apaixonado de Voltaire. Era tenso como qualquer poeta, era todo nervos e sensibilidade, porém não era dotado de forte impulso sexual; viria a ter uma famosa ligação, mas que seria muito menos uma atração de corpos do que um casamento de intelectos. Sua energia fluía através da pena. Já com a idade de 25 anos escrevia à marquesa de Mimeure: "A amizade é mil vezes mais preciosa do que o amor. Parece-me que não sou de forma alguma feito para a paixão. Sinto que no amor há algo de ridículo... Decidi renunciar a ele para sempre."[9]

A 1º de setembro de 1715 morreu Luís XIV, para grande alívio da Europa protestante e da França católica. Foi o fim de um reinado e de uma época: um reinado de 72 anos, uma época — *le grand siècle* — que começara com a glória de triunfos marciais, o brilho de obras-primas literárias, o esplendor da arte barroca, e terminara na decadência das artes e das letras, na exaustão e empobrecimento do povo, na derrota e humilhação da França. Todos voltavam-se com esperança e dúvida para o governo que iria suceder ao magnífico e não-lamentado rei.

II. A LUTA PELA REGÊNCIA: 1715

Havia um novo rei, Luís XV, bisneto de Luís XIV, mas ele tinha apenas cinco anos de idade. Ele perdera seu avô, seu pai, sua mãe, seus irmãos, suas irmãs e por último seu bisavô. Quem seria seu regente?

Dois delfins haviam morrido antes do Rei Sol: seu filho Luís, em 1711, e seu neto, o Duque de Borgonha, em 1712. Um outro neto fora aceito como Filipe V da Espanha, sob a condição de renunciar a todos os direitos ao trono da França. Dois dos filhos ilegítimos do velho rei sobreviveram a ele; ele os legitimara e decretara que, na falta de príncipes de sangue real, eles deveriam herdar a coroa. O mais velho deles, Luís Augusto, Duque de Maine, tinha então 45 anos de idade, era uma pessoa fraca e amável, na qual a consciência de ter um pé deformado intensificava seu acanha-

mento e timidez; ele poderia ter-se contentado com o luxo e a facilidade que lhe traziam as 900 mil libras francesas de sua propriedade em Sceaux (bem próximo a Paris), se sua ambiciosa esposa não o houvesse incitado a competir pela regência. A Duquesa de Maine nunca se esqueceu que ela era a neta do Grande Condé; mantinha uma corte quase real em Sceaux, onde patrocinava artistas e poetas (incluindo Voltaire) e reunia à sua volta uma *entourage* alegre e fiel, como prelúdio e trampolim para a realeza. Possuía alguns encantos. Era impecável tanto de corpo como no modo de vestir, tão baixinha e magra que podia ser tomada por uma mocinha; tinha inteligência e esperteza, uma boa educação clássica, resposta pronta para tudo, uma vivacidade inexaurível e exaustiva. Estava certa de que seu domínio sobre o marido faria dele um delicioso regente. Tivera influência bastante junto às forças que cercavam o rei moribundo para arrancar dele (12 de agosto de 1715) um testamento que deixava ao Duque de Maine o controle sobre a pessoa, a educação, e os soldados da guarda do jovem Luís, bem como um lugar no Conselho da Regência. No entanto, um codicilo (25 de agosto) àquele testamento nomeava como presidente do Conselho Filipe II, Duque de Orléans.

Filipe era o filho do irmão andrógino do velho rei, Filipe I ("*Monsieur*"), com a segunda esposa, a robusta e realista Charlotte Elisabeth, princesa palatina. A educação do jovem fora confiada a um *abbé*, descrito, tanto nas *Memoirs* de Saint-Simon como nas *Memórias Secretas da Regência*, de Duclos, como a *cloaca maxima* dos vícios. Filho de um farmacêutico de província, Guilherme Dubois estudou arduamente, ganhou sua vida ensinando, casou-se, depois deixou sua esposa com seu consentimento, para entrar no Collège Saint-Michel, em Paris, onde pagou seu ensino desempenhando zelosamente serviços domésticos. Formando-se, aceitou uma posição como auxiliar de Saint-Laurent, um funcionário da casa de "*Monsieur*". Ordenou-se, e foi tonsurado, esquecendo-se, aparentemente, de sua esposa. Quando Saint-Laurent morreu, Dubois foi feito tutor do futuro regente. De acordo com o poucas vezes imparcial Duclos, "o *abbé* sentiu que, em breve, seria desprezado por seu pupilo caso não o corrompesse; ele não deixou nada por fazer quanto a esse objetivo e infelizmente foi bastante bem-sucedido".[10] Saint-Simon, que odiava talento desprovido de linhagem, divertiu-se descrevendo Dubois:

> Era um homem pequeno, insignificante, mirrado, que parecia um peixe podre, usava uma peruca loura e tinha uma cara de fuinha na qual transparecia alguma inteligência. Em termos familiares, era um legítimo velhaco. Todos os vícios lutavam sem cessar pela supremacia de seu caráter, de modo que um tumulto contínuo enchia sua cabeça. A avareza, a devassidão e a ambição eram seus deuses; a perfídia, a bajulação, a subserviência constituíam seus meios de ação; uma impiedade completa era sua religião; e ele sustentava a opinião, como se fosse um grande princípio, de que a honestidade e a probidade eram quimeras com as quais as pessoas se enfeitavam, mas que não tinham existência real... Possuía inteligência, instrução, conhecimento do mundo e muito desejo de agradar e de se insinuar, porém tudo era estragado por um cheiro de falsidade que, à sua revelia, escapava de cada poro de seu corpo... Mau,... traiçoeiro, e ingrato, perito nas mais negras das vilanias, terrivelmente cínico quando apanhado. Tudo aspirava, tudo invejava e tudo desejava conquistar.[11]

Saint-Simon era íntimo da família de Filipe e não deve ser precipitadamente contestado; entretanto, devemos acrescentar que este *abbé* era um bom literato, um auxiliar capaz, um diplomata sábio e bem-sucedido, e que Filipe, conhecendo bem o homem, permaneceu fiel a ele até o fim.

O pupilo, talvez já estragado por seus ancestrais pelo lado paterno, aprendeu prontamente as instruções de seu tutor e melhorou-as tanto em relação à inteligência quanto ao vício. Deliciava seu professor por sua tenaz memória, sua agudeza intelectual, sua penetrante inteligência, sua compreensão e apreciação da literatura e da arte. Dubois conseguiu que Fontenelle desse ao jovem uma base em ciência e que Homberg lhe transmitisse algumas noções de química; mais tarde Filipe, como Carlos II da Inglaterra e Voltaire em Cirey, iria ter o seu próprio laboratório e procurar nas experiências químicas alguma distração fora do adultério. Pintava razoavelmente, tocava lira, fazia gravuras para ilustrar livros e colecionava arte com gosto perspicaz. Não se aprofundou em nenhum desses campos; seus interesses eram por demais variados e suas distrações eram escolhidas de acordo com o seu tempo. Era completamente despido de crença religiosa; mesmo em público "ele afetava uma impiedade escandalosa".[12] Nisso, e em seu desregramento sexual, tornou-se um símbolo e deu um impulso ao seu país e ao século.

Como a maior parte de nós, era uma confusão de caracteres. Mentia com facilidade e dissimulado prazer por necessidade ou por capricho: gastou milhões de francos, arrancados de um povo empobrecido, em seus prazeres pessoais e suas conquistas; no entanto, era generoso e bondoso, afável e tolerante, "naturalmente bom, humano e compassivo" (disse Saint-Simon[13]), e mais fiel a seus amigos do que a suas amantes. Bebia até ficar embriagado, como ritual noturno, antes de ir para o leito.[14] Quando sua mãe o reprovou, ele respondeu: "De seis da manhã até a noite estou sujeito a um trabalho prolongado e fatigante; se eu não me divertisse depois disto, eu não o poderia suportar; morreria de melancolia."[15]

Talvez seus excessos sexuais encontrassem alguma justificativa no aborto de seu primeiro amor. Uma apaixonada atração manifestou-se nele por Mlle. de Séry, uma bem-nascida dama de honra de sua mãe. Escreveu-lhe poesia, cantou para ela, visitava-a duas vezes por dia e desejava casar-se com ela. Luís XIV franziu o sobrolho e do alto do seu poder recomendou a ele sua filha bastarda, a Duquesa de Blois. Filipe obedeceu (1692), porém continuou devotado a Mlle. de Séry de maneira tão constante que ela acabou por lhe dar um filho. O zangado monarca baniu-a de Paris. Filipe mandou-lhe muitas libras francesas e tentou, com breve sucesso, ser fiel à sua esposa. Ela deu-lhe uma filha, a Duquesa de Berry, que se tornou o seu mais querido amor e a sua mais amarga tragédia.

A morte de seu pai (1701) deu a Filipe o título ducal e a riqueza da família, sem outra obrigação que não a de gozar a vida em paz e arriscá-la na guerra. Ele já lutara bravamente contra a primeira Grande Aliança (1692-97), recebendo algumas feridas importantes; agora distinguia-se ainda mais por sua ousada bravura na Guerra da Sucessão Espanhola (1702-13). Tendo sobrevivido, premiou-se com um festim de prostitutas. Apesar de todos os seus pecados, com exceção de suas impiedades, manteve um encanto de maneiras, um refinamento e uma cortesia no modo de falar que eram vestígios da idílica juventude do Rei Sol.

Foi somente quando todos os herdeiros diretos do trono haviam sido suprimidos pela morte ou por tratados, que ocorreu a Filipe reivindicar a regência. Os boatos acusavam-no de haver envenenado os príncipes de sangue real para abrir o seu caminho para o trono; porém a posteridade concordou com Luís XIV na rejeição dessa calúnia. Alguns grupos começaram a pensar nele como um mal menor do que o Duque e a Duquesa de Maine. Os protestantes franceses, que aceitaram sob coação a conversão ao catolicismo, rezavam por sua ascensão à regência, por ser um homem claramente inclinado para a tolerância; da mesma forma os jansenistas, que sofriam com a perseguição real e as bulas papais; e também os *esprits forts* ou livres-pensadores, que estavam deliciados com a idéia de ter um livre-pensador governando a França; da mesma forma a população de Paris, cansada das tardias austeridades do falecido rei; da mesma forma Jorge I da Inglaterra, que lhe ofereceu ajuda financeira, que Filipe recusou. Acima de todos, a "nobreza de espada" — as famílias tituladas que tinham sido rebaixadas de seu antigo poder por Richelieu e por Luís XIV para tornarem-se parasitas dependentes da corte — esperava, com Filipe, vingar-se contra o insulto real de sujeição a bastardos no governo e a comerciantes na administração. O próprio Saint-Simon, um dos nobres de mais alta estirpe, recomendava que Filipe abandonasse sua indolência e a libertinagem, para lutar por seu direito à regência.

Filipe gostava mais do prazer que do poder, e teria preferido ser esquecido. Agora, empurrado por seus amigos, lançou-se a uma avalanche de ação. Ele ou eles, sob o nariz do Duque de Maine, compraram o apoio dos soldados da guarda da casa real. Conquistaram pessoas notáveis na política e nas armas, com promessas de cargos, e amaciaram o Parlamento com a esperança da renovação de antigos privilégios. No dia 2 de setembro de 1715 — exatamente um dia após a morte de Luís XIV — Filipe reuniu o Parlamento de Paris, os líderes da nobreza e os principais funcionários do Estado no Palais de Justice. O Duque de Maine compareceu na esperança de receber a regência, porém a audácia, a falsidade e a eloqüência do Duque de Orléans levaram a melhor. "Nunca terei", Filipe prometeu, "outro propósito senão o de aliviar o povo, de restabelecer a boa ordem nas finanças, de manter a paz interna e externa e de restabelecer a unidade e a tranqüilidade da Igreja. Para isto eu deverei ser ajudado pelas sábias recomendações desta augusta assembléia, e aqui as peço por antecipação";[16] isto é, ele oferecia restituir ao Parlamento aquele "direito de representação" (contra editos reais) que o falecido rei havia negado e ignorado. Esta engenhosa jogada ganhou o dia; o Parlamento, quase unanimemente, declarou Filipe regente e deu-lhe pleno controle do Conselho. O Duque de Maine protestou que esses arranjos contrariavam o testamento do falecido rei; que sob tais condições ele não poderia responder pela pessoa do jovem rei, e que pediria para ser dispensado de tal dever. Filipe e o Parlamento pegaram-no pela palavra e Maine, furioso, porém sem nada poder fazer, retirou-se para Sceaux e para as arengas de sua esposa. Filipe d'Orléans, aos 42 anos de idade, tornou-se por oito anos o Regente da França.

III. O *BOOM* E A QUEDA: 1716-20

Sua primeira tarefa foi restabelecer a ordem e a estabilidade ao Estado. Herdou um governo falido, com um débito de 2.400 milhões de libras francesas; a isto acrescentava-se uma dívida flutuante de 590 milhões de libras francesas sob a forma de *billets d'état* — notas promissórias reais que circulavam na nação, e que agora valiam menos de um terço de seu valor nominal. A receita líquida do governo para 1715 era de 69 milhões de libras francesas; suas despesas, 147 milhões. A maior parte da receita prevista em 1716 já havia sido gasta antecipadamente.[17]

Saint-Simon recomendou uma simples declaração de bancarrota. O Duque Adrien Maurice de Noailles protestou. O Regente comprometeu-se a realizar algumas medidas intermediárias de economia e de reforma. O exército foi reduzido a 25 mil homens; os soldados dispensados ficaram isentos de impostos por seis anos; aqueles que tinham oito filhos ficaram permanentemente isentos. A *taille*, a *gabelle*, a *capitation* e outras taxas foram reduzidas; os abusos na arrecadação foram denunciados, e alguns deles foram corrigidos. Centenas de funcionários do governo, considerados dispensáveis, foram demitidos — somente em Paris demitiram-se 2.400 deles. Foi estabelecido um Tribunal de Justiça (março de 1716), ante o qual todos os financistas, comerciantes, fabricantes de munição e outros eram convocados quando havia suspeita de terem fraudado o governo. Noailles, acostumado a medidas militares, instituiu um verdadeiro terror; para aqueles que denunciassem seus colegas fraudulentos prometia-se clemência; aos informantes prometia-se um quinto dos fundos recuperados com sua ajuda; a pena de morte era decretada para aqueles que interferissem contra o sistema de informações; os que dessem falso testemunho sobre suas finanças tinham suas propriedades confiscadas e eram condenados por toda a vida às galés. Algumas pessoas condenadas foram enforcadas; algumas foram postas no pelourinho para regozijo da populaça; um pequeno número de financistas, sem esperanças de poder justificar-se, cometeu suicídio. Os resultados não foram proporcionais aos métodos. A maior parte dos culpados comprou a dispensa do inquérito ou da condenação subornando os funcionários do Tribunal ou os amigos do Regente, ou suas amantes. A corrupção chegou a um ponto em que, em vez de os culpados oferecerem suborno, os cortesãos é que o solicitavam. A um financista que havia sido multado em 1 milhão e 200 mil libras francesas, um cortesão prometeu que a multa seria esquecida em troca de um suborno de 300 mil libras francesas. "Meu caro conde", disse-lhe o financista, "vós estais chegando tarde demais; acabo de concluir um arranjo semelhante com vossa esposa pela metade dessa soma."[18] O edito que dissolveu o Tribunal de Justiça (março de 1717) declarava, com uma candura rara nos governos, que "a corrupção está tão amplamente difundida que quase todas as classes foram tomadas por ela, de tal maneira que punições justas não podem ser aplicadas a um tão grande número de pessoas culpadas sem perturbar perigosamente o comércio, a ordem pública, e o Estado". O lucro líquido para o governo, quando terminou a inquisição, foi de cerca de 70 milhões de francos.[19]

Desapontado com esses resultados, o Regente deu ouvidos a um notável escocês que lhe ofereceu um novo sistema financeiro. John Law, nascido em 1671, filho de um banqueiro de Edimburgo, estudou transações bancárias em Londres, onde assistiu

à abertura do *Bank of England* em 1694, bateu-se em um duelo por um caso de amor, matou seu rival, e fugiu para o Continente com uma sentença de morte sobrevoando sua cabeça. Era elegante, amável e tinha qualidades matemáticas; especulava com sucesso no câmbio de moedas estrangeiras, e sua capacidade para calcular e lembrar a combinação de cartas ajudava-o a prover seu sustento em diversos países. Observara o trabalho dos bancos em Amsterdam, Hamburgo, Veneza e Gênova. Especialmente em Amsterdam ele foi sensível à mágica do sistema de crédito, pela qual um banco emitia papel-moeda de valor muitas vezes superior às suas reservas em ouro, pondo 10 *gulden* para trabalhar com a garantia de um, e assim estimulando, facilitando, e multiplicando as atividades industriais e comerciais; e ali verificou que, com um banco no qual os homens de negócio pudessem confiar, as transações podiam ser efetuadas por uma mera transferência de contabilidade bancária, sem o aborrecimento de transportar ou trocar prata ou ouro. Indagava-se por que um banco nacional e um sistema de crédito não podiam ser instituídos na França. Ele concebeu o que mais tarde chamou o seu *Système*.

Sua idéia principal era aumentar a utilização de homens e materiais pela emissão de papel-moeda, com base no crédito estatal, numa proporção duas vezes maior que o valor das reservas nacionais de prata, ouro, e terra; e reduzir a taxa de juros, encorajando os homens de negócios a tomar dinheiro emprestado para realizar novos empreendimentos e incrementar novos métodos na indústria e no comércio. Desta maneira, o dinheiro criaria negócios, os negócios aumentariam o emprego e a produção, as rendas nacionais e as reservas subiriam, mais dinheiro poderia ser emitido, e a espiral de lucros expandir-se-ia. Se o público, em vez de armazenar os metais preciosos, pudesse ser induzido, pelo pagamento de juros, a depositar suas economias num banco nacional, essas economias poderiam ser adicionadas às reservas, e se poderia emitir mais moeda; o dinheiro imobilizado seria posto em circulação, e a prosperidade do país aumentaria.

Em 1708, Law havia exposto suas idéias ao governo francês; Luís XIV as rejeitara. Quando Filipe d'Orléans tornou-se regente, Law propôs-se a recuperar, com o seu sistema, as finanças arruinadas da França. Investigou por que apenas a França, a Espanha, e Portugal, dentre os Estados mais importantes da Europa, não possuíam bancos nacionais, e por que a França, com um solo tão fértil e homens tão talentosos, estava, apesar disso, prostrada numa estagnação econômica. Filipe concordou em deixá-lo instalar, como uma aventura particular, um Banque Générale (1716). Este banco aceitava depósitos, pagava juros, fazia empréstimos, e emitia notas bancárias — de dez, cem e mil francos — cujo valor, fixado a um peso determinado de prata, logo tornou essas notas o meio preferido de intercâmbio. Elas constituíram a primeira forma de papel-moeda regular, e o banco de Law, com suas filiais nas províncias, estabeleceu o primeiro sistema de crédito organizado na França. Em abril de 1717, as notas do banco foram credenciadas para serem recebidas como impostos.

Em setembro, Law avançou para um estágio mais avançado de suas idéias. Obteve do Regente uma concessão para uma nova Compagnie d'Occident para a exploração de toda a bacia do Mississippi, então sob o controle francês. Vendeu ao público 200 mil ações dessa Companhia do Oeste a 500 libras francesas por ação; era um alto preço, porém três quartos do pagamento podiam ser feitos em *billets d'état* — notas do

governo — pelo seu valor nominal, que era três vezes o seu valor real. Satisfeito com esta oportunidade de trocar papel depreciado por ações de um empreendimento que prometia lucro, o público logo comprou todas as ações. Com crescente otimismo, Law ordenou a seu banco que adquirisse o monopólio real do tabaco e todas as companhias francesas que tratavam do comércio exterior; juntou-as à Compagnie d'Occident e formou a Compagnie des Indes, que monopolizaria todo o comércio exterior. O socialismo do comércio exterior pareceu a alguns homens de negócios pressagiar o socialismo da produção e distribuição internas; a oposição a Law começou a tomar forma.

A 4 de dezembro de 1718, o banco de Law foi reorganizado como o Banque Royale; suas notas foram declaradas moeda corrente, e praticamente lhe foi concedido controle completo das finanças da nação. Fez uma nova emissão de ações da Compagnie des Indes, a 550 libras francesas por unidade; em breve tudo foi subscrito. A expectativa de altos rendimentos aumentava a estimativa pública do valor das ações; eram trocadas por um preço cada vez mais alto numa onda de especulação, até que chegaram a ser cotadas a cinco mil libras francesas, nove ou dez vezes mais que o seu valor nominal. Lady Mary Wortley Montagu, passando por Paris em 1718, sorria à vista da França submetendo sua vida econômica a um britânico. Law deixou que sua imaginação se distanciasse de seu bom senso. O novo Banque Royale não somente encarregou-se da cunhagem das moedas como de toda a arrecadação de impostos; assumiu o débito nacional, dando uma ação da Compagnie des Indes em troca de cinco mil libras francesas de valor nominal em obrigações do governo; desta maneira, pensava ele, o capital imobilizado tornar-se-ia produtivo em suas várias empresas. Ele arriscou ainda mais a solvência do banco presenteando o Regente com 24 mil libras francesas.

A despeito dessas temerárias aventuras, a confiança que o público depositava em Law permanecia inalterada, o entusiasmo pela Compagnie crescia, os compradores ofereciam preços cada vez mais altos por suas ações. Alguns falsários juntaram-se a este furor lançando no mercado falsos certificados de ações. A suja e estreita Rue Quincampoix, onde o *Système* tinha seus escritórios, foi, por dois anos, a Wall Street de Paris. Compradores e vendedores de todas as classes, duquesas e prostitutas, parisienses, provincianos, estrangeiros reuniam-se ali em grande número e a animação crescia dia após dia. Alguns eram derrubados pela multidão e morriam esmagados, ou eram atropelados pelas carruagens da aristocracia. O velho marechal de Villars, passando pelo local, parou para censurar a multidão pela sua fanática ganância. As pequenas lojas na ruazinha conseguiam obter aluguéis, por mês, mais altos do que os que casas haviam obtido em 20 anos. Os residentes queixavam-se de que o barulho era insuportável. Mesmo assim, os compradores gritavam seus preços competitivos; o preço de uma ação subia quase diariamente, às vezes de hora em hora; no fim de 1719 algumas foram vendidas por 12 mil libras francesas cada uma; nesta ocasião, o valor de mercado de todas as ações em poder do público era 80 vezes maior do que o valor de todo o ouro e prata conhecidos na França.[20] Uma vez que apenas dez por cento do seu valor nominal eram pagos por uma ação, a circulação era rápida e fortunas eram feitas em um dia. Um banqueiro ganhou 100 milhões de libras francesas, um garção de hotel 30 milhões.[21] Agora, pela primeira vez, os homens ouviam a palavra *millionaire*.[22]

Law era o homem do momento. Em 1720, ele foi promovido a controlador geral das finanças. Cavalheiros e senhoras ambiciosas esvoaçavam em sua ante-sala, procurando o seu conselho em assuntos financeiros ou o seu apoio em intrigas da corte. "Eu mesmo", recordaria Voltaire, "o vi passar através das galerias do Palais-Royal seguido por duques e pares, marechais de França, bispos da Igreja".[23] Uma duquesa humildemente beijou-lhe a mão.

Ele não ficou visivelmente estragado pelo aparente triunfo de suas idéias, ou pela exaltação de seu poder pessoal; na verdade, estava alarmado pelo exagerado valor que a avidez pública atribuía às ações de sua companhia.[24] Não se aproveitou de sua posição para aumentar sua própria riqueza. Saint-Simon, que se opunha ao *Système*, declarou:

> Não havia avareza nem velhacaria em seu comportamento. Era um homem gentil, bom, respeitável, a quem o excesso de crédito e fortuna não havia estragado, e cujas maneiras, carruagens, mesa e mobiliário não causariam escândalo a ninguém. Suportava com singular paciência e constância todos os aborrecimentos criados por suas operações, até que no final... tornou-se brusco e mal-humorado.

Alguns dos membros da nobreza olhavam-no com desagrado como um estrangeiro e protestante, e notavam que ele e sua esposa inglesa, embora parecessem devotados um ao outro, não eram legalmente casados. A fim de reduzir esta hostilidade, Law aceitou a cidadania francesa e a fé católica romana.

Usou seu poder para estimular a prosperidade de seu país de adoção. Reduziu os impostos e pôs fim à sua arrecadação inábil e corrupta por meio de agências particulares. Mostrava uma simpatia pelas massas que não é usual nos financistas. Subdividiu, para serem cultivados pelos camponeses, grandes propriedades rurais em poder da Igreja ou das corporações; chegou até mesmo a propor, logo depois de ter sido indicado controlador geral, que a Igreja fosse obrigada a vender toda a propriedade que adquirira desde 1600 — isto é, metade de todas as suas possessões na França.[25] Antecipou-se a Turgot, abolindo os impostos sobre a circulação de alimentos e bens dentro da França. Organizou a construção ou o reparo de estradas, pontes e canais. Trouxe de fora artesãos hábeis para estabelecer novas indústrias; encorajou a expansão industrial baixando a taxa dos juros sobre os empréstimos; os empreendimentos franceses aumentaram 60% nos dois anos (1719-20) de seu poder. Reviveu e aumentou a marinha mercante expandindo o comércio com a Ásia, África e América; os navios franceses que se ocupavam do comércio exterior eram em número de 16, em março de 1719, e de 300, em junho de 1720; o comércio exterior francês, sob a direção de Law, atingiu de novo o apogeu que conhecera na época de Colbert. Persuadiu os nobres franceses a financiarem a produção de café e de tabaco na Louisiana, e ele mesmo financiou o desenvolvimento da área do Rio Arkansas. Em 1718, foi fundada Nova Orléans, que tomou o nome da família do Regente.

A despeito dos múltiplos esforços de Law e de Filipe, a empresa americana não prosperou. Uma grande parte do Vale do Mississippi era ainda terra selvagem, não conquistada. Todos os esforços foram feitos para povoar a região com colonizadores franceses. Law ofereceu doações e 450 acres para as famílias emigrantes. Quando a emigração mostrou-se menos atraente que a especulação, prisioneiros, vagabundos e pros-

titutas foram deportados para a Louisiana, e jovens, homens e mulheres (como a Manon Lescaut da novela de Prévost) foram levados à aventura pelo estratagema ou pela força. Essas vítimas eram tão mal alimentadas que muitas delas morreram no caminho. Os editos de maio de 1720 deram fim a esse bárbaro recrutamento forçado. A falta de equipamento, a má administração e a rebelião impediram o desenvolvimento econômico da colônia, e fizeram com que os ganhos da Companhia do Mississippi (como o povo a chamava) fossem muito menores do que as calculadas pela especulação. As esperanças de que ouro ou pedras preciosas pudessem ser minerados no solo daquela colônia mostraram-se ilusórias, embora o próprio Law tenha nutrido esse sonho.

As notícias sobre essas dificuldades devem ter chegado à França. Os especuladores mais espertos julgaram que as ações da companhia tinham chegado ao seu máximo, e que agora era a hora de vendê-las. Tiveram grandes lucros desfazendo-se delas prontamente; outros milhares de acionistas, igualmente ambiciosos, mas sem tantas informações ou capacidade de julgamento, arruinaram-se vendendo-as mais tarde. Em dezembro de 1719, a venda tornou-se mais animada e competitiva do que a compra. No espaço de um mês o Duque de Bourbon vendeu suas ações por 20 milhões de libras francesas; o príncipe de Conti vendeu as suas por 14 milhões; três carruagens foram necessárias para levar o ouro que Law não teve a coragem de refugar ao príncipe por suas notas bancárias e ações da companhia.[26] Um especulador prussiano descarregou sua carteira de ações e partiu com 30 milhões de libras francesas em ouro. Outros converteram suas ações em dinheiro para comprar terras, casas, jóias e outros artigos cujo valor repousava na base sólida da necessidade ou vaidade humanas. Os financistas que haviam sido punidos pelo Tribunal de Justiça vingaram-se, trocando suas notas e mandando o ouro para fora da França. Law tentou parar a drenagem do ouro do tesouro obtendo do Regente editos proibindo ao público manter, negociar ou exportar metais preciosos, e obrigando a entrega de todo o ouro e prata acima do valor de 500 francos ao Banque Royale. Agentes do banco tinham o poder de entrar nas casas e procurar o metal precioso escondido; mesmo Luís XIV jamais se havia aventurado a uma tal invasão da privacidade. "Muitas pessoas", de acordo com Saint-Simon, "esconderam seu dinheiro com tal segredo que, quando morriam sem poder dizer onde o haviam ocultado, deixavam seus pequenos tesouros enterrados e perdidos para seus herdeiros".[27]

Como o preço das ações continuava a cair, Law procurou sustentá-lo, oferecendo nove mil libras francesas (em papel-moeda) por ação; porém o conseqüente aumento do papel-moeda baixou o seu valor e fez subir o preço das mercadorias. Por volta de maio de 1720, os preços subiram cem por cento, os salários 75%, quando comparados com 1716; em julho, um par de meias de seda custava 40 libras francesas. Estabeleceu-se o pânico da inflação; os homens corriam a trocar papel-moeda e certificados de ações por mercadorias; assim foi que o Duque de La Force armazenou velas, e o marechal d'Estrées estocou café e chocolate. A fim de impedir esta fuga do dinheiro para as mercadorias, Law anunciou (a 21 de maio) uma redução de 50% no valor oficial das notas bancárias e ações da companhia. Foi um erro sério — talvez devido à pressão do amedrontado Regente, também pressionado pelos nobres e eclesiásticos inimigos de Law.[28]. Filipe tentou aliviar a crise restituindo todas as suas ações da companhia ao banco.[29]

Apesar disso, a onda de vendas continuou. Em julho, o banco foi compelido a suspender o pagamento de qualquer de suas notas acima de 10 francos. Os que as possuíam sitiavam o banco, clamando pela troca de seu papel por prata ou ouro. Em Paris, a multidão era tão grande que 10 mulheres foram esmagadas na confusão; mais tarde três corpos foram carregados numa furiosa procissão sob as janelas do Regente. O povo, cuja louca especulação causara o colapso do *Système*, responsabilizava Law por todas as dificuldades. Algumas tentativas foram feitas para prendê-lo e matá-lo; quando falharam, sua carruagem foi estraçalhada no pátio do Palais-Royal. Repetidos motins expressavam o sentimento do público de que fora enganado por truques financeiros, e de que as classes superiores haviam lucrado à custa da comunidade. O Parlamento aderiu aos ataques contra Law; Filipe baniu-o para Pontoise (20 de julho); o povo ficou do lado do Parlamento.

Em agosto as ações da Companhia do Mississippi, que em seu auge tinham chegado a 12 mil libras francesas, caíram para duas mil, e as notas bancárias baixaram para 10% do seu valor original. Em outubro veio a público a notícia — e se passou de boca em boca — de que o Regente, durante a prosperidade do Banque Royale, tinha sacado notas bancárias num valor nominal total de três bilhões de francos, dos quais uma grande parte havia sido consumida em generosos presentes para amigos e amantes. Mais ou menos ao mesmo tempo um funcionário da caixa do banco fugia para a Prússia com uma enorme quantidade de ouro. As ações da Companhia do Mississippi caíram para 200 libras francesas. Em dezembro, o Regente fechou o banco, demitiu Law e chamou de volta o Parlamento. No dia 14, Law deixou a França com seu filho. Enterrara sua própria fortuna na Compagnie des Indes, e partilhou da sorte da maioria de seus acionistas; ele não depositara dinheiro no estrangeiro; agora levava consigo apenas duas mil libras francesas e algumas gemas de ouro de pouco valor. Em Bruxelas, recebeu de Pedro, o Grande, um convite para ir à Rússia desincumbir-se de suas finanças; recusou. Retirou-se para Veneza, onde sua esposa e sua filha a ele se juntaram, e viveu na obscuridade e pobreza até sua morte, em 1729.

Os princípios sobre os quais estabelecera seu banco eram teoricamente corretos; eles teriam feito uma França solvente e próspera não fossem a incrível avidez dos especuladores e a extravagância do Regente. As contas de Law, ao serem examinadas, foram encontradas sem qualquer defeito. A economia da França parecia, temporariamente, arruinada: aqueles que possuíam ações e notas do banco estavam exigindo pagamentos impossíveis, a circulação da moeda estava quase paralisada, a indústria hesitante, o comércio exterior desativado, os preços, acima da capacidade de pagamento do povo. O Regente convocou os irmãos Paris para pôr alguma ordem no caos. Eles recolheram todas as notas bancárias e resgataram suas diversas categorias com garantias da renda nacional, com uma perda de 16 a 95% para os que as possuíam. O público, exaurida a sua fúria, submeteu-se pacientemente a essa política que praticamente significava a bancarrota.

Deste desastre ficou algum saldo. A agricultura beneficiou-se com a alta do valor de seus produtos e a depreciação da moeda. A indústria, estimulada pelos baixos juros e altos preços, recuperou-se rapidamente; novas empresas apareceram em todos os lugares. O movimento comercial interno lucrou com a redução das taxas internas; o comércio, quando o caos acabou, retomou sua expansão além-mar. A classe média,

na qual a procura do ganho era natural e necessária, emergiu incólume e aumentada. Os financistas multiplicaram-se em número e em poder. A nobreza ganhou pagando seus débitos em moeda aviltada, mas perdeu prestígio por ter mostrado, na febre da especulação, uma concupiscência tão chocante quanto a de qualquer outra classe. A Regência continuou manchada por sua infidelidade às suas obrigações financeiras, e seu teimoso luxo em meio ao desastre geral. Um crítico anônimo queixou-se que "serão necessários séculos para se erradicar o mal pelo qual Law é responsável, por ter acostumado o povo à vida fácil e ao luxo, por havê-los tornado descontentes com sua condição, por haver aumentado o preço da comida e do trabalho manual, e por fazer todas as classes de comerciantes aspirarem a lucros exorbitantes".[30] Esse mesmo espírito comercial, porém, estimulou a economia e a inteligência da França, enquanto baixava o tom moral da sociedade francesa. Por volta de 1722, a economia francesa havia se recobrado suficientemente para permitir que o Regente voltasse, com a sua fácil consciência de governo, a seus métodos habituais de amáveis regras e generoso adultério.

IV. O REGENTE

Sua mãe alemã exortara-o a refrear sua benevolência. "É melhor ser bondoso que duro", disse-lhe ela, "porém a justiça consiste tanto em punir quanto em premiar; e é certo que aquele que não faz com que os franceses o temam em breve temerá os franceses, pois eles desprezam os que não os intimidam."[31] Filipe, modelado por Montaigne, admirava a liberdade inglesa e falava de maneira otimista sobre o fato de haver súditos que não o obedeciam cegamente, mas que eram suficientemente inteligentes para deixá-lo explicar-lhes as razões de suas leis. Ele simbolizou o espírito de seu regime abandonando Versalhes e indo viver no Palais-Royal, no coração e na agitação de Paris. Não lhe agradavam as cerimônias e a falta de privacidade da vida na corte, e relegava-as a um segundo plano. Para ter maior facilidade e mais isolamento, providenciou para que o jovem rei não vivesse em Versalhes, mas no Château de Vincennes, nos subúrbios de Paris. Longe de corromper o rapaz, como alegavam as más línguas, Filipe mostrou-lhe bondade e subserviência, de tal maneira que Luís XV preservou durante toda a sua vida uma grata lembrança do cuidado que o Regente lhe dedicara.[32]

Dois dias após o enterro de Luís XIV, Filipe ordenou a libertação de todos os prisioneiros da Bastilha, exceto aqueles que se sabia serem culpados de crimes sérios contra a sociedade. Centenas desses homens haviam sido aprisionados pelas *lettres de cachet* (ordens secretas) do antigo Rei; a maioria deles eram jansenistas acusados apenas de não-conformismo religioso; outros haviam sido encarcerados há tanto tempo que ninguém, nem mesmo eles, sabia o motivo. Um homem, preso há 35 anos, nunca fora levado a julgamento ou nunca lhe fora dita a razão de seu confinamento; solto quando já velho, sentiu-se desnorteado com a liberdade; ele não conhecia sequer uma alma em Paris e não tinha um *sou*; pediu, e lhe foi permitido, que permanecesse na Bastilha até o fim de sua vida.

O confessor do falecido rei, Michel Le Tellier, que perseguira os jansenistas, foi banido de Paris. O Regente advertiu as facções antagônicas na Igreja para que parassem

com suas disputas. Fechava os olhos aos protestantes clandestinos, e apontou alguns deles para postos administrativos. Desejou renovar o liberal Edito de Nantes, porém os jesuítas e os jansenistas uniram-se na denúncia dessa tolerância, e seu ministro Dubois, que na ocasião pescava um chapéu cardinalício, dissuadiu-o.[33] "A justiça, recusada aos protestantes pelas duas facções da Igreja, foi por eles obtida apenas por meio da filosofia."[34] O Regente era um voltairiano antes de Voltaire. Ele não tinha crença religiosa aparente; no reinado de Luís XIV lera Rabelais na igreja;[35] agora permitia que Voltaire, Fontenelle, e Montesquieu publicassem livros que apenas há alguns anos teriam sido banidos da França como perigosos para a fé cristã.

Politicamente — e mesmo quando mandou Voltaire para a Bastilha — Filipe era um governante liberal e esclarecido. Explicava suas ordens para o povo em termos tão moderados e sinceros que Michelet viu neles os arautos da Assembléia Constituinte de 1789.[36] Os cargos foram ocupados por homens capazes, sem levar em conta sua inimizade com relação ao próprio Regente; um deles, que o ameaçara de assassinato, foi feito chefe do Conselho de Finanças.[37] Filipe, por natureza um epicurista, permanecia estóico até as 5 horas da tarde; até esta hora, disse Saint-Simon, "devotava-se exclusivamente aos negócios públicos, recepção de ministros, conselhos, etc., nunca almoçando durante o dia, porém tomando chocolate entre 2 e 3 horas da tarde, quando era permitido que qualquer pessoa entrasse em sua sala... Sua familiaridade e sua boa vontade em permitir o acesso à sua pessoa agradavam extremamente ao povo, porém muitos abusavam disso".[38] "De toda a raça de Henrique IV" — isto é, de todos os Bourbons, disse Voltaire — "Filipe d'Orléans era o que mais se parecia com monarca em sua coragem, bondade de coração, franqueza, alegria, afabilidade e liberdade de acesso, com uma compreensão melhor cultivada."[39] Ele desconcertava embaixadores e conselheiros pela amplidão de seu conhecimento, pela sua inteligência penetrante, pela sabedoria de seu julgamento.[40] Porém, compartilhava da fraqueza dos filósofos — a capacidade e a disposição para ver tantos lados de um assunto que o tempo era absorvido em discussão e a ação decisiva era protelada.

Embora fosse liberal, não tolerava nenhuma redução da autoridade tradicional do rei. Quando o Parlamento, fazendo uso do privilégio de representação que o Regente lhe havia prometido, recusou-se a registrar alguns de seus decretos (isto é, a incluí-los dentre as leis reconhecidas do país), ele convocou-o (25 de agosto de 1718) para um famoso *lit de justice* — uma sessão na qual o Rei, sentado sobre um "leito" de julgamento, exercia sua soberania para exigir o registro de um edito real. Os 153 magistrados, solenes em suas vestes escarlates, caminharam até as Tulherias. O jovem Rei, seguindo as instruções de Filipe, ordenou-lhes — e eles assim o fizeram — que registrassem os decretos do Regente. Desde que o Duque e a Duquesa de Maine continuavam a se opor ao Regente tanto no Conselho quanto por meio de intrigas particulares, ele aproveitou a oportunidade para privar os bastardos reais de seu *status* como príncipes de sangue. Os duques legítimos foram restaurados em sua antiga precedência e direitos, para deleite do Duque de Saint-Simon, para quem esta foi a maior realização da Regência, e o mais nobre momento de suas *Mémoires*.

A Duquesa de Maine não aceitou a derrota. Financiava algumas das inteligências que espicaçavam o Regente com sátiras. Ele tolerava essas flechas com a paciência de São Sebastião, exceto, como veremos, as *Philippiques* e os *J'ai vu* (Eu vi), atribuídas

a Voltaire. Em dezembro de 1718, a duquesa entrou numa conspiração com Cellamare, o embaixador espanhol, com Alberoni, o *premier* espanhol, e com o Cardeal Melchior de Polignac, para derrubar o Regente e fazer de Filipe V da Espanha rei da França, com o Duque de Maine como seu primeiro-ministro. A conspiração foi descoberta, o embaixador dispensado, o duque e a duquesa mandados para prisões separadas, das quais foram libertados em 1721. O duque alegou ignorância do plano. A duquesa reassumiu sua corte e suas intrigas em Sceaux.

Em meio a esses aborrecimentos e dentro dos limites da tradição e de seu caráter, Filipe tentou algumas reformas moderadas. Construíram-se mais estradas durante seu breve período de governo do que em meio século de Luís XIV. Ele economizou milhões de francos abandonando Marly e Versalhes e mantendo uma corte numericamente modesta. Muitas das inovações de Law sobreviveram, como, por exemplo, a cobrança de impostos mais econômica e indulgente, e a dispensa dos coletores acusados de corrupção ou desperdício. Filipe pensava num imposto de renda gradual: tentou introduzi-lo na Normandia, em Paris e em La Rochelle; a idéia desapareceu com sua morte prematura. Ele fez o possível para manter a França afastada da guerra; desmobilizou milhares de soldados, e estabeleceu-os em terras não cultivadas; alojou os soldados restantes em quartéis, em vez de deixar essa obrigação para o povo. Com generosa visão, abriu gratuitamente a Universidade de Paris e a Bibliothèque Royale para todos os estudantes qualificados; o Estado pagava seu ensino.[41] Patrocinou com fundos públicos a Académie Royale des Sciences, a Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres, a Académie Royale de l'Architecture; financiou a publicação de obras eruditas; estabeleceu no Louvre uma Académie des Arts Mécaniques para promover as invenções e as artes industriais.[42] Deu pensões a artistas, literatos e sábios, forneceu-lhes aposentos nos palácios reais e gostava de conversar com esses homens sobre suas diversas atividades. Suas medidas e reformas não chegaram a frutificar inteiramente, em parte devido ao pesadelo da dívida e o colapso da revolução financeira de Law, em parte devido aos próprios defeitos físicos e morais do Regente.

É uma das mais lamentáveis tragédias na história da França que este homem, com tantas virtudes de inteligência e coração, estivesse maculado e enfraquecido pela libertinagem de sua classe e de seu tempo. Filho de um invertido sexual, educado por um clérigo libertino, cresceu quase que inteiramente livre de quaisquer restrições quanto à indulgência sexual. "Ele teria tido virtudes", disse Duclos, "se alguém pudesse tê-las sem princípios."[43] Forçado a casar-se com uma filha ilegítima de Luís XIV, e não encontrando nem amor nem conforto em sua esposa, atirou-se a uma freqüente embriaguez e a uma tal enfiada de amantes como nenhum governante jamais o fizera fora dos serralhos islâmicos. Escolhia seus amigos dentre os fanfarrões, a quem chamava *roués*, e que gastavam fortunas com os prazeres carnais e mobiliavam suas casas com arte cara e estimulantes sexuais.[44] No Palais-Royal, ou em sua *villa* em St.-Cloud, Filipe reunia seus amigos — na maior parte jovens nobres, mas também alguns ingleses cultos como lordes Stair e Stanhope — em *petits soupers* onde mulheres cultas, como Mme. du Deffand, se misturavam com atrizes, divas e amantes, provendo a inteligência masculina do estímulo feminino. Diz Saint-Simon, possivelmente com alguma dose de hipocrisia:

> Nessas reuniões passava-se em revista o caráter de todas as pessoas, ministros e favoritas, como o resto, com uma liberdade que era de uma permissividade irrefreada. As galanterias passadas e presentes da corte e da cidade, todas as velhas histórias, disputas, piadas, absurdos, eram repassadas; ninguém era poupado; o Duque d'Orléans participava como o resto. Porém muito raramente estas discussões faziam a menor impressão sobre ele. Os presentes bebiam tanto quanto podiam, inflamavam-se, diziam as coisas mais sujas sem restrições, emulavam-se em proferir irreverências; e quando eles tinham feito muito barulho e estavam bastante bêbados, iam para a cama para recomeçar o mesmo jogo no dia seguinte.[45]

O espírito irrequieto e desligado de Filipe expressava-se pelo breve espaço de tempo em que ele mantinha suas concubinas. Elas raramente reinavam mais do que um mês; porém as que tinham sido dispensadas aguardavam sua vez até que seu turno voltasse. Seus criados, mesmo seus amigos, traziam-lhe sempre novas candidatas. Mulheres de alta estirpe, como a Condessa de Parabère, aventureiras como Mme. de Tencin, cantoras e dançarinas de ópera, modelos de perfeita beleza como Mme. de Sabran (cuja "nobre postura" e o "mais belo corpo do mundo" agitaram mesmo ou virtuoso Saint-Simon), entregavam-se ao Regente por um período de realeza, ou por pensões, subsídios, jóias; e ele lhes prodigalizava presentes pagos por suas próprias rendas ou pelo enfermo Tesouro. Embora fosse descuidado, nunca permitiu que essas mulheres lhe arrancassem segredos de Estado ou discutissem assuntos de Estado; quando Mme. de Sabran tentou, ele a fez olhar-se num espelho e perguntou-lhe: "Pode alguém falar de negócios com um tão belo rosto? Eu não gostaria de fazê-lo de modo algum."[46] Seu reinado terminou pouco tempo depois.

Este mesmo modelo de promiscuidade amava sua mãe, visitava-a duas vezes por dia e submissamente suportava suas contristadas repreensões. Ele não amava sua mulher, tratava-a, porém, com atenção e cortesia, e encontrou tempo para ter com ela cinco filhos. Amava seus filhos; entristeceu-se quando sua filha mais moça recolheu-se a um convento, e não deixava passar um dia sem visitar, no Palácio de Luxemburgo, sua filha mais velha, cuja vida era um escândalo quase tão triste como a de seu pai.

O casamento desta filha de Filipe com Carlos, Duque de Berry, em breve tornou-se uma oscilação entre a guerra e a paz. Tendo-o surpreendido em braços alheios, concordou em tolerar suas infidelidades se ele aceitasse as dela; uma crônica contemporânea acrescenta que "eles se dedicavam a proteger um ao outro".[47] Neta de "Monsieur le Sodomite" e descendente de uma família bávara com loucura em seu sangue, para ela a estabiliade mental ou moral estava fora de suas possibilidades; e a consciência de seus defeitos inflamava um temperamento altivo que alarmava a todos os que entravam em sua vida. Tirava toda a vantagem que podia de sua origem, exibia-se por toda Paris como uma rainha, e mantinha no Luxemburgo uma luxuosa residência, às vezes servida por oitocentos criados.[48] Quando seu marido morreu (1714), manteve uma sucessão de amantes. Chocava a todos com sua embriaguez e libertinagem, linguagem indecente e orgulho desdenhoso; e seus acessos de piedade alternavam-se com tiradas céticas contra a religião.

Parece jamais ter amado alguém tanto quanto a seu pai, e ele ninguém tanto quanto a ela. Tinha a inteligência, a sensibilidade e a graça paternas bem como sua moral, e sua beleza na juventude rivalizava com as melhores amantes do pai. Os mexeriquei-

ros de Paris, não tendo coração e não conhecendo lei, acusavam-nos de incesto; para que não restassem dúvidas acrescentava-se que ele havia cometido incesto com suas três filhas.[49] Provavelmente alguns desses rumores eram postos em circulação pelo grupo de Mme. du Maine.[50] Saint-Simon, que conhecia bem a situação, rejeitou-os como vis crueldades; o próprio Filipe nunca se deu ao trabalho de negá-los. Sua completa falta de ciúmes dos amantes de sua filha[51] e dela com relação às amantes do pai[52] dificilmente se adequam ao caráter possessivo do amor.[53]

Apenas um homem podia afastá-la de seu pai — o Capitão Rion, de sua guarda palaciana, que a fascinou de tal maneira com sua masculinidade que ela se tornou sua escrava. Em 1719, ela fechou-se no Luxemburgo com uns poucos servidores, e deu à luz uma filha do capitão. Pouco tempo depois casou-se secretamente com ele. Pediu a seu pai que a deixasse anunciar o casamento; ele recusou; seu amor por Filipe transformou-se num louco ressentimento. Ela caiu doente, descuidou-se da própria saúde, contraiu uma febre alarmante e morreu, na idade de 24 anos, de um purgativo administrado por seu médico (21 de julho de 1719). Uma autópsia revelou algumas formações defeituosas em seu cérebro. Nenhum bispo concordou em oficiar seu funeral, e Filipe ficou humildemente agradecido quando os monges de St.-Denis permitiram que seus despojos fossem depositados nos túmulos reais de sua igreja. A mãe alegrou-se com a morte da filha; seu pai afundou-se no vácuo do poder.

V. A SOCIEDADE SOB A REGÊNCIA

O crescimento da riqueza na França entre o Edito de Nantes (1598) e sua Revogação (1685), o processo de urbanização da vida, e o declínio da crença religiosa depois das guerras religiosas e das disputas jansenistas produziram na nobreza um relaxamento moral simbolizado por Luís XIV na juventude de seu reinado. O casamento do Rei com Mme. de Maintenon (1685), sua conversão à monogamia e à moralidade, e o efeito calmante dos desastres militares compeliram a corte a mudar pelo menos sua aparência exterior; as auto-reformas do clero sustentaram, durante uma geração, o enfraquecimento da Igreja. Os livres-pensadores censuraram suas próprias publicações e os epicuristas mantiveram seus festins longe das vistas do público. Porém, quando o duro e arrependido Rei foi sucedido pelo cético, licencioso, e tolerante Regente, essas restrições desapareceram, e o ressentimento dos instintos reprimidos irrompeu numa onda de irreligião e auto-indulgência, semelhante ao levante sensual da sociedade inglesa na Inglaterra da Restauração, depois de uma geração de ascendência puritana (1642-60). A imoralidade era agora uma bandeira de liberação e sofisticação; "a libertinagem tornou-se uma espécie de etiqueta".[54]

O cristianismo estava declinando muito antes da *Encyclopédie* atacá-lo, mesmo antes de Voltaire visá-lo pela primeira vez com os dardos de sua pena. Dupuy, em 1717, queixava-se do grande número de materialistas em Paris.[55] "Hoje", disse Massillon em 1718, "a descrença é praticamente um símbolo de distinção e de glória; é um mérito que dá acesso aos grandes,... que concede aos obscuros o privilégio de desfrutar da familiaridade com o pessoal do príncipe".[56] A mãe desse príncipe, um pouco antes de sua morte, em 1722, escrevia: "Eu não acredito que haja em Paris, quer entre os eclesiásticos ou entre a gente mundana, cem pessoas que tenham uma verdadei-

ra fé cristã e realmente acreditem em nosso Salvador; e isto faz-me tremer."[57] Eram poucos os daquela geração mais jovem que pensaram em passar do catolicismo para o protestantismo; tornaram-se ateus, o que era muito mais seguro. Os Cafés Procope e Gradot, como o Temple, eram o ponto de encontro dos intelectuais descrentes.

Se a irreligião foi um fator atuante no afrouxamento moral das classes superiores, a pobreza cooperou com a natural ilegalidade dos homens na produção do caos moral nas camadas inferiores de Paris. O erudito Lacroix calculou que "os caracteres perigosos, pedintes, vagabundos, ladrões, trapaceiros de toda espécie, formam, talvez, um sexto do povo";[58] e deve-se admitir que, entre os pobres da cidade como entre os ricos, o adultério era uma espécie de tempero para o trabalho. Crimes de todos os tipos floresciam, desde batedores de carteiras em Paris, até os salteadores nas estradas. Paris tinha uma polícia organizada, mas esta não podia deter o crime, e algumas vezes se contentava com uma parte dos despojos.[59] Em 1721 o Ministério da Guerra conseguiu, por fim, prender Cartouche, o Jack Sheppard da França, e arrebanhou 500 membros de sua quadrilha, que tornara as estradas inseguras mesmo para os reis. Unicamente os camponeses e a classe média mantinham a estabilidade moral da vida francesa.

Mas entre os nobres de Paris, a pequena nobreza flutuante da cidade, os que se dedicavam à literatura e à arte, no meio financeiro e entre os *abbés commendataires*, os preceitos morais pareciam ter sido inteiramente esquecidos, e o cristianismo só era lembrado durante uma hora social no domingo. O duplo padrão, que havia tentado proteger a sucessão da propriedade fazendo da infidelidade da esposa ofensa muito mais grave que a do marido, era abandonado quando a esposa ia para Paris ou para Versalhes; lá a mulher que dedicasse seus favores somente a seu marido era considerada atrasada; lá as mulheres rivalizavam com os homens em fazer e desfazer relações. O casamento era aceito para preservar a família, suas posses e seu nome; mas além dessas funções nenhuma outra fidelidade era exigida pela moral da época e das classes, quer do homem, quer da mulher.[60] Na Idade Média acreditava-se que o casamento levasse ao amor; agora o casamento raramente levava ao amor e menos ainda o amor ao casamento; e mesmo no adultério havia pouca pretensão de amor. Tanto em um quanto em outro, um casal fiel brilhava como uma bela exceção nesta multidão caleidoscópica: o Duque e a Duquesa de Saint-Simon, o Conde e a Condessa de Toulouse, M. e Mme. de Luynes, M. e Mme. de Pontchartrain, M. e Mme. de Belle-Isle. Muitas esposas imprudentes graduavam-se em avós submissas e exemplares. Algumas, com seus encantos esgotados pela circulação, retiravam-se para confortáveis conventos e distribuíam caridade e sabedoria.

Uma das mulheres mais ativas da Regência foi Claudine Alexandrine de Tencin. Ela abandonou um convento de freiras com a idade de 32 anos para se lançar numa louca progressão de ligações. Tinha desculpas: seu pai era um galanteador bem-sucedido ao mesmo tempo que presidia o Parlamento de Grenoble; sua mãe era uma *coquette* leviana; e Claudine estava consciente de que sua beleza ansiava por ser vendida. Sua irmã mais velha, Mme. de Grolée, era apenas menos promíscua; em seu leito de morte, aos 87 anos, ela explicava: "Eu era jovem, eu era bonita; os homens me diziam isso e eu acreditava neles; adivinhem o resto."[61] O irmão mais velho de Claudine, Pierre, ordenou-se sacerdote e abriu seu caminho, utilizando-se de muitas mulheres, até um chapéu cardinalício e o arcebispado de Lyon. Para não ter que oferecer um

dote a Claudine, seu pai fê-la entrar num convento em Montfleury. Ali ela sofreu o martírio de uma piedade relutante durante 16 anos. Em 1713, aos 32 anos de idade, ela fugiu e escondeu-se no quarto do Chevalier Destouches, um oficial de artilharia; com a ajuda de quem tornou-se (1717) mãe do filósofo d'Alembert. Sem prever a *Encyclopédie* nesta criança, abandonou-a nos degraus da Igreja de St.-Jean-le-Rond, em Paris. Desta ligação ela passou para Matthew Prior e Lorde Bolingbroke e Marc René de Voyer d'Argenson, e então atirou-se — segundo consta, depois de haver posado nua para uma estátua[62] — nos braços do próprio Regente. Sua parada aí foi breve; ela tentou converter suas carícias num benefício para seu amado irmão; Filipe replicou que não gostava de garotas que conversavam sobre negócios sob lençóis;[63] e ordenou que suas portas fossem fechadas para ela. Ela recuperou-se e conquistou Dubois. Tornaremos a encontrá-la novamente.

No meio desse fluxo moral algumas mulheres de Paris continuaram a cultivar a característica virtude francesa de reunir em seus *salons* títulos, intelectos e beleza. A sociedade mais polida da capital reunia-se no esplendor arquitetônico do Hôtel de Sully; por ali passavam estadistas, financistas, poetas — Fontenelle nos seus silenciosos 60 anos, Voltaire nos seus impetuosos 20. Um grupo mais frívolo reunia-se no Hôtel de Bouillon, imortalizado por Lesage num momento de ira: convidado a ler sua peça *Turcaret* e tendo chegado tarde, foi rudemente reprovado pela duquesa: "Vós fizeste-nos perder uma hora"; ele replicou: "Eu vos farei ganhar duas vezes este tempo", e deixou a casa.[64] Nós já nos referimos ao *salon* de Mme. du Maine, em Sceaux. Marguerite Jeanne Cordier du Launay, que viria a ser a Baronesa de Staal, servia à duquesa como dama de companhia, e escreveu brilhantes *Mémoires* (publicadas em 1755), descrevendo as comédias, as idéias extravagantes, as *fêtes-de-nuit* e as mascaradas que deixavam pouco espaço para a conversação entre *les divertissements de Sceaux.*

Mas a conversação dominava o *salon* que Anne Thérèse de Courcelles, Marquesa de Lambert, mantinha no Hôtel de Nevers (hoje, Bibliothèque Nationale). Rica, porém austera, ela perseverou, durante a luxuriosa Regência, nas sóbrias e cerimoniosas maneiras dos anos de declínio de Luís XIV. Não encorajava os jogos de cartas, o xadrez, nem mesmo a música; era toda pelo intelecto. Da mesma forma que a Marquesa de Châtelet, se interessava por ciência e filosofia, e às vezes (diz Voltaire) falava de coisas de que não entendia; mas tinha uma bela cabeça e um título, o que excitava qualquer metafísico. Todas as terças-feiras ela recebia cientistas e aristocratas; todas as quartas-feiras, escritores, artistas e eruditos, incluindo Fontenelle, Montesquieu e Marivaux. Em suas reuniões os sábios proferiam conferências, os autores liam seus livros e, assim, lá se formavam reputações literárias; daquele *bureau d'esprit* ou ministério da inteligência, esta generosa e ambiciosa anfitriã lançou uma vintena de campanhas bem-sucedidas para colocar seus *protégés* na Academia Francesa. Ela foi uma das centenas de mulheres graciosas, cultas e civilizadas que fazem da história da França a mais fascinante história do mundo.

VI. WATTEAU E AS ARTES

A revolução na arte refletia a mudança na política e na moral. Depois do colapso da política imperialista de Luís XIV na Guerra da Sucessão Espanhola (1702-13), o

espírito da França voltou-se do sangue derramado pela glória para os prazeres da paz. O espírito da época não sentia necessidade de novas igrejas, ou de utilizar mais as mansões urbanas como o Hôtel Matignon e o Palais-Bourbon (1721-22). Com exceção de tais imensidões arquitetônicas, as residências e os cômodos tornaram-se agora menores, mas sua decoração era mais delicada e fina. O barroco começou a transformar-se em rococó*: isto é, o estilo de formas irregulares e abundantes ornamentos transformou-se numa elegância quase quebradiça, dirigindo-se para uma brincalhona e incalculável fantasia. O encanto de um acabamento delicado de cores brilhantes e surpreendentes evoluções do desenho tornou-se a marca do *style Régence*. As ordens clássicas desapareceram sob a alegria de curvas caprichosas, as quinas foram escondidas e as molduras foram profusamente esculpidas. A escultura abandonou a grandeza olímpica de Versalhes por formas menores, de movimento gracioso e de apelo emocional. Evitaram-se os ângulos e as linhas retas no mobiliário, pensando-se mais no conforto do que na dignidade. Surgiu nesta época a *siège à deux*, a cadeira de braços construída para duas pessoas, projetada para amigos e amantes que se ressentiam do patos da distância. Charles Cressent, marceneiro-chefe do Regente, criou o estilo Regência com cadeiras, mesas, escrivaninhas e cômodas, brilhantes, com madrepérola marchetada, e alegres em sua graça artificial.

O próprio Filipe, em sua pessoa, maneiras, e gostos, simbolizava a transição para o rococó. Quando transferiu o governo de Versalhes para Paris, fez a arte descer da clássica sobriedade de Luís XIV para o espírito mais leve da capital, e orientou a riqueza da burguesia para o patrocínio da arte. Foi um patrono *ex-officio* e *par excellence*; sendo ele mesmo senhor de grande fortuna, pagava generosamente. Seu gosto não se dirigia para a grandeza ou manifestações pesadas, nem para os tradicionais temas pictóricos da religião, legenda ou história, mas para obras-primas menores de perfeito artesanato, verdadeiras tentações para os dedos e regalos para os olhos, como escrínios adornados por jóias, vasos de prata, sopeiras douradas, *chinoiseries* fantasiosas, e pinturas de deliciosas mulheres vestidas ao natural por Rubens ou Ticiano, ou flutuando nas esplêndidas vestes de Veronese. Sua coleção de arte no Palais-Royal estava aberta a todos os visitantes dignos de confiança; ela teria rivalizado com qualquer outra coleção, não fosse por suas amantes, que pediam e recebiam peças a ela pertencentes. Os artistas vinham a seus salões para estudar e copiar, e Filipe ia a seus estúdios para observar e aprender. A Charles Antoine Coypel, seu *premier peintre*, ele falava com característica cortesia e modéstia: "Estou feliz e orgulhoso, *Monsieur*, de receber vossas recomendações e de poder desfrutar de vossas lições."[65] Ele teria sido um homem altamente civilizado se não sofresse de tanta sede e de um apreço tão incontrolável pela beleza.

O caráter da época expressou-se mais claramente na pintura. Liberados pelo Regente e por seus novos patronos, artistas como Watteau, Pater, Lancret e Lemoyne deixaram de lado as regras que Le Brun estabelecera na Académie Royale des Beaux-Arts. Atenderam de boa vontade aos pedidos de pinturas que refletissem o apetite do Regente pela beleza e pelo prazer, a graça vivaz das mulheres da Regência, as cores quentes

* Termo derivado provavelmente de *rocaille*, usado na França no século XVII na construção ou decoração de grutas com pedras e conchas.

do mobiliário e tapeçaria da Regência, as alegres festas no Bois de Boulogne, os jogos e mascaradas na corte de Sceaux, a fluida moral dos atores, das atrizes, das primadonas e das dançarinas. A mitologia pagã substituiu as severas histórias de sombrios santos; figuras estranhas da China, da Turquia, da Pérsia, ou da Índia levaram a mente liberada a vagar livremente através de sonhos exóticos; pastorais idílicas suplantaram "histórias" heróicas; os retratos dos compradores substituíram os feitos dos reis.

Alguns pintores já famosos na época de Luís XIV continuaram a fazer sucesso na Regência. Antoine Coypel, depois de decorar Versalhes no estilo próprio da velha corte, pintou no Palais-Royal senhoras em sedutor *négligé*. Nicolas de Largillière, que já tinha 59 anos quando o Grand Monarque morreu, continuou a trabalhar por mais 30 anos; pode-se vê-lo exposto, orgulhoso e de peruca, com sua esposa e filha, no inexaurível Louvre. Alexandre François Desportes, que morreu com 82 anos, em 1743, pintava agora amplas paisagens, como a *Paysage d'Île de France*, no Musée de Compiègne. François Lemoyne, que se matou aos 49 anos (1737), decorou piamente a Igreja de St.-Sulpice, depois aqueceu o Salon d'Hercule em Versalhes com voluptuosas formas que seriam herdadas por Boucher. E Claude Gillot, desenhista de cenários e roupas para o palco, gravador de paisagens e quadros teatrais, introduziu aquele estilo de *fêtes champêtres* que associamos a seu pupilo Antoine Watteau.

Antoine era flamengo, filho de um oleiro de Valenciennes (1684). As influências flamengas foram as que primeiro o moldaram — as pinturas de Rubens, Ostade, e Teniers, e as lições de um pintor local, Jacques Gérin. Quando Gérin morreu (1702), Watteau seguiu para Paris sem nenhum vintém. Ganhou seu pão como assistente de um pintor de cenários, depois trabalhando numa fábrica que produzia pequenos retratos e quadros religiosos por atacado. Seu salário era de três francos por semana e mais a quantidade de comida suficiente para mantê-lo vivo e deixá-lo contrair uma tuberculose. Uma outra febre o queimava — a febre de grandeza e fama. Dedicava suas tardes e seus feriados ao desenho de pessoas e cenas naturais. Um desses esboços atraiu os olhos e o agrado de Gillot, que estava pintando painéis para a Comédie-Italienne; convidou Watteau para juntar-se a ele. Antoine aceitou e apaixonou-se pelos atores; pintou episódios de suas vidas febris, seus amores descuidadamente variados, seus jogos e piqueniques, seu pânico volúvel quando Mme. de Maintenon, ofendida por sua sátira, restringiu-os à pantomima. Watteau capturou o patos de sua instabilidade, as expressões cômicas de seus rostos, as dobras de suas estranhas vestimentas; e deu a essas pinturas uma textura cintilante que pode ter despertado algum ciúme em Gillot. De qualquer forma, mestre e pupilo discutiram e se separaram, e Antoine mudou-se para o estúdio de Claude Audran no Luxemburgo. Ali, com reverência, ele estudou Rubens na sua apoteose pictórica de Maria de Médicis; e nos jardins encontrou vistas de árvores e de nuvens que atraíram seu lápis ou pincel.

Corriam os amargos tempos em que os rapazes franceses estavam sendo despachados para um outro campo de batalha, na longa Guerra da Sucessão Espanhola. Sua imolação era devidamente prefaciada por paradas patrióticas e adeuses patéticos; Watteau descreveu-as, em *A Partida das Tropas*, com tal delicadeza de sentimento e técnica que Audran, por sua vez, ficou alarmado ao ver-se superado. Com esperança de vencer o Prix de Rome, Antoine entrou na competição patrocinada pela Académie Royale de Peinture et de Sculpture, em 1709; ele conquistou apenas o 2º prêmio,

porém a Academia admitiu-o como membro em 1712. Depois de muitos trabalhos menores, atingiu seu apogeu com *O Embarque para Cythera* (1717), hoje um dos mais importantes tesouros do Louvre. Toda Paris aplaudiu; o Regente, deliciado, fê-lo pintor oficial do rei, e a Duquesa de Berry comissionou-o para decorar o seu Château La Muette. Ele trabalhava febrilmente, como se soubesse que tinha apenas mais quatro anos de vida. Antoine Crozat, que rivalizava com o próprio Filipe como patrono de arte, ofereceu a Watteau casa e comida no seu confortável *hôtel*; lá, o rejuvenescido Antoine estudou a mais bela coleção jamais reunida por um cidadão. Pintou para Crozat quatro painéis decorativos, *As Estações*. Insatisfeito com o luxo, transferiu-se de um lugar para outro, indo até mesmo para Londres (1719); mas a poeira do carvão e o *fog* fizeram-no voltar a Paris, onde ele viveu por algum tempo com o negociante de arte Gersaint. Para ele Antoine pintou, em oito manhãs, dois lados de uma tabuleta mostrando parisienses elegantes examinando pinturas numa loja; no descuidado realismo das delicadas dobras de uma veste de mulher brilha a suave luz característica de Watteau. Sua tosse de tuberculoso tornava-se cada dia pior. Na esperança de que o ar do campo o ajudasse, alugou uma casa em Nogent, próximo a Vincennes. Ali, nos braços de Gersaint e da Igreja, morreu, em 18 de julho de 1721, com 37 anos de idade.

Sua longa doença afetou seu caráter e sua arte. Magro e enfermo, nervoso e acanhado, cansando-se facilmente, raramente sorrindo e raramente alegre, manteve sua tristeza fora de sua arte e pintou a vida como seu desejo a via — um panorama de atores alegres e flexíveis mulheres, uma ode à ansiosa alegria. Frágil demais para a sensualidade, manteve, em meio à licenciosidade da Regência, uma decência moral que se refletia na serenidade de seu trabalho. Pintou alguns nus, mas que não tinham nenhuma atração carnal; além disso, suas mulheres usavam vestidos radiantes e andavam nas pontas dos pés através dos vestíbulos do amor. Seu pincel flutuava entre as vicissitudes dos atores, os rituais da corte e o caleidoscópio do céu. Ele vestiu *O Indiferente*[66] com o traje mais caro, mais rendado que podia imaginar. Pintou *Os Comediantes Franceses*[67] numa cena dramática, e pegou o ator italiano Giuseppe Baletti como *Gilles*, o palhaço,[68] num estudo em marrom, com pantalonas brancas. Surpreendeu *Um Tocador de Guitarra*[69] numa atitude de amorosa melancolia, e viu *Uma Festa Musical*[70] encantada por um alaúde. Ele situava suas figuras sobre cenários fantasiosos, com fontes alegres, árvores agitadas e nuvens fugidias, colocando aqui e ali, como a lembrar Poussin, uma estátua pagã, como em *La Fête d'Amour*[71] ou *Les Champs-Élysées*.[72] Watteau amava as mulheres a uma tímida distância, com todo o anseio de alguém fraco demais para cortejá-las; e não se comovia tanto com suas agradáveis curvas como com o brilho de seus cabelos e a sinuosa queda de suas roupagens. Em seus trajes jogava toda a magia de suas cores, como se soubesse que por tal modo de vestir, a mulher havia se tornado o mistério gerador, ao lado dos homens, de metade da inteligência, da poesia e da adoração do mundo.

Foi dessa maneira que transportou seu espírito para seu mais famoso quadro, *O Embarque para Cythera*, no qual graciosas mulheres, sucumbindo à agitação masculina, embarcam com seus cortesãos para a ilha, onde Vênus, segundo se dizia, tinha um templo e onde emergira do mar gotejante de beleza. Neste quadro os homens quase superam as mulheres no esplendor de suas roupas; porém, o que encantou a

Academia foi a grandeza das árvores que sobressaem no quadro e o cume nevado da ilha distante, tingido pelo sol e pelas nuvens que o tocam. Watteau amava tanto este tema sutil que ele o pintou em três variações. E Paris correspondeu ao artista quando o escolheu para portar as cores da Regência, para celebrar os prazeres da vida num regime que morreria tão logo houvesse dissipado sua juventude. Ele tornou-se, por título oficial, o *peintre des fêtes galantes*, o pintor dos amantes urbanos que faziam piqueniques pastorais numa região tranqüila fora da cidade, misturando Eros e Pan na única religião daquela época. Um sopro de melancolia passa por sobre essas cenas aparentemente descuidadas; aquelas dóceis sílfides não podiam ser tão ternas se elas não tivessem conhecido algum sofrimento, ou se não pudessem imaginar a brevidade de sua adoração. Esta é a qualidade de Watteau — o delicado registro de momentos perfeitos que devem passar.

Ele morreu jovem demais para saborear sua fama. Depois de sua morte alguns *connoisseurs* descobriram seus desenhos, e alguns os preferiram às suas pinturas, pois neles o *crayon* ou o lápis tinham atingido uma delicadeza de detalhes nas mãos e nos cabelos, uma sutileza de nuance nos olhos, na pose e no movimento do leque jamais revelados antes nas telas a óleo.[73] As mulheres de Paris tornaram-se particularmente enamoradas de si mesmas quando vistas segundo a perspectiva do artista morto; o *beau monde* vestia-se *à la* Watteau, caminhava ou movia-se com indolência *à la* Watteau, enfeitava seus *boudoirs* e *salons* como estes tinham aparecido nas formas e cores do artista. O *style Watteau* conquistou o desenho de móveis nos motivos rurais da decoração e nos graciosos arabescos do rococó. Artistas como Lancret e Pater assumiram a especialidade de Watteau e pintaram *fêtes champêtres, conversations galantes*, festas musicais no parque, danças no gramado, declaração de amor eterno. Metade da pintura na França durante os próximos 100 anos tornou-se uma lembrança de Watteau. Sua influência continuou desde Boucher a Fragonard, Delacroix, Renoir, e os impressionistas encontraram em sua técnica sugestivas antecipações de suas teorias sobre a luz, a sombra e o ambiente. Ele foi, segundo os fascinados Goncourts, "o grande poeta do século XVIII".[74]

VII. AUTORES

Sob a moral flexível e a tolerância da Regência, a literatura prosperou e a heresia encontrou uma base que jamais perdeu. Os teatros e a ópera recuperaram-se das censuras do falecido Rei e de Mme. de Maintenon; Filipe, ou alguns membros de sua casa, ia à Opéra, à Opéra-Comique, ao Théâtre-Français ou ao Théâtre des Italiens quase todas as noites. O Théâtre-Français, embora preservando Corneille, Racine e Molière, abria seu palco a novas peças como o *Oedipe*, de Voltaire, em que se ouviu a voz de uma época nova e rebelde.

Com exceção de Voltaire, os maiores escritores desse período eram conservadores que se haviam moldado sob o Grand Monarque. Alain René Lesage, nascido em 1668, pertencia em espírito e em estilo ao século XVII, embora tenha vivido até 1747. Educado pelos jesuítas em Vannes, foi para Paris e estudou direito — sua amante pagava-lhe as despesas de ensino.[75] Depois de servir no escritório de um coletor de impos-

tos o tempo suficiente para fazê-lo odiar os financistas, ele decidiu sustentar sua esposa e filhos escrevendo livros; teria morrido de fome se um bondoso *abbé* não lhe tivesse dado uma pensão de 600 libras francesas por ano. Traduziu algumas peças do espanhol assim como a continuação do *Dom Quixote* de Avellaneda. Inspirado no *El diablo cojuelo (O Diabo Coxo)* de Vélez de Guevara, acertou a mão com *Le Diable boiteux* (1707), no qual descrevia como um demônio travesso, Asmodeus, empoleirado num pináculo de Paris, levantava os telhados à vontade com sua varinha mágica, e revelava a seu amigo as vidas particulares e os amores clandestinos dos insuspeitos moradores. O resultado foi uma hilariante revelação dos sórdidos esquemas, hipocrisias, vícios e artifícios da humanidade. Uma senhora, surpreendida por seu marido na cama com o criado, resolve uma dúzia de problemas de uma vez gritando que estava sendo violada; o marido mata o criado, a senhora salva tanto sua vida quanto sua virtude, pois homens mortos não contam histórias. Praticamente todo mundo correu para comprar ou tomar o livro emprestado, deliciados de verem as *outras* pessoas expostas; "dois senhores da corte", disse o *Journal de Verdun* de dezembro de 1707, "lutaram, com a espada na mão, na loja de Barbin, para obterem o último exemplar da segunda edição".[76] Sainte-Beuve julgou quase uma síntese da época a observação de Asmodeus sobre um demônio-irmão com o qual ele havia discutido: "Nós nos abraçamos e desde então tornamo-nos inimigos mortais."[77]

Dois anos mais tarde, Lesage alcançou quase o mesmo plano que Molière atingira, escrevendo uma comédia que satirizava os financistas. Alguns desses, recebendo informações adiantadas sobre *Turcaret*, tentaram impedir sua representação; corre uma história, provavelmente legendária, que os descreve oferecendo ao autor 100 mil francos para retirar a peça;[78] o Delfim, filho de Luís XIV, ordenou que ela fosse encenada. Turcaret é um fornecedor-mercador-agiota que vive no luxo em meio à miséria da guerra. É generoso apenas para com sua amante, que o sangra tão ativamente quanto ele sangra o povo. "Eu me maravilho com o curso da vida humana", diz o criado Frontin, "nós depenamos uma *coquette*; a *coquette* devora um homem de negócios; o homem de negócios pilha os outros; e tudo isso faz a mais divertida cadeia de patifarias imagináveis."[79]

Talvez a sátira aqui não seja justa e tenha laivos de vingança. Lesage foi bem-sucedido na descrição de um caráter muito mais complexo, e com maior objetividade, na mais famosa novela francesa do século XVIII. Seguindo de novo os modelos espanhóis, *As Aventuras de Gil Blas de Santillane* desenvolvem-se num estilo picaresco através de um mundo de banditismo, bebedeiras, raptos, seduções e política, no qual a esperteza é a suprema virtude, e o sucesso tudo perdoa. Gil começa como um jovem inocente, terno em seus ideais, amoroso em relação à humanidade, porém crédulo, tagarela e vaidoso. Ele é capturado por ladrões, junta-se a eles, aprende suas artes e modos de viver e, assim graduado, vai para a corte espanhola e serve o Duque de Lerma como ajudante e alcoviteiro. "Antes de eu chegar à corte minha natureza era compassiva e caridosa; mas ali, a ternura de coração é uma delicadeza fora de moda, e o meu coração tornou-se mais duro do que uma pedra. Eis uma admirável escola para se corrigirem as românticas sensibilidades da amizade."[80] Ele vira as costas a seus pais e recusa-se a ajudá-los. Sua sorte falha, ele é preso e resolve reformar-se; libertado, retira-se para o campo, casa-se e tenta ser um bom cidadão. Achando tal vida um intolerável aborrecimento, volta para a corte e para seu código. É feito cavaleiro, casa-se de novo

e é surpreendido pela virtude de sua esposa e pela sua felicidade com os filhos, de quem "eu devotamente acredito ser o pai".[81]

Gil Blas tornou-se a novela favorita dos leitores franceses até que *Os Miseráveis* (1862), de Hugo, desafiou seu tamanho e supremacia. Lesage gostava tanto de seu livro que o estendeu por 20 anos de sua vida. Os dois primeiros volumes apareceram em 1715, o terceiro em 1724, o quarto em 1735; e, da mesma forma que o *Dom Quixote* de Cervantes, o último era tão bom quanto o primeiro. Financiou sua velhice escrevendo pequenas comédias para o popular Théâtre de la Foire (Teatro da Feira); e, em 1738, publicou uma outra novela, *O Bacharel de Salamanca*, recheando o livro com plágios não reconhecidos, como era hábito na época. Tornara-se quase surdo aos 40 anos, mas podia ouvir com uma correta acústica; homem de sorte, que podia fechar os seus ouvidos à vontade, como fechamos nossos olhos. Próximo do fim da vida, perdeu o uso das suas faculdades, "exceto no meio do dia", de tal forma que, diziam seus amigos, "sua mente parece levantar-se e deitar-se com o sol".[82] Ele morreu em 1747, aos 80 anos de idade.

O *Gil Blas* de Lesage encontra hoje menos leitores que as *Mémoires* de Louis de Rouvroy, Duque de Saint-Simon. Atualmente ninguém ama o duque porque a ele faltava a habilidade do homem modesto em esconder sua vaidade. Ele nunca se esquecia de que era um dos *ducs et pairs* de França, precedido em grandeza somente pela própria família real; nunca perdoou Luís XIV por ter preferido a competência burguesa à nobre mediocridade na administração do governo, nem por ter posto os bastardos reais à frente dos "duques e pares", no ritual da corte e na linha de sucessão ao trono. A 1° de setembro de 1715 ele nos diz:

> Eu soube da morte do Rei ao acordar. Imediatamente depois fui apresentar os meus cumprimentos ao novo monarca... Dali, eu fui ao M. le Duc d'Orléans; lembrei-lhe então de uma promessa que ele me fizera: permitiria que os duques mantivessem seus chapéus na cabeça quando seus votos fossem pedidos.[83]

Amava sinceramente o Regente, servia-o no Conselho de Estado, recomendava-lhe moderação com relação às suas amantes, e confortava-o em suas aflições e derrotas. Testemunha ocular dos acontecimentos durante 50 anos, começou a registrá-los em 1694 — do ponto de vista de sua classe — desde o seu próprio nascimento, em 1675, até a morte do Regente, em 1723. Ele mesmo viveu até 1755, chegando a uma época desagradável. A Marquesa de Créqui define-o como "um velho corvo doente, queimando de inveja e devorado pela vaidade".[84] Mas ela também estava escrevendo memórias, e não podia suportar a obstinação de Saint-Simon em continuar vivo.

O gárrulo duque, sempre cheio de preconceitos, era muitas vezes injusto em seus julgamentos, ocasionalmente descuidado na cronologia,[85] algumas vezes conscienciosamente incorreto em seu relato;[86] ignorava tudo, menos a política, e se perdia, de vez em quando, em fofocas inúteis sobre a aristocracia; seus 20 volumes, porém, são um detalhado e precioso registro feito por um olho observador e penetrante e uma pena fluente; eles nos possibilitam ver Mme. de Maintenon, Fénelon, Filipe d'Orléans e Saint-Simon tão nitidamente quanto Bourrienne nos permite ver Napoleão. Para dar liberdade a seus preconceitos, tentou manter suas memórias em segredo, e proibiu sua publicação por um século depois de sua morte. Nenhuma delas foi im-

pressa até 1781, muitas não antes de 1830. Dentre todas as memórias que iluminam a história da França esta é uma que não tem rival.

VIII. O INCRÍVEL CARDEAL

Se formos dar crédito a Saint-Simon, as mais inspiradoras máximas de nossa juventude foram contrariadas pela carreira de Guillaume Dubois. Ele teve todos os vícios e todo o sucesso, exceto o *succès d'estime*. Ouçamos de novo Saint-Simon sobre seu colega conselheiro:

> Sua inteligência era do tipo mais ordinário; seu conhecimento o mais banal; sua capacidade, nula; sua aparência, a de um furão, de um pedante; sua conversação, desagradável, fragmentada, sempre incerta; sua falsidade estava inscrita em sua fisionomia... Nada era sagrado para ele... Exibia um declarado desprezo pela fé, pelas promessas, pela honra, pela probidade, pela verdade; sentia prazer em rir de todas essas coisas; era ao mesmo tempo voluptuoso e ambicioso... Com tudo isto ele era simplório, pegajoso, acomodatício, um bajulador, um falso admirador, assumindo todas as formas com a maior facilidade... Seu julgamento... era involuntariamente torto... Com tais defeitos é surpreendente que o único homem que ele foi capaz de seduzir tenha sido M. le Duc d'Orléans, que possuía bastante inteligência, uma mente tão bem-equilibrada e uma percepção de caráter tão clara e rápida[87]

— tal acidez poderia ser atribuída à perspicácia do seu ciúme. Entretanto, devemos confessar que Duclos concorda com Saint-Simon.[88]

Dubois estava no seu sexagésimo ano quando a Regência lhe deu o poder. Estava um tanto dilapidado, tendo sobrevivido a diversas doenças venéreas,[89] porém foi capaz de segurar Mme. de Tencin quando ela caiu dos braços de Filipe. De qualquer maneira, deve ter tido alguma acuidade intelectual, porque administrou razoavelmente bem os negócios estrangeiros. Recebeu uma grande propina da Inglaterra para fazer o que julgava que seria bom para a França. Os *whigs* na Inglaterra e o Imperador Carlos VI da Áustria estavam tramando repudiar o Tratado de Utrecht e recomeçar a guerra contra a França. Filipe V, não satisfeito com o trono da Espanha, desejava ansiosamente tornar-se o rei da França, e pensava que uma *entente* com a Inglaterra abriria seu caminho. Se a Inglaterra, a Espanha, a Áustria, e os Países Baixos austríacos ("a Bélgica") se unissem numa outra Grande Aliança, a França retornaria ao seu antigo isolamento e todas as políticas e vitórias de Richelieu e Luís XIV seriam anuladas. Para evitar tal união, Dubois e Filipe assinaram um acordo com a Inglaterra e as Províncias Unidas ("Holanda") a 4 de janeiro de 1717. Isto foi um benefício para a França, para o equilíbrio de poder na Europa e para a Inglaterra; porque se a França e a Espanha viessem a ficar sob uma única coroa, suas frotas combinadas desafiariam o controle inglês dos mares. Foi também uma dádiva para a nova e insegura monarquia hanoveriana na Inglaterra, uma vez que a França estava agora comprometida a não mais ajudar os Stuart que tinham pretensão ao trono da Inglaterra.

O governo espanhol fora enganado e não estava satisfeito. Seu ministro governante, Alberoni, juntou-se à trama de Cellamare e da Duquesa de Maine para derrubar o Regente e fazer de Filipe V o rei da França. Dubois descobriu a conspiração e per-

suadiu o relutante Filipe a seguir a Inglaterra na declaração de guerra à Espanha (1718). O Tratado de Haia (1720) pôs fim a este conflito. Para consolidar a paz, Dubois arranjou o casamento da filha de Filipe da Espanha com Luís XV, e das filhas de Filipe d'Orléans com os filhos de Filipe da Espanha. Os casamentos foram contratados na ilha de Bidassoa, na fronteira, a 9 de janeiro de 1722, e foram celebrados com um auto-de-fé.[90] Como a Infanta Maria Ana Vitória tivesse apenas três anos de idade, levaria algum tempo até que Luís XV pudesse extorquir dela um herdeiro para o trono; e se nesse ínterim o jovem Rei morresse, o Regente tornar-se-ia Rei da França e Dubois seria feito seu ministro perpétuo.

Dubois subiu com sutileza, passo a passo. Em 1720, foi feito arcebispo de Cambrai; por um capricho da história, um rei protestante, Jorge I, foi quem pediu ao cético Regente que persuadisse o Papa a dar a Dubois este famoso arcebispado, recentemente enobrecido por Fénelon; e os bispos da França, incluindo o quase santo Massillon, aderiram às cerimônias para conferir esta dignidade a um homem que muitos franceses consideravam como uma síntese do pecado. Dubois sentia-se inadequadamente recompensado por seus serviços à França. Usou o dinheiro francês para promover ao papado um candidato que lhe facilitasse o acesso a um chapéu cardinalício. Inocêncio XIII manteve tristemente sua promessa, e o arcebispo tornou-se o Cardeal Dubois (16 de julho de 1721). Um ano mais tarde, foi feito primeiro-ministro do reino, com um salário de 100 mil libras francesas. Como ele tivesse uma renda de 120 mil libras francesas de seu arcebispado, e 204 mil de sete abadias, e 100 mil como superintendente dos correios, e uma pensão inglesa estimada por Saint-Simon em 960 mil libras francesas, Dubois tinha agora uma renda anual de 1 milhão e 500 mil libras francesas.[91] Sua única preocupação era que sua esposa, ainda viva, pudesse recusar seus subornos, revelar sua existência, e invalidar suas dignidades eclesiásticas.[92]

O tempo acabou por alcançá-lo. A 5 de fevereiro de 1723, Luís XV tornou-se maior, e a Regência terminou. Ainda com 13 anos, o Rei, apreciando a vida em Versalhes, pediu a Filipe que continuasse a governar o reino; Dubois permaneceu como principal auxiliar de Filipe. Mas a 1º de agosto a vesícula do Cardeal estourou e, subitamente, recheado de libras francesas, morreu. Filipe assumiu a administração; destarte, seu tempo também se esgotara. Empanturrado de mulheres, entorpecido pela bebida, perdendo a visão e até mesmo suas boas maneiras, suportou, em estado de semi-inconsciência, a ignomínia de um regime que começara com uma boa vontade quase que universal e estava terminando em degradação pública e desprezo popular. Os médicos alertaram-no de que seu modo de vida o estava matando. Ele não deu importância a isso. Bebera o vinho da vida em grandes goles até esvaziar a taça. Morreu de um ataque apoplético a 2 de dezembro de 1723, caindo nos braços de sua amante da ocasião. Estava com 49 anos de idade.

Filipe d'Orléans não nos impressiona por ser um homem mau, a despeito da escala de seus pecados. Ele tinha mais os vícios da carne do que os vícios da alma; era um gastador, um bêbado e um libertino, mas não era egoísta, cruel ou mesquinho. Era misericordioso, bravo e bom. Ganhou um reino numa aposta e jogou-o fora despreocupada e generosamente. Sua riqueza deu-lhe todas as oportunidades; seu poder não lhe ofereceu nenhuma disciplina. É uma triste visão — um homem de inteligência brilhante, de idéias liberais, lutando para reparar o mal causado à França pela intole-

rância do Grande Rei, deixando que seus nobres propósitos submergissem numa intoxicação sem sentido e perdendo o amor num redemoinho de libertinagem.

Moralmente, a Regência foi o mais vergonhoso período da história da França. A religião, benéfica nas vilas, degradou-se no alto por ter ungido homens como Dubois e Tencin com altas honras, perdendo assim o respeito das inteligências emancipadas. O pensamento francês gozou de relativa liberdade, mas não a usou tanto para disseminar uma inteligência humana e tolerante quanto para liberar os instintos humanos do controle social necessário à civilização; o ceticismo esqueceu Epicuro e tornou-se epicurista. O governo era corrupto, mas preservou a paz por tempo suficiente para que a França pudesse se recobrar de um reinado de grandeza e de guerra que a devastara. O "Système" de Law terminou em bancarrota, porém deu um poderoso estímulo à economia francesa. Aqueles oito anos assistiram à disseminação da educação livre e a liberação da arte e da literatura da tutela e do domínio reais; foram os anos de *O Embarque para Cythera*, de *Gil Blas*, de *Oedipe*, e das *Cartas Persas de Montesquieu*. A Regência mandou Voltaire para a Bastilha, mas deu-lhe uma liberdade e uma tolerância que ele jamais voltaria a conhecer na França, mesmo na hora de seu triunfo e de sua morte.

IX. VOLTAIRE E A BASTILHA: 1715-26

Uma passagem característica em Saint-Simon descreve um jovem arrogante que fez muito barulho durante a Regência:

> Arouet, filho de um notário que foi empregado de meu pai e, depois, meu próprio empregado até a morte, foi exilado... para Tulle recentemente (1716), por causa de alguns versos muito satíricos e muito impudentes. Não perderia meu tempo escrevendo sobre tal ninharia se esse mesmo Arouet, tendo-se tornado um grande poeta e acadêmico com o nome de Voltaire, não tivesse também se tornado... uma espécie de personagem na república das letras, atingindo mesmo uma certa importância no meio de algumas pessoas.[93]

Este jovem arrogante, então com 21 anos, descreve-se como "magro, comprido e desprovido de carnes, sem nádegas".[94] Talvez mesmo por causa dessas deficiências, ele saracoteasse de um anfitrião ou anfitriã para outro, sendo bem-recebido até nos círculos senhoriais graças a seus versos espirituosos, suas respostas prontas, embebidas e transbordantes de heresias, e por fazer-se de galanteador. Brilhando especialmente em Sceaux, ele agradava à Duquesa de Maine satirizando o Regente. Quando Filipe reduziu à metade os cavalos de seus estábulos reais, Arouet disse espirituosamente que ele teria feito melhor se dispensasse a metade dos asnos que pululavam na corte de Sua Alteza. Pior ainda, parece ter trazido à tona algumas linhas sobre a moral da Duquesa de Berry. Voltaire negou a autoria, mas aquelas linhas foram publicadas mais tarde em suas *Obras*. Ele manteve essa estratégia de negar quase até o fim de sua vida, como uma perdoável proteção contra uma ameaçadora censura. O Regente podia perdoar libelos difamatórios contra ele mesmo, por serem na maior parte das vezes injustos; ficava, porém, profundamente magoado com epigramas que se escrevia sobre sua

filha, porque na maior parte das vezes estavam corretos. A 5 de maio de 1716, ordenou que "o Sieur Arouet, filho, fosse mandado para Tulle" — uma cidade a 500 quilômetros ao sul de Paris, famosa pelo odor de seus curtumes, e não ainda pelo delicado tecido que mais tarde tomou seu nome. O pai de Arouet persuadiu o Regente a mudar o lugar do exílio, de Tulle para Sully-sur-Loire, a 160 quilômetros da capital. Arouet partiu e foi recebido como hóspede pelo então Duque de Sully, descendente do grande ministro de Henrique IV.

Lá ele tinha tudo, menos liberdade. Logo endereçou um poema, *Épître à M. le Duc d'Orléans*, protestando inocência e pedindo para ser libertado. Isto lhe foi concedido; por volta do fim do ano estava ele de volta a Paris, agitando e fazendo rimas, algumas delas obscenas, muitas vezes superficialmente, sempre com inteligência. Por conseguinte, qualquer sátira de talento que corresse anonimamente pelas mesas dos cafés era atribuída a ele. No princípio de 1717, surgiu uma diatribe especialmente aguda, na qual cada sentença começava com *J'ai vu* (Eu vi). Por exemplo:

> *Eu vi* a Bastilha e mil outras prisões cheias de bravos
> cidadãos, súditos fiéis.
> *Eu vi* o povo miserável sob uma rigorosa servidão.
> *Eu vi* a soldadesca morrendo de fome, sede... e raiva.
> *Eu vi* o diabo disfarçado de mulher... governando o reino...
> *Eu vi* Port-Royal demolido...
> *Eu vi* — e isto diz tudo — um jesuíta adorado...
> *Eu vi* esses males, e ainda não tenho 20 anos de idade.[95]

Obviamente esses versos se referem a Luís XIV e Mme. de Maintenon, e devem ter sido escritos por um jansenista inimigo dos jesuítas, e não por um cético irreverente que ainda tinha um lugar em seu coração para a Companhia de Jesus. O verdadeiro autor era A.L. Le Brun, que mais tarde pediu perdão a Voltaire por havê-lo deixado levar a culpa.[96] Porém a boataria exaltava Arouet pelo poema; nas reuniões literárias importunavam-no para que recitasse, e ninguém (exceto o autor) acreditava em suas negativas. Relatórios enviados ao Regente acusavam-no não somente dos "*J'ai vu*" como também — e aparentemente com justiça — de uma inscrição latina: "*Puero regnante...*" — "Um menino (Luís XV) reinando; um homem notório como envenenador e incestuoso governando;... a fé pública violada (a falência do banco de Law);... o país sacrificado à esperança de uma coroa; uma herança vilmente antecipada; a França prestes a sucumbir."[97] A 16 de maio de 1717, uma *lettre de cachet* ordenava "que o Sieur Arouet fosse preso e levado para a Bastilha". O poeta foi surpreendido em seus aposentos e não lhe permitiram que levasse consigo nada além das roupas que vestia.

Não teve tempo de dizer *adieu* à sua amante naquela ocasião, Suzanne de Livry; seu amigo Lefèvre de Genonville substituiu-o no coração de Suzanne; Arouet perdoou-os filosoficamente: "Nós devemos conformar-nos com essas bagatelas."[98] Alguns anos mais tarde Lefèvre morreu, e Voltaire escreveu em sua memória versos que podem exemplificar o talento do jovem rebelde para a poesia cortês, e os sentimentos ternos nele sempre mais profundos do que suas dúvidas:

Il te souvient du temps, et l'aimable Égérie,
Dans les beaux jours de notre vie,
Nous nous aimions tous trois. La raison, la folie,
L'amour, l'enchantement des plus tendres erreurs,
Tout réunissait nos trois coeurs.
Que nous étions heureux! même cette indigence,
Triste compagne des beaux jours,
Ne put de notre joie empoisonner le cours.
Jeunes, gais, satisfaits, sans soins, sans prévoyance,
Aux douceurs du présent bornant tous nos désirs,
Quel besoin avions-nous d'une vaine abondance?
Nous possédions bien mieux, nous avions les plaisirs. *[99]

Suzanne casou-se com o rico Marquês de Gouvernet, e recusou-se a receber Voltaire quando ele foi visitá-la em sua casa. Ele se consolou com o pensamento de que "todos os diamantes e pérolas que agora a adornam não valem um de seus beijos dos velhos tempos".[100] Não a viu de novo até que, 51 anos depois, voltou para morrer em Paris; então, com 83 anos de idade, fez questão de visitar a marquesa viúva, então com 84 anos. Havia um demônio em Voltaire, mas também o mais bondoso coração do mundo.

Não achou a Bastilha intolerável. Permitiram-lhe que mandasse buscar — e pagar — livros, móveis, roupa de baixo, um barrete de dormir e perfume; jantava freqüentemente com o governador da prisão, jogava bilhar e boliche com os prisioneiros e guardas; e escreveu *La Henriade*. A *Ilíada* estava entre os livros que mandara buscar; por que não concorrer com Homero? E por que limitar os épicos a lendas? Ali, na história real, estava Henrique IV, alegre, arrojado, heróico, libidinoso, tolerante, generoso; por que essa vida aventurosa e trágica não poderia servir à poesia épica? Não se fornecia papel para que o prisioneiro escrevesse, pois em suas mãos poderia tornar-se uma arma mortal; desse modo, escreveu a primeira metade do seu épico entre as linhas de livros impressos.

Voltaire foi posto em liberdade em 11 de abril de 1718, mas lhe foi proibido permanecer em Paris. De Châtenay, perto de Sceaux, escreveu cartas ao Regente pedindo perdão; de novo o Regente amoleceu e, em 12 de outubro, assinou a permissão para que "o *Sieur* Arouet de Voltaire venha para Paris quando lhe aprouver".[101]

Mas como e quando recebeu esse novo nome? Aparentemente por ocasião de sua prisão na Bastilha. Achamo-lo pela primeira vez no edito que acabamos de citar. Alguns[102] pensaram num anagrama para AROUET L(e) J(eune) tomando U como V e J como I. A Marquesa de Créqui[103] atribuiu o nome a Veautaire, uma fazendola próxima a Paris; Voltaire a herdara de um primo; ela não lhe dava nenhum direito

* Ele te lembra o tempo e a amável Egéria (Suzanne), / Nos belos dias de nossa vida, / Nós nos amávamos, os três. A razão, a loucura, / O amor, o encantamento dos mais ternos erros, / Tudo unia nossos três corações. / Como éramos felizes! Nem mesmo a indigência, / Triste companheira dos dias felizes, / Pôde envenenar o fluxo de nossa alegria. / Jovens, alegres, contentes, descuidados, sem pensar no futuro, / Limitando todos os nossos desejos às doçuras do presente, / Para que precisaríamos de uma abundância vã? / Possuíamos muito mais, nós tínhamos a felicidade.

senhorial, mas Arouet, como Balzac, tomou o *de* senhorial por direito de gênio, e assinava-se como na dedicatória de sua primeira peça, "Arouet de Voltaire". Em breve precisaria apenas de um nome para ser identificado em qualquer lugar da Europa.

Esta peça, *Oedipe*, foi um acontecimento na história literária da França. Era uma tremenda insolência para um rapaz de 24 anos de idade desafiar não apenas Corneille, que levara ao palco o seu *Oedipe* em 1659, mas também Sófocles, cujo *Édipo Rei* datava de 330 a.C. Além disso, tratava-se de uma história de incesto que poderia ser tomado como uma crítica às relações do Regente com sua filha — precisamente o assunto que levara Arouet à prisão. A Duquesa de Maine, em cuja corte o poeta tinha concebido sua peça, interpretou-a assim e alegrou-se. Com sua habitual audácia, Voltaire perguntou ao Regente se poderia dedicar-lhe a peça; o Regente vacilou, mas permitiu que a dedicatória fosse feita à sua mãe. A *première* foi anunciada para 18 de novembro de 1718. Duas facções formaram-se entre os freqüentadores de teatro de Paris — os que apoiavam o Regente, e os que favoreciam a Duquesa de Maine; esperava-se que seu duelo de vaias e aplausos fizesse da representação uma farsa. Mas o astuto autor havia inserido versos que agradavam a ambas as facções. O partido do Regente foi apaziguado por uma passagem que descrevia como o Rei Laius (à moda de Filipe) dispensou a onerosa guarda palaciana; os jesuítas ficaram satisfeitos de ver quão bem havia aproveitado seu pupilo dos dramas que eram encenados no Collège Louis-le-Grand; porém os livres-pensadores aplaudiram entusiasticamente dois versos, na primeira cena do IV Ato, que se tornariam a canção-tema da vida de Voltaire:

Nos prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense;
Notre crédulité fait toute leur science

— "Nossos padres não são o que o tolo populacho pensa; de nossa credulidade se faz toda a sua ciência." Cada facção aplaudia na sua vez, e, no fim, o drama foi recebido com aprovação unânime. De acordo com uma velha tradição, o pai de Voltaire, sentindo a morte próxima, compareceu à primeira noite ainda transpirando de raiva contra seu inútil e desacreditado filho, mas chorou de orgulho ante o esplendor da poesia e o triunfo da peça.

Oedipe teve uma carreira sem precedentes de 45 dias. Mesmo o sobrinho de Corneille, o velho Fontenelle, elogiou-a, embora ele sugerisse a Voltaire que alguns versos eram "muito fortes e cheios de fogo". O petulante jovem respondeu com um pouco amável *double-entendre*: "Para me corrigir eu terei que ler vossas *Pastorales*."[104] Paris insistia em identificar o incestuoso Édipo com o Regente, e Jocasta com sua filha. Desafiando bravamente a tagarelice, a Duquesa de Berry assistiu a diversas representações. O Regente fez com que a peça fosse representada no teatro do seu palácio, e recebeu o autor em sua corte.

Alguns meses mais tarde um poeta difamador, escondendo-se no anonimato, publicou *Les Philippiques*, diatribes nas quais Filipe era acusado de planejar o envenenamento do jovem Rei e de usurpar o trono. Voltaire ficou sob suspeita da sua autoria; protestou inocência, mas mentira tão flagrantemente em casos semelhantes que agora somente o verdadeiro autor acreditava nele. Filipe concedeu-lhe o benefício da dúvida, recomendando-lhe apenas que se ausentasse da felicidade parisiense por um

período. Ele voltou para o Château de Sully (maio de 1719). Depois de um ano, foi-lhe permitido voltar à capital. Lá, durante algum tempo ele foi o queridinho da aristocracia.

Convencido de que o dinheiro era a pedra filosofal, dedicou sua aguda inteligência aos problemas e truques das finanças. Freqüentava os banqueiros e foi bem recompensado por ter ajudado os irmãos Paris a obterem contratos para suprirem de provisões e munições o exército;[105] nosso herói era um especulador de guerra. Manteve-se fora do "Système" de Law, investiu judiciosamente e emprestou dinheiro a juros. Em 1722 seu pai morreu, e após a resolução de algumas demandas Voltaire herdou uma pensão anual de 4.250 francos. Nesse mesmo ano, recebeu do Regente uma pensão de 2.000 libras francesas. Era agora um homem rico; em breve seria um milionário. Não devemos pensar nele como um revolucionário, exceto com relação à religião.

Felizmente — do ponto de vista da sua educação — seu segundo drama, *Artémire*, fracassou (15 de fevereiro de 1720). Ele correu de seu camarote para o palco e discutiu com a audiência sobre os méritos da peça; o público aplaudiu o seu discurso, mas manteve seus polegares para baixo; depois de oito representações, ele retirou a peça. Mais tarde, ainda nesse ano, leu parte do *La Henriade* numa reunião; houve algumas críticas; num gesto virgiliano, lançou o manuscrito ao fogo; Hénault arrancou as folhas das chamas e comparou-se a Augusto salvando a *Eneida*; Voltaire, disse ele, devia-lhe agora um épico e "um bonito par de punhos rendados".[106] O poeta recuperou facilmente seu orgulho quando o próprio Regente assistiu a uma leitura do poema. Aonde quer que fosse, lia algum trecho do poema. Em 1723, visitou Lorde Bolingbroke e sua esposa francesa em sua *villa*, La Source, perto de Orléans; eles lhe asseguraram que seu épico superava "todas as obras poéticas que já haviam surgido na França".[107] Voltaire fingiu duvidar.

Nesse meio tempo, discutia filosofia com os céticos aristocratas e ouvia dizer que os deístas estavam corrompendo o cristianismo na Inglaterra. Começou a suspeitar que a Inglaterra estava à frente da França em ciência e filosofia. Mas tinha tomado conhecimento das heresias de Bolingbroke antes de encontrar-se com ele ou de ler os deístas ingleses. Em 1722, aceitou o convite da Condessa Marie de Rupelmonde para acompanhá-la aos Países Baixos. Ela era uma viúva, com 38 anos de idade, intelectual, porém bonita. Ele, com 28 anos, aceitou. Em Bruxelas encontrou um poeta rival, Jean Baptiste Rousseau, que elogiou *Oedipe*, mas censurou Voltaire por sua heresia. Raramente capaz de suportar críticas de modo paciente, Voltaire comentou a "Ode à Posteridade", de Rousseau: "Sabeis, meu mestre, que eu não acredito que essa ode jamais encontre seu endereço?"[108] Eles continuaram a morder um ao outro até a morte de Rousseau. Quando Voltaire e sua condessa continuaram na viagem para a Holanda, ela revelou-lhe suas dúvidas religiosas e pediu-lhe que expusesse suas idéias. Borbulhando em versos ele respondeu numa famosa *Épître à Uranie*, que não foi publicada até 1732, sendo reconhecida por Voltaire somente 40 anos depois. Cada jovem cristão de sensibilidade reconhecerá nela um estágio de seu próprio desenvolvimento.

Tu veux donc, belle Uranie,
Qu'érigé par ton ordre em Lucrèce nouveau,
Devant toi, d'une main hardie,
Aux superstitions j'arrache le bandeau;
Que j'expose à tes yeux le dangereux tableau
Des mensonges sacrés dont la terre est remplie,
Et que ma philosophie
T'apprenne à mépriser les horreurs du tombeau,
*Et les terreurs de l'autre vie.**

O poeta prossegue com "um passo respeitoso". "Eu desejo amar a Deus, eu procuro nele meu pai"; mas que espécie de Deus a teologia cristã oferece? "Um tirano que nós deveríamos odiar. Ele criou os homens 'à sua própria imagem', somente para fazê-los desprezíveis; ele nos deu corações pecadores para ter o direito de punir-nos; ele nos fez amar o prazer para que assim ele pudesse nos atormentar com sofrimentos terríveis... eternos." Mal acabara de nos fazer nascer e pensou em destruir-nos. Ordenou que a água tragasse a terra. Mandou seu filho para expiar nossos pecados. Cristo morreu, mas aparentemente em vão, pois dizem-nos que nós ainda estamos manchados com o crime de Adão e Eva; e o Filho de Deus, tão aclamado por sua misericórdia, é representado como se estivesse esperando vingativamente o momento de jogar a maior parte de nós no inferno, incluindo todas aquelas incontáveis pessoas que nunca ouviram falar nele. "Não reconheço neste quadro infame o Deus que devo adorar; eu o desonraria por um tal insulto e deferência." E, no entanto, ele sente a nobreza e a viva inspiração do conceito cristão de Salvador:

> Olhai para este Cristo, poderoso e glorioso,... esmagando a morte sob seus pés triunfantes e emergindo vitorioso das portas do inferno. Seu exemplo é sagrado, sua moralidade é divina. Ele consola em segredo os corações que ilumina; nos maiores infortúnios ele lhes dá apoio; e se ele baseia sua doutrina numa ilusão, é uma bênção ser enganado com ele.

Na conclusão o poeta convida Urânia a tomar sua própria decisão quanto à religião, confiando inteiramente em que Deus, que "colocou a religião natural em vosso coração, não se ressentirá de um simples e cândido espírito. Acreditai que perante o seu trono, em todos os tempos, em todos os lugares, a alma do homem justo é preciosa; acreditai que o modesto monge budista, o bondoso derviche muçulmano, encontram mais graça em seus olhos do que um impiedoso jansenista (predestinacionista) ou um papa ambicioso".

De volta a Paris, Voltaire estabeleceu-se no Hôtel de Bernières, na Rue de Beaune, atual Quai Voltaire (1723). Em novembro compareceu a uma reunião de celebridades no Château de Maisons (a 15 quilômetros de Paris), onde a maior atriz da época,

* Tu desejas então, bela Urânia / Que por tua ordem transformado em novo Lucrécio, / Diante de ti, com gesto ousado, / Das superstições arranque o véu; / Que exponha aos teus olhos o perigoso quadro / Das sagradas mentiras de que a terra está cheia, / E que minha filosofia / Te ensine a desprezar do túmulo os horrores / E da outra vida os terrores.

Adrienne Lecouvreur, iria ler sua nova peça, *Mariamne*. Antes que a cerimônia pudesse começar, porém, foi acometido de varíola, que naqueles dias matava uma alta percentagem das pessoas que a contraíam. Fez seu testamento, confessou-se, e ficou aguardando a morte. Os outros convidados fugiram, porém o Marquês de Maisons mandou chamar a Paris o Dr. Gervais. "Em vez dos cordiais usualmente ministrados para esta doença, ele me fez beber cem canecas de limonada."[109] As cem canecas, provavelmente mais, ou menos, "salvaram minha vida". Levou muitos meses até que recobrasse sua saúde; na verdade, daquele tempo em diante passou a se considerar um inválido, cuidando da instável vida do frágil corpo que tinha de alojar o fogo que o consumia.

Em 1724, *La Henriade* começou a circular secretamente em meio à *intelligentsia*. Era uma disseminação política na escala de um poema épico. Tomando o Massacre de São Bartolomeu como tema, o texto descreve os crimes religiosos através dos tempos: mães oferecendo seus filhos para serem queimados nos altares de Moloch; Agamenon preparando-se para sacrificar sua filha aos deuses em troca de uma pequena brisa; cristãos perseguidos por romanos, hereges perseguindo cristãos, fanáticos "invocando o Senhor enquanto assassinavam seus irmãos"; devotos inspirados para matar reis franceses. O poema elogiava Elizabeth por ajudar Henrique de Navarra. Descrevia a batalha de Ivry, a clemência de Henrique, sua ligação com Gabrielle d'Estrées, o cerco de Paris. Aprovava sua conversão ao catolicismo, mas criticava o papado como um poder "inflexível com relação ao conquistado, complacente diante dos conquistadores, pronto, segundo os interesses, para absolver ou condenar".

Voltaire esperava que *La Henriade* fosse aceita como épico nacional da França, mas o catolicismo era caro demais aos seus conterrâneos, para levá-los a receber o poema como a epopéia de sua alma. E seus defeitos saltavam aos olhos eruditos. A óbvia imitação de Homero e Virgílio — nas cenas de batalha, na visita do herói ao inferno, na intromissão de abstrações personificadas na ação, segundo o modelo das deidades de Homero — sacrificava os encantos da invenção e da originalidade; e embora o estilo resultasse em boa prosa, faltava a imaginação iluminadora do verso. O autor, ébrio com a tinta de impressão, não suspeitou disso. Escreveu a Thieriot: "A poesia épica é o meu forte, ou então eu estou muito enganado."[110] Ele estava muito enganado.

Mesmo assim, os aplausos pareciam justificá-lo. Um crítico francês julgou-a superior à *Eneida*, e Frederico, o Grande, julgava que "um homem sem preconceitos preferirá *La Henriade* ao poema de Homero".[111] A primeira edição esgotou-se rapidamente; uma edição pirata foi publicada na Holanda e exportada para a França; a polícia proibiu o livro; todos o compraram. Foi traduzido para sete idiomas; nós o veremos agitando a Inglaterra. Ele adquiriu certa importância por reviver a popularidade de Henrique IV. Fez a França envergonhar-se de suas guerras religiosas, e tornar-se crítica com relação às teologias que tinham conduzido os homens a tal ferocidade.

Assim, durante algum tempo, Voltaire gozou de duas coisas em geral irreconciliáveis: fama e fortuna. Era considerado o maior poeta vivo da França. Foi recebido na corte de Luís XV; a Rainha chorava durante suas peças, e deu-lhe 1.500 libras francesas de sua renda particular (1725). Escreveu uma dúzia de cartas queixando-se e gabando-se de sua vida como cortesão. Falava num tom de natural familiaridade com os senhores, os nobres ou os ignóbeis. Sem dúvida ele falava demais, o que é a coisa

mais fácil neste mundo. Uma noite na ópera (dezembro de 1725) o chevalier de Rohan-Chabot, ouvindo-o exibir-se no saguão do teatro, perguntou-lhe com um ar muito superior: "*Monsieur de Voltaire, Monsieur Arouet — comment vous appelez-vous?* (como é mesmo vosso nome?)" Nós não sabemos o que o poeta respondeu. Dois dias mais tarde eles se encontraram na Comédie-Française; Rohan repetiu sua pergunta. Há várias versões para a resposta de Voltaire; numa delas ele teria respondido: "Um que não se esconde atrás de um grande nome, mas sabe como honrar o que o precede";[112] em outra versão ele teria retorquido: "Meu nome começa em mim, o vosso termina em vós."[113] O nobre senhor levantou sua bengala para bater-lhe; o poeta fez um movimento para puxar sua espada. Adrienne Lecouvreur, que estava presente, teve a esperteza de desmaiar; fez-se uma trégua.

No dia 4 de fevereiro, Voltaire estava almoçando na casa do Duque de Sully quando chegou uma mensagem de que alguém desejava vê-lo no portão do palácio. Ele foi. Seis rufiões pularam sobre ele e espancaram-lhe sem piedade. Rohan, dirigindo a operação de sua carruagem, preveniu-os: "Não batam em sua cabeça; alguma coisa boa pode sair daí."[114] Voltaire precipitou-se para dentro de casa e pediu a Sully ajuda para mover uma ação legal contra Rohan; Sully recusou. O poeta retirou-se para um subúrbio, onde praticou esgrima. Então apareceu em Versalhes resolvido a pedir "satisfação" do *chevalier.* A lei considerava o duelo um crime capital. Uma ordem real determinou à polícia que o vigiasse. Rohan recusou-se a encontrá-lo. Naquela noite, para o alívio de todos os envolvidos, a polícia prendeu o poeta, e ele se viu de novo na Bastilha. "A família do prisioneiro", relatou o tenente geral da polícia de Paris, "aplaudiu unanimemente... a sabedoria de uma ordem que impediu o jovem de cometer alguma nova loucura."[115] Voltaire escreveu às autoridades defendendo sua conduta e oferecendo-se para ir em exílio voluntário para a Inglaterra, caso fosse libertado. Foi tratado como antes, com todo o conforto e consideração.

Sua proposta foi aceita; depois de quinze dias foi libertado, mas foi destacada uma guarda para levá-lo a Calais. Membros do governo deram-lhe cartas de apresentação e recomendação a ingleses famosos, e a Rainha continuou a pagar sua pensão. Em Calais, os amigos o distraíam, enquanto ele esperava que o próximo navio levantasse velas. A 10 de maio ele embarcou, armado de livros para estudar a língua inglesa, e não sem vontade de ver o país em que, conforme ouvira, os homens e as mentes eram livres. Vejamos.

CAPÍTULO II

O Povo

1714-56

A INGLATERRA que Voltaire encontrou era uma nação que gozava de um quarto de século de relativa paz, após uma geração de difíceis vitórias sobre a França; uma nação que era senhora dos mares, em conseqüência do comércio, em conseqüência do dinheiro; segurando a alavanca e a balança do poder sobre os governos do Continente; orgulhosamente triunfante sobre uma dinastia Stuart, que tentara torná-la católica, e sobre os reis hanoverianos, que eram os servos da bolsa recheada do Parlamento. Esta era a Inglaterra que acabara de conquistar primazia mundial na ciência, com Newton, que acabara de produzir o não intencionalmente revolucionário Locke, que estava minando o cristianismo com o deísmo, que substituiria todos os papas de Roma por Alexander Pope, que em breve assistiria desconfortavelmente às devastadoras operações de David Hume. Era a Inglaterra que Hogarth amava e denunciava em suas gravuras, a Inglaterra onde Haendel encontrou lar e audiência, e brilhou mais que todos os Bachs como o *maestro dei maestri* da época. E aqui, nesta "fortaleza construída pela natureza para si mesma contra a infecção,... nesta terra abençoada,... nesta Inglaterra",[1] a Revolução Industrial começou a transformar tudo, menos o homem.

I. PRELÚDIO À REVOLUÇÃO INDUSTRIAL

1. Os Abastecedores

Defoe, atravessando a Inglaterra, em 1722, traçou um patriótico quadro do "mais próspero e opulento país do mundo", de verdes campos e abundantes colheitas, de pastagens em que vagavam velocinos de ouro, de pastos viçosos transformando-se em gordas vacas, de camponeses divertindo-se ruidosamente em esportes rurais, senhores rurais organizando camponeses, nobres organizando senhores rurais, casas senhoriais gerando lei e disciplina para as vilas, e, de vez em quando, refúgio para poetas e filó-

sofos.[2] Aqueles que brincam com as palavras tendem a idealizar a vida no campo, se estiverem livres de suas mortificações, aborrecimento, insetos e labuta.

A vida rural na Inglaterra de 1715 era muito semelhante ao que tinha sido há mil anos. Cada vila — quase que cada casa — era uma unidade econômica auto-suficiente, produzindo seu próprio sustento, fazendo sua própria roupa, tirando sua madeira para construção e combustível das florestas vizinhas. Cada família assava seu pão, caçava seu veado, salgava sua carne, fazia sua manteiga, geléias e queijos. Fiava, tecia e cosia, curtia o couro e fazia sapatos; fazia a maior parte de seus utensílios, instrumentos e ferramentas. Assim, pai, mãe e filhos encontravam trabalho e o que fazer, não apenas nos campos durante o verão, mas também nas longas noites de inverno; a casa era um centro de indústria bem como de agricultura. A esposa era uma respeitável senhora de muitas artes, que iam desde os cuidados com seu marido e a criação de uma dúzia de filhos, até a confecção de roupas e o fabrico da cerveja. Ela conservava e ministrava os remédios caseiros; tomava conta do jardim, dos porcos e das aves. O casamento era uma união de pessoas que se ajudavam; a família era um organismo tanto econômico quanto social, e daí provinha uma sólida razão e o princípio fundamental para sua união, multiplicação, e continuidade.

Os camponeses teriam ficado satisfeitos com a variada vitalidade de seus lares se lhes fosse permitido preservar seu antigo modo de vida nos campos. Eles se lembravam de quando o senhor lhes havia permitido — ou aos seus antepassados — pôr seu gado a pastar nos campos comuns da propriedade, pescar livremente em seus regatos, cortar madeira em sua floresta; agora, por um processo que havia começado no século XVI, a maior parte das "terras comuns" fora cercada pelos proprietários, e os camponeses tiveram dificuldade em ganhar a vida. Não havia propriamente escravidão, nem direitos feudais formais; mas os proprietários empreendedores e os mercadores da cidade que investiam em terras estavam cultivando áreas maiores, com mais capital, melhores implementos, melhores instrumentos, e mercados mais amplos do que aqueles disponíveis aos pequenos proprietários rurais que lavravam suas pequenas áreas. Gregory King calculara em uns 180 mil o número de proprietários rurais na Inglaterra de 1688. Voltaire, por volta de 1730, registrou que "na Inglaterra existem muitos camponeses com propriedades no valor de 200 mil francos, e que não desdenham continuar cultivando a terra que os enriqueceu e na qual vivem livremente"; mas isto poderia ser propaganda para estimular os franceses. De qualquer forma, em 1750, o número de proprietários livres declinara.[3] Os proprietários mais prósperos estavam comprando as extensões menores; a pequena propriedade, destinada à subsistência da família ou ao abastecimento dos mercados locais, estava dando lugar às grandes fazendas capazes de tirar lucro com métodos e máquinas melhores; o lavrador estava se tornando um arrendatário ou jornaleiro. Além disso, o sistema de cultivo predominante na Inglaterra em 1715 dividia a terra de uma vila em diferentes regiões, de acordo com sua fertilidade e acesso; cada agricultor recebia uma ou mais faixas de terra em locais separados; a cooperação era necessária, a iniciativa individual era dificultada e a produção caía. Os que cercavam as terras argumentavam que operações em grande escala sob uma propriedade unificada aumentava a produção agrícola, facilitava a pastagem dos carneiros e propiciava uma produção lucrativa de lã; e sem dúvida estavam com a razão. O progresso econômico fechou pelo menos um olho à perturbação humana diante da mudança e da transição.

Foi principalmente nas fazendas extensas que a tecnologia agrícola avançou. A motivação do lucro aproveitou muitas terras incultas, disciplinou o trabalho para uma maior eficiência, estimulou a invenção de novas ferramentas e métodos, promoveu experiências na criação de animais, e favoreceu o trabalho de drenagem dos pântanos, de contenção da erosão do solo e limpeza das matas. Entre 1696 e 1795, cerca de 800 mil hectares foram incorporados à área cultivada da Inglaterra e do País de Gales. Em 1730, Charles Townshend introduziu o sistema quádruplo de rotação das lavouras, no lugar do método esbanjador de deixar um terço da terra em pousio a cada ano: plantou trigo ou aveia no primeiro ano, cevada ou aveia no segundo, trevo, centeio, ervilhaca, rutabaga e couve no terceiro, nabos no quarto; os carneiros foram trazidos para comer os nabos ou para pisarem sobre o terreno, enquanto seus restos fertilizavam

o solo; assim a terra foi preparada para uma rica colheita de trigo no ano seguinte. Seus vizinhos riam-se dele e chamavam-no Nabo Townshend, até que um aumento de 30% nas colheitas levou-os a imitá-lo. Como Townshend era um visconde, outros aristocratas seguiram-no na melhoria de suas terras; tornou-se moda para um lorde inglês interessar-se pessoalmente por agricultura, e a conversa nas casas senhoriais passou da caça e dos cães para nabos e estrume.[4]

Jethro Tull era um advogado; com sua saúde debilitada, voltou para a fazenda de seu pai; sua inteligência penetrante sentiu-se fascinada pelo milagre e pelos lucros do desenvolvimento, mas espantada diante dos métodos de cultivo desperdiçadores que viu — lavradores espalhando 18 a 20 quilos de sementes por hectare tão descuidadamente "que dois terços de terreno ficavam incultos, enquanto o resto recebia tanta semente que não era possível cultivar".[5] Viajando pela França e pela Itália, estudou métodos agrícolas; na volta, comprou uma fazenda e espantou seus vizinhos com invenções que dobraram a produção. Começou (cerca de 1730) fazendo um arado de quatro segas que arrancava e enterrava as ervas daninhas em vez de simplesmente jogá-las de lado. Sua mais importante invenção, porém (cerca de 1733), foi um mecanismo puxado a cavalo e que semeava em sulcos e espalhava em duas filas paralelas, com espaçamento e profundidade regulares, as sementes que saíam por funis chinfrados; um ancinho atado à máquina cobria depois as sementes. A máquina economizou sementes e trabalho e permitiu o amanho, a aeração, a irrigação e a limpeza do solo entre as fileiras semeadas. Essa mudança aparentemente simplória no modo de semear assim como a melhoria do arado participaram do que veio a ser chamado a revolução agrícola, cujos efeitos podem ser medidos (mesmo levando-se em conta a inflação) pelo aumento de 10 vezes, durante o século XVIII, do valor das terras onde os novos métodos foram empregados. O aumento da produtividade do solo permitiu que as fazendas alimentassem mais trabalhadores nas cidades, e tornou possível o crescimento da população urbana, sem o que não poderia ter havido Revolução Industrial.

Nem os camponeses nem os trabalhadores da cidade partilharam do crescimento da riqueza. Os camponeses proprietários foram pressionados pela competição em larga escala; os camponeses assalariados eram obrigados a aceitar os parcos salários pelo medo do desemprego. Ouçamos o culto e nobre Trevelyan:

> O preço social pago pelo ganho econômico foi um declínio no número de agricultores independentes, e uma elevação no número de trabalhadores sem terra. Até certo ponto isto foi um mal necessário, e este processo teria causado menos dano se o aumento do dividendo do mundo agrícola tivesse sido distribuído de maneira justa. Porém, enquanto a renda dos proprietários de terra, o dízimo do pároco, os lucros do agricultor (proprietário) e do intermediário subiam rapidamente, o trabalhador do campo, privado de seus poucos direitos à terra (comum) e do emprego paralelo de sua família na indústria, não recebia como compensação adequada um alto salário, e nos condados do sul muitas vezes decaiu para uma situação de dependência e pauperismo.[6]

A concentração natural da riqueza foi de alguma forma mitigada pela taxação e pela caridade organizada. Os ingleses ricos, diversamente dos nobres franceses, pagavam a maior parte dos impostos que sustentavam o governo. As Leis dos Pobres, que datavam de 1536, requeriam que cada paróquia socorresse as pessoas em perigo de fome. Os desempregados fisicamente capacitados eram mandados para albergues públicos onde trabalhavam; os que não tinham saúde eram enviados para asilos de pobres; as crianças eram contratadas como aprendizes por aqueles que estavam dispostos a alojá-las e alimentá-las em troca de seus serviços. As despesas do sistema eram pagas por uma taxa sobre as casas da paróquia. Uma comissão parlamentar verificou que

de todas as crianças nascidas em albergues públicos, ou que foram para lá na infância, nos anos de 1763 a 65, apenas sete por cento estavam vivas em 1766.[7] Foi um século duro.

2. *Indústria*

No campo, a casa auto-suficiente retardou, para o bem ou para o mal, a especialização do trabalho e a Revolução Industrial. Por que um incipiente capitalista deveria financiar uma manufatura quando ele poderia ter 100 famílias tecendo e fiando para ele sob seu próprio teto, com a automática disciplina da competição? No distrito de West Riding no Yorkshire esta indústria doméstica produziu 100 mil peças de fazenda para o mercado em 1740, e 140 mil peças em 1750; ainda em 1856, apenas a metade da produção de lã de Yorkshire vinha de manufaturas; a metade ainda vinha de residências familiares.[8] No entanto, estas ativas casas eram manufaturas incipientes: o chefe de família convidava criados e gente de fora a juntarem-se ao trabalho; quartos adicionais eram equipados com rocas e teares. À medida que essas operações domésticas aumentavam de tamanho, e o mercado se ampliava através de melhores estradas e o controle dos mares, a própria indústria doméstica criava uma demanda por melhores ferramentas. As primeiras invenções foram instrumentos e não propriamente máquinas; eles podiam ser instalados em casa, como a lançadeira volante de Kay; somente quando os inventores fizeram máquinas que requeriam energia mecânica o sistema de manufatura substituiu a produção doméstica.

A transição foi gradual; levou quase um século (1730-1830), e talvez a palavra "revolução" seja um termo por demais dramático para caracterizar uma mudança tão lenta. A ruptura com o passado não foi tão brusca como foi sugerida pela romantização da história. A indústria era tão velha quanto a civilização; as invenções haviam progredido a um passo acelerado desde o século XIII; na Florença de Dante as manufaturas eram tão numerosas quanto os poetas; na Holanda de Rembrandt os capitalistas eram tão numerosos quanto os artistas. Porém, considerada em seus estágios progressivos, de vapor, eletricidade, petróleo, eletrônica e energia atômica, a transformação industrial dos dois últimos séculos (1760-1960), comparada com a velocidade da mudança econômica na Europa antes de Colombo, constitui uma verdadeira revolução, transformando de modo essencial não apenas a agricultura, o transporte, a comunicação, e a indústria, como também a política, os costumes, a moral, a religião, a filosofia, e a arte.

Muitos fatores simultâneos levaram à transformação industrial. As guerras que se seguiram à queda do ministério de Walpole (1742) intensificaram a necessidade de acelerar a produção e a distribuição de bens. O crescimento da população, como resultado da elevação do suprimento de alimentos, criou um mercado doméstico em expansão tanto para a agricultura como para a indústria, e encorajou a fabricação de melhores máquinas e estradas. As máquinas exigiam habilidade, o que levou à especialização e à divisão do trabalho, promovendo a produtividade. Os huguenotes e outros imigrantes trouxeram para a Inglaterra suas economias salvas das perseguições e tinham suas profissões; foi um descendente de huguenote que inventou a primeira

máquina de fiar (1738). A adoção de tarifas protecionistas pelo Parlamento (por exemplo, a "Lei da Chita" de 1721, proibindo o uso de chita importada) reduziu a competição estrangeira e deu à indústria têxtil inglesa amplo controle do mercado doméstico; ao mesmo tempo, a influência crescente dos mercadores na legislação favorecia a expansão da economia britânica. Nas classes média e baixa a tradição puritana — que em breve seria reforçada pelo movimento metodista — encorajava as virtudes da diligência, empreendimento e economia; o capital se acumulava, a riqueza era aceita, e a burguesia parecia gozar da especial graça de Deus.

Ao mesmo tempo, o desenvolvimento da mineração oferecia um suprimento crescente de carvão como combustível para a indústria. Até então a madeira havia sido o principal combustível para as casas e oficinas, porém as florestas estavam escasseando e se extinguindo; das 69 grandes florestas conhecidas na Inglaterra medieval, 65 tinham desaparecido no final do século XVIII.[9] A madeira tinha que ser importada da Escandinávia ou da América; custava cada vez mais caro, e era cada vez maior a demanda por um combustível mais barato. Mas a mineração do carvão ainda seguia um processo primitivo; as galerias eram rasas, a ventilação era inconveniente; o metano e o gás carbônico asfixiavam os mineiros; e o problema de bombear água para fora das minas permaneceu insolúvel até que apareceram os engenhos a vapor de Savery e Newcomen; na realidade, este problema foi o principal incentivo para o desenvolvimento de tais máquinas. Apesar destas dificuldades, a produção de carvão aumentou e difundiu-se de tal forma que, por volta de 1750, o carvão queimado nas casas e nas manufaturas já estava escurecendo o céu de Londres.[10]

A importância do carvão para a Revolução Industrial reside especialmente em seu uso no refinamento do minério de ferro, para torná-lo puro, mais resistente, e mais maleável pela separação do metal dos minerais que a ele estão ligados. O refinamento requeria fusão, que exigia um alto grau de calor; este, desde o século XIV, tinha sido produzido pela queima de carvão vegetal (isto é, madeira carbonizada) em altos-fornos supridos de potentes tiragens de ar; mas agora o carvão vegetal estava se tornando mais caro devido à queda no suprimento de madeira. Em 1612, Simon Sturtevant recomendou o carvão como um combustível para o refinamento; "Dud" Dudley declarou, em 1619, que com esse recurso ele havia reduzido o custo de refinamento do ferro à metade; porém seus rivais, que usavam carvão vegetal, uniram-se para afastá-lo dos negócios. Finalmente (cerca de 1709) Abraham Darby I, estabelecido em Coalbrookdale, onde o carvão era abundante, refinou minério de ferro com sucesso e de forma econômica aquecendo-o com coque — isto é, carvão suficientemente "cozido" ou queimado para livrá-lo de seus elementos voláteis. O coque propriamente dito já era conhecido desde 1590. Abraham Darby II desenvolveu o uso do carvão ou do coque no refinamento, e melhorou o alto-forno com foles acionados por uma roda d'água; em breve ele estaria em condição de vender mais barato do que todas as manufaturas de ferro da Inglaterra. Em 1728, foi montado o primeiro laminador inglês para passar ferro entre uma sucessão de cilindros, comprimindo-o até que assumisse as formas desejadas. Em 1740, Benjamin Huntsman inventou o processo de cadinho, pelo qual se produziu aço de alta qualidade por meio de aquecimento e purificação do metal em vasilhas de argila. Foram estes progressos no casamento do carvão com o ferro que tornaram possíveis as máquinas da Revolução Industrial.

3. *Invenção*

A primeira metade do século XVIII não assistiu a nenhuma aceleração espetacular nas invenções quando comparada com os dois séculos anteriores; meio volume seria necessário para listar as invenções que esta época herdou do passado. Como um exemplo, o relógio, tão necessário à ciência, à indústria e à navegação, estava quase aperfeiçoado no século XVII; em 1758 atingia um grau de precisão (com o desvio de 1 minuto em 600 dias) que não foi ultrapassado até 1877.[11] Os próprios trabalhadores, embora muitas vezes fossem a fonte de invenções, desencorajavam-nas como ameaças tecnológicas de desemprego; assim, a hostilidade da mão-de-obra levou ao abandono da primeira serraria inglesa (1663); não foi senão em 1767 que a tentativa foi renovada com sucesso. A invenção industrial foi ainda retardada pelas más estradas; havia pouco incentivo para aumentar a produção também porque a expansão do mercado era estorvada pelas dificuldades de transporte. O transporte marítimo, no entanto, estava melhorando; as colônias, quase que inteiramente agrícolas, constituíam ávidos fregueses de produtos manufaturados; aqui estava um crescente estímulo à invenção. A motivação do lucro ajudou muito; o Parlamento assegurou direitos de patente por quatorze anos. A competição com o estrangeiro no comércio de exportação ofereceu outro estímulo; deste modo os tecidos da Índia, produzidos por trabalhadores hábeis mas mal pagos, incentivaram os fabricantes ingleses a fazerem economia na produção através de equipamentos mecânicos melhorados. Este é o motivo pelo qual a maquinaria têxtil foi a invenção inaugural da grande mudança.

A primeira invenção importante na produção têxtil foi a "lançadeira volante" de John Kay (1733); pode-se datar daqui o começo da Revolução Industrial. Antes disso, com raras exceções, a largura da fazenda a ser tecida era limitada ao tamanho dos braços do tecelão, pois ele tinha que passar a lançadeira (o instrumento que passava os fios da trama através dos fios da urdidura) de um lado do tear com uma das mãos e pegá-la com a outra mão no lado oposto. Kay inventou um mecanismo de rodas, martelos e hastes, pelo qual um golpe certeiro de mão enviava a lançadeira voando de um lado até uma parada automática em qualquer ponto predeterminado para a largura, com uma considerável economia de tempo. Quando ele tentou instalar sua invenção numa fábrica em Colchester, os tecelões denunciaram-no por tentar privá-los de seu pão de cada dia. Ele fugiu para Leeds (1738) e ofereceu sua patente aos fabricantes de tecidos em troca de uma taxa; eles aceitaram a invenção mas não lhe pagaram seus *royalties*; ele os processou e arruinou-se com os custos do processo. Foi para sua cidade natal, Bury, mas lá a população revoltou-se contra ele (1753), saqueou sua casa e ameaçou matá-lo. Uma mulher, contudo, saudou sua máquina com entusiasmo, gritando: "Bem, bem! As obras de Deus são maravilhosas, mas o engenho do homem finalmente superou-O!"[12] Kay encontrou maior aceitação na França, cujo governo adotou sua invenção e concedeu-lhe uma pensão. Não foi senão em 1760 que a lançadeira volante superou toda a oposição e passou a ser de uso comum.

O fato de os tecelões poderem tecer o fio mais rapidamente do que os fiandeiros prejudicou a indústria têxtil. Até 1738 a fiação era feita à mão, sobre rocas que ainda adornam as casas que cultivam o passado. Nesse ano, Lewis Paul, filho de um imigrante huguenote, patenteou uma máquina de fiar construída aparentemente segun-

do as linhas sugeridas por John Wyatt: um sistema de rolos esticava os amarrados de algodão ou lã cardados e puxava-os até dar aos fios a finura desejada, enrolando-os em fusos, tudo com um mínimo de trabalho. Paul e Wyatt venderam a patente para Edward Cave, amigo do Dr. Johnson. Cave instalou cinco máquinas numa manufatura de Northampton em 1742 — a primeira de uma longa sucessão de fiações na velha e Nova Inglaterra.

Agora que o ferro podia ser tratado para fazer máquinas fortes, e as condições econômicas demandavam uma produção em grande escala, permanecia o problema de achar alguma energia mecânica capaz de substituir a preço baixo os músculos dos homens e a paciência das mulheres. A solução mais antiga era a energia hidráulica. Em centenas de países a grande roda d'água, movimentando-se lentamente com o fluxo das correntezas, tinha, desde tempos imemoriais, movimentado bombas, foles, laminadores, martelos, e mesmo, desde 1500, pesadas máquinas de ferro. Ela continuou a ser a principal fonte de energia mecânica através do século XVIII, sobrevivendo até o século XX; e as instalações hidráulicas do nosso tempo são a energia da água transformada em eletricidade transportável. A força motriz dos ventos não era tão confiável; comparativamente se fez pouco uso dela nas calmas terras do sul; mas nas latitudes norte as correntes de ar eram postas a trabalhar girando moinhos de vento, cujas "velas" podiam ser colocadas na "direção do vento" por um guincho manual na base. Este engenho tosco e imprevisível atingiu seu apogeu nas Províncias Unidas no século XVIII e depois entrou em seu pitoresco declínio.

Enquanto isso, os inventores estavam empenhados em dar à máquina a vapor uma eficiência lucrativa. Ela já tinha uma longa história, desde as portas a vapor e os brinquedos de Hérch no terceiro século d.C., passando por Jerome Cardan (1550), Giambattista della Porta (1601), Salomon de Caus (1615), Giovanni Branca (1629), o Marquês de Worcester (1633), Samuel Morland (1675), Christian Huygens (1680), Denis Papin (1681) e Thomas Savery (1698), até o engenho a vapor de Thomas Newcomen em 1712; esta é uma história mil vezes contada. Aqui temos de novo, em 1712, uma possível data de nascimento da Revolução Industrial; porque a "máquina de fogo" de Newcomen, equipada com pistão, braço de manivela e válvula de segurança, foi efetivamente aplicada na drenagem da água das minas profundas. Permaneceu como modelo básico para bombas funcionando a vapor por três quartos de século.

4. *Capital e Trabalho*

À medida que as máquinas aumentavam de tamanho e de custo e necessitavam de energia mecânica para sua operação, os empreendedores verificaram que era lucrativo substituir a indústria doméstica por fábricas que reuniriam homens e máquinas em edifícios, localizados preferencialmente próximo a correntes d'água que proveriam tanto a energia quanto o transporte. As fábricas, como nós vimos, não eram novidade; centenas delas haviam existido na Inglaterra de Elizabeth e na França de Colbert. O "*sistema* fabril" — se nós o definirmos como uma economia industrial na qual a produção é levada a efeito *principalmente* em fábricas — praticamente não existiu em lugar nenhum antes do século XIX. Porém, depois das invenções de Kay e Paul,

as fábricas têxteis começaram a incorporar mais e mais o trabalho de fiação e tecelagem que era feito nas casas. Em 1717, Thomas Lombe estabeleceu em Derby uma manufatura têxtil com 200 metros de comprimento e 300 trabalhadores operando 26 mil teares. Logo outras estruturas de tamanho semelhante ergueram-se em Stockport, Leek, Birmingham, Leominster, Northampton...

A compra e a instalação de máquinas, a obtenção de matérias-primas, a contratação de mão-de-obra e gerência, o transporte e a colocação do produto no mercado requeriam capital. O capitalista — aquele que fornecia ou geria o capital — era também um fenômeno antigo; mas à medida que a demanda pelo capital cresceu, os homens que assumiriam o risco de provê-lo agigantaram-se em importância econômica e em poder político. As guildas, teoricamente ainda governando a maior parte das indústrias da Europa, resistiram à reorganização capitalista da produção e da distribuição. Mas o sistema de guildas baseava-se mais nas artes manuais do que nas máquinas; estava preparado para suprir as necessidades locais, mas não as de um mercado nacional e muito menos as de um mercado internacional; não estavam em condições de atender à crescente demanda dos exércitos, das cidades, e das colônias; estavam amarradas à fidelidade aos métodos e normas tradicionais; e estes métodos estavam se deteriorando num ciclo social de mestres explorando aprendizes e jornaleiros. O capitalista estava melhor equipado para organizar a produção em quantidade e a distribuição a distância; aprendera a sutil arte de fazer com que dinheiro gerasse dinheiro; e era favorecido por um Parlamento ansioso por desenvolver uma capacidade industrial que suprisse o comércio e as guerras em regiões distantes.

À medida que as fábricas e o capitalismo se espalhavam, a relação do trabalhador com seu trabalho se transformava. A ele não mais pertenciam as ferramentas de sua profissão nem ele fixava as horas e as condições de seu trabalho. Tinha apenas uma pequena participação na determinação de seu ganho ou na qualidade de seu produto. Sua oficina não era mais o vestíbulo de sua casa; sua atividade não mais fazia parte de sua vida familiar. Seu trabalho não era mais a orgulhosa produção de um artigo através de todos os seus estágios; tornou-se, graças à divisão do trabalho que tanto impressionaria Adam Smith, a repetição impessoal e tediosa de alguma parte de um processo cujo produto acabado não mais expressava o seu talento; deixou de ser um artesão e tornou-se apenas "mão". Seus salários eram determinados pela fome dos homens que competiam por empregos contra mulheres e crianças. Como mineiro, recebia, em média, um xelim e seis pênies por dia; como trabalhador na indústria de construção, dois xelins; como um encanador, três xelins; esses valores variaram pouco entre 1700 e 1770.[13] Um tecelão, por volta de 1750, recebia seis xelins por semana; uma tecelã, cinco xelins e seis pênies; uma criança, dois xelins e seis pênies. Fiandeiras adultas recebiam de dois a cinco xelins por semana; meninas de seis a 12 anos ganhavam de um a um xelim e seis pênies.[14] Os preços das coisas, no entanto, eram baixos e permaneceram estáveis até 1760.[15] Às vezes havia uma bonificação para o pão e a cerveja no trabalho, e a maioria dos mineiros recebia carvão de graça.

Os empregadores alegavam que seus trabalhadores não mereciam mais, pois eram inclinados à preguiça, à bebida, indignos de confiança e irreligiosos. A única maneira de fazer com que os trabalhadores fossem sóbrios e industriosos, argumentava um empregador em 1739, era "deixá-los na necessidade de trabalhar todo o tempo que pos-

sam dispor além do tempo de descanso e de sono para que obtenham as coisas comuns necessárias à vida''.[16] ''Os pobres'', disse um escritor em 1714, ''não têm nada que os levem a ser úteis a não ser suas necessidades, o que é prudente aliviar, mas que é loucura curar.''[17] O dia normal de trabalho era de 11 a 13 horas, seis dias por semana; esse longo período era interrompido por uma hora e meia para as refeições; mas aqueles que se demorassem indevidamente fazendo suas refeições eram multados num quarto do pagamento de uma diária.[18] Os empregadores queixavam-se de que seus trabalhadores interrompiam o trabalho para comparecerem a feiras, lutas de boxe, enforcamentos ou festas religiosas. Para se protegerem contra estas e outras irregularidades, os empregadores gostavam de ter uma reserva de trabalhadores desempregados na vizinhança a quem podiam recorrer nas emergências ou em tempo de demanda acelerada.[19] Nas ocasiões em que o ritmo de trabalho caía, os trabalhadores podiam ser dispensados, passando a viver como dependentes do crédito dos comerciantes locais.

Vagarosamente formou-se nas cidades um proletariado dependente. Uma velha lei de Eduardo VI proibia associações nas classes trabalhadoras, e esta proibição foi renovada pelo Parlamento em 1720. Mas os jornaleiros — isto é, os diaristas — continuaram a se organizar e dirigiram um apelo ao Parlamento demandando maiores salários; estas associações de jornaleiros — não as guildas — tornaram-se antecessoras do movimento sindical que tomou forma na Inglaterra no fim do século XVIII. Em 1756, em resposta a uma apelação dos trabalhadores têxteis de Gloucestershire, a Câmara dos Comuns ordenou aos juízes de paz que mantivesem um salário mínimo legal e impedissem o corte de salário na indústria; um ano mais tarde, porém, esta ordem foi retirada e o Parlamento adotou a política de deixar que a oferta e a demanda de mão-de-obra fixassem os salários.[20] A idade da ''livre empresa'' e do *laissez-faire* tinha começado.

5. Transporte e Comércio

O desenvolvimento da economia dependia da melhoria nas comunicações e no transporte. A Inglaterra tinha uma vantagem com seu litoral e seus rios; metade da população vivia com razoável acesso ao mar e podia usá-lo para transportar bens; os rios corriam bem para o interior do país, provendo-o de vias aquáticas naturais. No entanto, as condições das estradas na Inglaterra eram um constante aborrecimento para os ingleses. O solo era mole e os sulcos deixados pelas rodas dos carros eram duros e profundos no inverno, muitos deles transformando-se em correntes d'água na primavera ou durante as chuvas de verão, ou então escoadouros de lama tão pegajosos que as carruagens tinham que ser desenterradas por parelhas suplementares de cavalos ou carros de bois, e as pessoas que viajavam a pé tinham que passar pelos campos ou florestas vizinhos. Somente depois que o *Bonnie Prince Charlie* conduziu seus escoceses rebeldes para o sul até Derby, em 1745 — porque o estado das estradas impedia que as forças reais fossem mandadas contra ele — foi que o governo resolveu construir, para fins militares, um sistema de estradas reais ''próprias para passagem de

tropas, cavalos, e carruagens o ano inteiro''[21] (1751). Entretanto, os salteadores ainda assombravam as estradas e o custo do transporte era alto.

Aqueles que tinham condição de dar-se a este luxo, viajavam a cavalo ou em carruagem particular. Nas longas viagens podiam alugar cavalos descansados nos ''postos'' (isto é, estações) ao longo do caminho; existiam tais ''estalagens de posta'' em toda a Europa Ocidental. A palavra *posta* começou a ser aplicada à expedição de correspondência porque em tais pontos os portadores das malas do correio podiam entregar ou apanhar a correspondência e trocar os cavalos; por meio desse sistema, podiam cobrir 200 quilômetros por dia. Mesmo assim, Chesterfield queixava-se (1749) de que ''nossas cartas vão, na melhor das hipóteses, muito irregularmente, e muitas vezes não chegam a seu destino''.[22] Para ele se constituía num ''empenho fora do comum'' que uma carta de Verona chegasse a Londres em oito dias. A maior parte das viagens era feita por diligência puxada a dois ou quatro cavalos, com um condutor e guarda armada do lado de fora, e seis passageiros balançando dentro dela. As diligências saíam de Londres num horário regular duas ou três manhãs por semana em direção às maiores cidades do sul da Inglaterra; elas faziam em média dez quilômetros por hora e levavam seis dias entre Londres e Newcastle.

Tolhido pelas estradas, o comércio interno permaneceu pitorescamente primitivo. Um mercador atacadista usualmente acompanhava os cavalos de carga que levavam suas mercadorias de cidade a cidade; e mascates anunciavam seus artigos de casa em casa. As lojas distinguiam-se das residências principalmente por causa das tabuletas coloridas; as mercadorias eram mantidas dentro de casa, e geralmente não havia vitrines. Quase todas as lojas vendiam de tudo; um ''armarinheiro'' vendia roupas, remédios e ferragens; o vendeiro (*grocer*) tinha esse nome porque ele vendia de tudo (*in gross*); o ''vendeiro'' Henry Coward vendia qualquer coisa, desde açúcar até pregos. Cada cidade tinha um dia de feira quando, se o céu permitisse, os mercadores expunham amostras de suas mercadorias. Os grandes centros do comércio doméstico, porém, eram as feiras anuais de Londres, Lynn, Boston, Gainsborough, Beverley e, a mais importante de todas, Stourbridge. Lá, em agosto e setembro, construía-se uma verdadeira cidade com sua administração própria, polícia e corte de justiça; quase todos os produtos da indústria inglesa podiam ser encontrados ali, os fabricantes de quase todas as partes da ilha ali se reuniam para comparar preços, qualidade, e infortúnios.

O comércio exterior se expandia porque a Inglaterra dominava os mares. As exportações cresceram mais que o dobro em valor e quantidade na primeira metade do século; a tonelagem dos navios partindo de portos ingleses subiu de 317 mil em 1700 para 661 mil em 1751 e 1 milhão e 405 mil em 1787.[23] Liverpool dobrou de tamanho, e a exemplo de suas docas, a cada 20 anos. Produtos importados vinham de uma centena de terras estranhas para excitar as fantasias ou o estômago dos ricos, ou para adornar os toucadores das *myladyes* com artigos cativantes. A East India Company lucrou tanto comprando barato na Índia e vendendo caro na Europa que atraiu para a lista de seus acionistas 15 duques ou condes, 12 condessas, 82 cavaleiros e 26 clérigos e médicos.[24] A aristocracia na Inglaterra não torcia o nariz para o comércio como a da França fazia, mas ajudava a financiá-lo e participava de sua prosperidade. Voltaire, que era um homem de classe média, ficou deliciado ao verificar que os nobres ingleses tomavam parte ativa no comércio. ''É somente porque os ingleses se dedicaram

ao comércio", disse ele à França em 1734, "que Londres superou Paris tanto em tamanho quanto em número de habitantes, e que a Inglaterra pode ter 200 vasos de guerra e subsidiar reis aliados."[25]

Agora os grandes comerciantes estavam competindo em riqueza e poder com a antiga aristocracia proprietária de terras, estavam determinando as relações exteriores, fomentando e financiando guerras por mercados, reservas de matérias-primas e rotas comerciais. Os comerciantes que controlavam, na Inglaterra, o comércio de açúcar, de tabaco, e de escravos, dirigiam a vida de Bristol; os armadores mandavam em Liverpool, e os proprietários das minas de carvão dominavam Newcastle. A riqueza do comerciante Sir Josiah Child, que tinha 50 mil libras esterlinas em ações da East India Company, igualava-se à de muitos lordes; seus jardins em Wanstead figuravam dentre os pontos famosos da Inglaterra. "Na maior parte dos países da Europa", escreveu Hume em 1748, "as riquezas de família — isto é, hereditárias — marcadas com títulos e símbolos pelo soberano, são a principal fonte de distinção. Na Inglaterra dá-se mais atenção à opulência presente."[26] Teve lugar uma considerável osmose entre as classes média e superior: as filhas dos ricos comerciantes casavam-se com os filhos da nobreza proprietária de terras, os filhos dos comerciantes compravam propriedades de aristocratas empobrecidos, os fidalgos entravam para o comércio, para a advocacia e para a administração. A aristocracia estava se transformando em plutocracia; o dinheiro estava substituindo o nascimento como um título de poder.

6. *Dinheiro*

Os banqueiros europeus forneciam agora quase todos os serviços financeiros. Recebiam depósitos, protegiam-nos contra fogo e furto, arranjavam pagamentos entre depositantes com a mera transferência da conta de um para a de outro, e emitiam notas bancárias que eram resgatadas em ouro ou prata mediante sua apresentação. Fiando-se em que todos os portadores de notas não se apresentassem ao mesmo tempo para tal resgate, os bancos podiam emitir notas com um valor cinco ou 10 vezes maior que suas reservas comuns. A circulação de dinheiro, assim multiplicada, fornecia capital adicional para empresas comerciais e participava da expansão da economia européia. Os banqueiros estimulavam a indústria emprestando dinheiro sob hipoteca de terras, edifícios, materiais ou simplesmente confiando na responsabilidade das pessoas. O comércio era facilitado com letras de câmbio ou de crédito que permitiam que o capital viajasse mesmo através de fronteiras hostis pela mera transferência de um papel bancário.

Formaram-se sociedades anônimas na Inglaterra, bem como na Holanda, Itália, e França. Organizadores — então chamados "empreendedores" (*projecters*) — criavam associações comerciais ou industriais, emitiam ações e prometiam dividendos; apólices ou certificados de participações podiam ser transferidos de uma pessoa para outra; e, para este fim, estabeleceu-se em Londres, em 1698, uma bolsa de valores. A primeira parte do século XVIII assistiu a um rápido desenvolvimento da especulação sobre ações de companhias, com "especuladores" (*stock jobbers*) que manipulavam a

subida e a queda dos valores no mercado. Defoe, em 1719, descrevia um tal manipulador:

> Se Sir Josiah Child tinha em mente comprar, a primeira coisa que ele fazia era recomendar a seus corretores para que aparecessem na bolsa com cara amargurada, sacudindo suas cabeças, sugerindo más notícias da Índia;... e talvez eles realmente vendessem 10 ou até 20 mil libras. Imediatamente a bolsa... ficava cheia de vendedores; ninguém comprava um xelim até que o valor das ações tivesse caído seis, sete, oito por cento, dez por cento, às vezes mais. Então o esperto manipulador encarregava outro grupo de corretores... de comprar, mas em segredo e com cautela, até que vendendo 10 mil libras com quatro ou cinco por cento de perda, ele comprasse 100 mil libras em ações a dez ou 12% abaixo do preço; e em poucas semanas, justamente pelo método contrário, ele os fazia comprar, e depois vender de novo as suas próprias ações com 10 ou 12% de lucro.[27]

Quase imediatamente após se abrirem as bolsas, a avidez do público por lucro fácil levantou ondas de especulação e deflação. A inflação e colapso da "South Sea Bubble", na Inglaterra, sucedeu com uma harmonia incomum a subida e queda da "Mississippi Bubble" de John Law na França. Sensíveis às queixas de Bolingbroke, Swift e outros, de que a dívida nacional — 52 milhões de libras esterlinas em 1714 — onerava o Estado com um encargo anual ruinoso de 3 milhões e 500 mil libras esterlinas de juros, o governo planejou transferir 31 milhões de libras esterlinas de seu débito para a South Sea Company. Esta havia sido formada em 1711 com a garantia do monopólio do comércio inglês com as colônias espanholas da América e as ilhas do Pacífico. Aqueles que tinham papéis do governo foram convidados a trocá-los por ações da companhia. O Rei Jorge I tornou-se seu presidente e todos os esforços foram feitos para espalhar a crença de que a carta de monopólio da empresa prometia altos lucros. O aparente sucesso do "Système" de Law na França contemporânea contaminou a Inglaterra com uma febre especulativa semelhante. Num prazo de seis dias desde a proposta da companhia para que se aceitassem papéis do governo em pagamento de ações, dois terços dos portadores de papéis haviam aceito a proposta. Muitos outros compraram ações que subiram num mês de 77 para 123.5 libras (1719). Para assegurar a cooperação continuada do governo, os diretores da companhia concederam substanciais presentes de ações a membros do ministério e a duas amantes do Rei.[28] Robert Walpole, que ainda não era ministro, alertou a Câmara dos Comuns contra este esquema de "perniciosa... especulação de ações"; o projeto, disse ele, era "elevar artificialmente o valor das ações, excitando e mantendo um entusiasmo geral, e prometendo dividendos sobre fundos que não seriam adequados a esse propósito". Ele predisse com notável precisão que o projeto iria fracassar, e que se se permitisse que ele envolvesse o público em geral, sua falência acarretaria um descontentamento geral perigoso.[29] Ele argumentou que pelo menos se devia estabelecer um limite para a subida das ações da companhia. A Câmara recusou-se a atender a seu aviso. A 7 de abril de 1720, ambas as câmaras do Parlamento aprovaram as propostas da Companhia.

A 12 de abril a companhia emitiu novos papéis no valor de 300 libras cada; esta emissão foi imediatamente subscrita. A 21 de abril, estimulada com o pagamento pelo Estado dos juros sobre os papéis governamentais, então em seu nome, a companhia anunciou que pagaria um dividendo de verão de 10%; e aproveitando-se do entusias-

mo levantado por esse anúncio fez uma outra emissão de ações ao preço de 400 libras cada (23 de abril); esta foi liquidada em poucas horas. A corrida à compra de ações elevou seu preço para 550 libras em 28 de maio, e 890 libras em 2 de junho; em julho uma nova emissão foi vendida ao preço de 1.000 libras por ação. Todo o mundo elegante veio subscrever ações: duques, clérigos, políticos, músicos, poetas; o Beco da Bolsa tornou-se o cenário de uma tão excitada competição para compra como somente podia ser encontrada na Rue Quincampoix, em Paris, mais ou menos na mesma ocasião; a natureza humana revelava-se através de fronteiras. Barganhavam-se ações nas tavernas, nos cafés e nas chapelarias; a cada noite homens e mulheres calculavam quão ricos se haviam tornado, e quão mais ricos seriam se eles tivessem comprado mais cedo ou em maior quantidade.

O dinheiro público estava tão ansioso por especulação que foram feitas mais 86 emissões de ações menores. Venderam-se ações de companhias formadas para transmutar metais em prata, para construir hospitais para filhos bastardos, para extrair óleo dos rabanetes, para criar o moto perpétuo, para importar jumentos da Espanha. Um promotor anunciava "uma companhia para levar avante um empreendimento de grande vantagem, mas que ninguém deve saber o que é" até mais tarde; ele recebeu mil subscrições no valor de 2 libras cada uma até o meio-dia, e desapareceu à tarde.[30]

Os excessos destas pequenas "bolhas" (como eram chamadas na época) ensejou a reação contra a empresa South Sea. Walpole e outros renovaram suas advertências e venderam suas ações. A 11 de junho o Rei colocou fora de lei todas as emissões de papéis cujas companhias não haviam sido licenciadas pelo Parlamento. A maior parte das aventuras menores em breve faliu e sua falência baixou a febre de especulação. Espalhou-se a notícia de que o governo espanhol estava restringindo severamente o comércio da companhia nas colônias americanas. Em julho veio a notícia de que a "Bolha do Mississippi", de Law, tinha estourado em Paris. Sir John Blount e outros diretores da South Sea Company venderam secretamente suas ações com grande lucro. Durante todo o mês de agosto as ações caíram até que a 2 de setembro elas estavam cotadas a 700 libras.

A corrida para a venda tornou-se agora um estouro de boiada; os acessos ao Beco da Bolsa estavam entupidos de gente até à sufocação. Os papéis caíram para 570 libras, para 400 libras, para 150 libras, para 135 libras (29 de setembro). Com a queda, centenas de famílias inglesas perderam suas economias. Circulavam histórias de ruína e suicídio.[31] Bancos que haviam emprestado dinheiro com garantia de certificados de ações da South Sea Company foram à bancarrota. Reuniões populares em toda a Inglaterra pediam a punição dos diretores, mas absolviam o público de sua futilidade e ganância. O Rei voltou apressadamente de Hanôver e convocou o Parlamento. O tesoureiro da companhia fugiu para a França, levando consigo muitos dos registros que teriam incriminado os diretores. Em janeiro de 1721, uma comissão parlamentar, examinando os livros da companhia, encontrou "um quadro de iniqüidades e corrupção"[32] espantoso mesmo para a época, quando a corrupta legislação do Parlamento parecia fazer parte da constituição da Inglaterra. Aparentemente os diretores tinham gasto 574 mil libras no suborno de líderes do governo.

Alguns membros do Parlamento pediram penas drásticas; alguém propôs que os diretores culpados fossem fechados dentro de um saco e jogados vivos no Tâmisa.[33]

Os debates atingiram tal calor que os parlamentares desafiavam-se uns aos outros em duelo; um parlamentar sofreu uma crise de hipertensão e morreu no dia seguinte. Diretores da companhia e ministros do governo foram convocados para julgamento perante a Câmara. John Aislabie, ministro das finanças, foi condenado à Torre; as propriedades dos diretores — incluindo Edward Gibbon, avô do historiador — foram confiscadas, deixando-os com cerca de 10% de suas fortunas. Foi observado que Sir John Blount, que fora um dos principais organizadores da companhia, e um dos primeiros a vender suas ações, era um homem "de comportamento religiosíssimo", que tinha "constantemente se manifestado contra o roubo e a corrupção da época" e a avareza dos ricos.[34]

Robert Walpole, cujas previsões foram corroboradas pelos acontecimentos, aconselhou moderação na vingança da reação, e mitigou o colapso da companhia persuadindo Banco da Inglaterra e a East India Company a absorver cerca de 18 milhões de libras das ações em dificuldades. Encontraram-se reservas suficientes na South Sea Company que permitiram um pagamento a curto tempo de 33% de seus acionistas. Privada de seus privilégios e encantos, mas fazendo dinheiro com a venda de escravos, a companhia continuou a existir em decadente vitalidade até 1853.

II. ASPECTOS DE LONDRES

Estatísticos ousados estimam a população da Europa, para 1650, em cerca de 100 milhões, e para 1750, em cerca de 140 milhões. Voltaire, em 1750, calculou a população da França em 20 milhões, da Alemanha e Áustria em 22, da Grã-Bretanha e Irlanda em 10, da Rússia Européia em 10, da Espanha e Portugal em 8, da Polônia em seis, e concedeu três milhões respectivamente à Turquia Européia, à Suécia, à Dinamarca (mais a Noruega), e às Províncias Unidas.[35] Um jurista alemão pensava que o aumento da população no norte da Europa devia-se principalmente à transferência de monges e freiras do celibato para a procriação graças à reforma protestante, e recomendava que "se erigisse uma estátua de Lutero como o preservador da espécie";[36] mas nós não devemos exagerar a continência dos monges medievais. O crescimento da população foi provavelmente devido à melhoria na agricultura e nos transportes, aumentando o suprimento e a distribuição dos alimentos, e aos avanços das condições sanitárias e dos tratamentos médicos, reduzindo a mortalidade de crianças e adultos. A Inglaterra e o País de Gales, que parecem não ter tido mais de três milhões de habitantes em 1500, figuram com quatro milhões em 1600, seis em 1700, nove em 1800.[37] Praticamente todo o aumento ocorreu nas cidades, alimentando e sendo alimentadas pela indústria e pelo comércio. Por volta de 1740, Londres orgulhava-se de ter cerca de 725 mil habitantes; era, na ocasião, a cidade mais populosa do mundo; Defoe, em 1722, condenou-a como "excessivamente grande".[38] A seguir vinha Paris, com 675 mil habitantes, em 1750; depois Amsterdam, Viena, Nápoles, Palermo, Roma. Londres tinha 10 vezes a população de Bristol, que era a segunda cidade da Inglaterra em tamanho, e 18 vezes a população de Norwich, que era a terceira. Os centros metropolitanos estavam reunindo o controle da vida econômica nacional, e estavam transformando o trabalho e os produtos dos campos, das minas e das oficinas nos lucros sutis das finanças.

Londres estava bem situada para crescer com o comércio inglês e as colônias. Navios que cruzavam os oceanos podiam velejar pelo Tâmisa acima e, embora (até 1794) as docas não pudessem acomodá-los, um exército de blasfemos estivadores, usando um enxame de 300 chatas, podia ser usado para transferir mercadorias dos navios para as margens ou para outros navios; assim, Londres tornou-se um ativo entreposto de reexportação para o Continente de mercadorias importadas de além-mar. A margem do rio não era tão asseada como nós a encontramos hoje; ela fervilhava de alegres estivadores, marinheiros secos por sexo, mulheres de roupas e moral frouxas, sujas de corpo e linguagem vivendo em tugúrios e tavernas, e rivalizando com os marinheiros em bebedeira e violência.[39] O rio propriamente era pitoresco, com uma mistura de embarcações que iam desde pequenos barcos de pesca a enormes navios de guerra, ao mesmo tempo em que pequenas balsas cortavam a correnteza. O Rei, o Prefeito de Londres e alguns notáveis mantinham luxuosos barcos que eles usavam para subir o rio até Windsor ou outros palácios. Até 1750, a ponte de Londres permaneceu como a única via de acesso a pé do lado norte para o lado sul da cidade, mas naquele ano foi completada a ponte Westminster e, em 1757, liberou-se a ponte de Londres do estorvo de suas casas e lojas de negócios. Antonio Canaletto, o pintor veneziano que visitou Londres em 1746 e 1751, impressionado pelas cenas de vitalidade sobre a água, deixou algumas telas famosas para mostrar-nos o Tâmisa que Pope e Johnson conheceram e amaram.

Johnson provavelmente amava ainda mais as ruas de Londres, embora elas ainda fossem mal-iluminadas, mal calçadas, e limpas principalmente pelas chuvas. Em 1684, um sistema de iluminação de ruas foi instalado, colocando-se uma lanterna com uma vela a cada dez casas, porém as ruas só eram iluminadas em noites sem lua, e apenas até a meia-noite, e unicamente no período entre a festa de São Miguel (29 de setembro) e o dia da Anunciação (25 de março). Em 1736, as autoridades da cidade votaram a instalação de 15 mil lâmpadas a óleo por toda Londres e a manutenção delas acesas desde o pôr-do-sol até a aurora; isto foi um acontecimento festivo na vida da capital e melhorou grandemente a segurança noturna de suas ruas.

A pavimentação, desde o Grande Incêndio de 1666, era feita na sua maior parte com pequenas pedras arredondadas; isso permaneceu como um padrão até o século XIX. No meio de cada rua corria uma sarjeta que recebia a maior parte do lixo e escoava a água da chuva. Não havia meio-fio mas uma linha de postes demarcava uma passagem de dois metros para os pedestres. Carroças, cavalos de carga, seges de aluguel e carruagens particulares, todas puxadas por cavalos com os cascos batendo contra as pedras do pavimento, tornavam as ruas barulhentas; havia também mascates — muitos deles mulheres — apregoando toda espécie de comidas ou roupas; artesãos ambulantes oferecendo-se para fazer consertos, cocheiros buscando fregueses, cachorros latindo, mendigos pedindo, cantores de rua berrando baladas, órgãos rompendo as paredes com suas melodias. O povo queixava-se mas amava esses ruídos, que se constituíam no *habitat* de suas vidas. Somente os batedores de carteira e as prostitutas trabalhavam em silêncio.

As casas começaram a ser numeradas em 1708. Por volta de 1750, a maior parte delas tinha água corrente. As condições sanitárias estavam melhorando. Cada chefe de família passou a ser obrigado por lei a manter limpa a calçada fronteira à sua casa,

e cada distrito teve um encarregado da limpeza que organizava a coleta do lixo. Os banheiros ficavam geralmente fora das casas, no fundo do jardim ou do quintal. Algumas localidades tinham esgotos, mas Londres não teve um sistema geral de esgotos até 1865. As chaminés eram limpas por pequenos limpadores de chaminés que subiam nelas por dentro apoiando-se com os cotovelos e os joelhos contra as paredes internas de tijolo ou de pedra; esta impiedosa deformação de crianças continuou até 1817.

Uma considerável parte da população estava amontoada em favelas imundas cheias de lixo e dejectos, nas quais proliferavam centenas de doenças.[40] Nos distritos de Wapping e Limehouse de Londres, quase toda população pobre vivia com o estritamente necessário, dependendo da caridade, do roubo ou da prostituição para garantir moradia e roupa. As crianças corriam pelas ruas descalças, sem se lavarem e abandonadas, vestidas de trapos, tendo como única escola o crime. Nestas favelas, homens e mulheres raramente se preocupavam em casar; as relações sexuais eram um incidente passageiro, um artigo negociável sem cerimônia ou lei. Quase não havia igrejas, mas abundavam as cervejarias e tabernas, que eram também os covis de ladrões, de batedores de carteira, de assaltantes de estrada e de assassinos profissionais. Muitos desses criminosos estavam organizados em quadrilhas. Os guardas que se intrometessem com eles tinham seus narizes cortados. Um grupo de aristocratas desordeiros, os "Mohocks", gostava de sair bêbado pelas ruas, espetar os passantes com espadas, fazer as mulheres plantar bananeiras e arrancar os olhos das vítimas que se rebelassem. Bandidos menos ferozes contentavam-se em quebrar as janelas das lojas e das casas. "Os ladrões e os assaltantes", queixou-se Smollet, em 1730, "estavam agora mais desesperados e selvagens do que jamais haviam sido desde que a humanidade se civilizou."[41] Em 1744, o Prefeito e os vereadores de Londres dirigiram uma comunicação ao Rei na qual informavam que "diversas quadrilhas de grande número de pessoas dispostas a praticar o mal, armadas com cacetetes, pistolas, cutelos, e outras armas perigosas, infestam não apenas as alamedas e vias particulares, mas, da mesma forma, as ruas e lugares públicos, cometendo as mais perigosas barbaridades com as pessoas dos súditos de Vossa Majestade".[42] Horace Walpole disse, em 1752: "Uma pessoa é forçada a andar, mesmo ao meio-dia, como se estivesse indo para uma batalha."[43]

A grande metrópole, naturalmente, era muito mais do que este pulular de pobreza e crime. Era também a cidade do Parlamento e dos palácios reais, dos mil advogados, comerciantes, jornalistas, poetas, novelistas, artistas, músicos, educadores, clérigos, e cortesãos. À medida que avançamos, devemos juntar à nossa visão da Londres do século XVIII as mansões, a moral e as maneiras das classes educadas, os fiéis nas igrejas, os céticos, os cientistas, e os filósofos, as inteligências e as *belles* e as *beaux* da "sociedade", os deliciosos jardins de Vauxhall e Ranelagh, os passeios nos parques e no Mall, as regatas, os festivais e as barcas sobre o Tâmisa, as conversações nos cafés e clubes, as lojas dos artesãos, alfaiates, joalheiros, os divertimentos do lar e os esportes no campo, as multidões nas brigas de galo, as lutas de boxe, os espetáculos de marionetes, os teatros e a ópera: somente então nossa perspectiva da vida de Londres será justa e razoavelmente completa e nos permitirá sentir a história em todas as suas fases porejando através dos corpos e almas de duas gerações e 700 mil homens.

III. ESCOLAS

Na Inglaterra, como em outros países nesse período, a vida começava com uma alta porcentagem de mortalidade infantil: 59% de todas as crianças nascidas em Londres morriam antes de atingir a idade de cinco anos, 64% antes de atingir os 10 anos.[44] Muitos bebês eram abandonados ao nascer; os que sobreviviam eram criados às custas dos impostos públicos e depois eram colocados em asilos. A falta de cuidado das parteiras e das mães resultava num grande número de deformidades físicas.

A criança podia deixar de receber qualquer espécie de educação caso os pais fossem pobres. Havia "escolas de caridade" que ofereciam educação elementar para ambos os sexos e todas as classes sem cobrar; mas o total de inscritos nessas escolas, em 1759, foi de apenas 28 mil. Elas excluíam os dissidentes, e eram acessíveis a apenas uma pequena fração do campesinato e praticamente a quase nenhum pobre da cidade. "A grande maioria dos ingleses", diz uma autoridade inglesa, "ia para o túmulo analfabeta."[45] Na classe dos artesãos a aprendizagem de um ofício era considerada a melhor educação. Para as crianças da classe média havia escolas particulares, em geral mantidas por "homens desanimados, falidos, ou colocados à margem de outra espécie de atividade".[46] E havia "escolas de damas", onde humildes professoras ensinavam a ler, escrever e calcular, além de muita religião para os rapazes e as moças cujos pais podiam pagar. Em todas as escolas punha-se ênfase em ensinar aos estudantes a contentar-se com a sua classe social e a mostrar a devida subordinação às classes superiores.

Uma pequena minoria de jovens graduava-se para o "ginásio" (*grammar schools*) onde, mediante o pagamento de uma pequena taxa — que indicava aos professores seu humilde lugar na escala social — os rapazes podiam adicionar alguns elementos de latim e de grego à sua instrução elementar. A disciplina era severa, o tempo das aulas longo — de seis às onze e meia da manhã e de uma às cinco e meia da tarde. De qualidade muito superior eram os "internatos" (*public schools*) — em especial Eton, Westminster, Winchester, Shrewsbury, Harrow e Rugby — onde jovens selecionados, pagando cerca de 26 libras esterlinas por ano, podiam se preparar para a universidade além de acumular citações clássicas para as futuras demonstrações. Como esses internatos só admitissem jovens da Igreja Anglicana, os dissidentes — batistas, presbiterianos, independentes, unitários, quacres, congregacionistas, metodistas — instalaram academias para instruir os seus filhos. Nesses estabelecimentos, como convinha a uma clientela de classe média, dava-se menos ênfase aos clássicos antigos e maior peso às línguas modernas, à matemática, à história, à geografia e à navegação.

Os dissidentes eram excluídos das universidades. A maior parte de seus estudantes era constituída por filhos de famílias abastadas; alguns jovens menos abonados, no entanto, recebiam bolsas de estudo de indivíduos ou de instituições filantrópicas, e alguns bolsistas de Oxford (*servitors*) ou de Cambridge (*sizars*), como Newton, abriram seu caminho através dos corredores dessas escolas elitistas. Tanto Oxford como Cambridge conheceram um período de estagnação, nessa época, pelo conservantismo de seus currículos, métodos e idéias. Cambridge mostrou-se disposta a aumentar o currículo de estudos científicos em detrimento dos clássicos e da teologia; mesmo assim, Chesterfield descreveu Cambridge como uma instituição "mergulhada no mais profundo obscurantismo". Oxford, apegada à velha teologia e à decaída dinastia Stuart, não permitiu a visita dos grosseiros reis hanoverianos às suas dependências. Adam Smith, que estudou em Oxford, em 1745, disse que tinha aprendido pouco lá; Edward Gibbon, que lá estudou em 1752, denunciou os professores como beberrões ignorantes, e lamentou os anos que perdera na universidade. Muitas famílias preferiam contratar professores particulares.[47]

As moças recebiam instrução rudimentar nas vilas e nas escolas de caridade — leitura, escrita, costura, tricô, fiação, pouca aritmética, muita religião. Algumas moças tinham professores particulares, e poucas, como Lady Mary Wortley Montagu, estudavam as línguas e literaturas clássicas às escondidas. "Meu sexo", dizia Lady Mary, "é em geral proibido de fazer estudos dessa natureza, e a leviandade é considerada tão própria de nossa esfera que nós somos mais rapidamente perdoadas por seus excessos do que pelas menores pretensões à leitura ou ao bom senso.... Dificilmente existe uma criatura no mundo... mais sujeita ao ridículo universal do

que uma mulher culta." Ela estava propensa a supor que os homens mantinham as mulheres na ignorância a fim de seduzi-las com menores custos.[48] A julgarmos pelas rendas das amantes do Rei, as mulheres defendiam-se muito bem sem os clássicos, e não necessitavam de nenhum Ovídio para instruí-las no jogo do amor.

IV. MORAL

Entre as mulheres, as relações pré-maritais eram menos comuns naquela época do que hoje (1965), mas a prostituição prosperava numa extensão dificilmente repetida até nossos dias. Um observador estrangeiro estimou em 50 mil o número de prostitutas de Londres. Elas eram encontradas nas tabernas da cidade, nas hospedarias à beira das estradas, nos jardins da cidade, nos bailes públicos, nos concertos e nos teatros; na Exeter Street e no Strand elas debruçavam-se nas janelas para encorajar os fregueses hesitantes. Em Drury Lane, Gay canta em seu *Trivia,*

> *'Tis she who nightly strolls with saut'ring pace;*
> *No stubborn stays her yielding shape embrace;*
> *Beneath the lamp her tawdry ribbons glare,*
> *The new scour'd manteau, and the slattern air...*
> *With flatt'ring sounds she soothes the cred'lous ear:*
> *"My noble captain! charmer! love! my dear!"**[49]

A lei não tinha piedade delas. Se fossem encontradas à cata de fregueses, eram levadas para a prisão, açoitadas e colocadas no pelourinho. O *Grub Street Journal*, de 6 de maio de 1731, descreveu o destino de uma *madame*:

> Ontem a conhecida Mother Needham foi colocada no pelourinho, em Park Place, perto de St. James Street, e foi tratada severamente pela população. Ela passou tão mal que desmaiou no pelourinho, não obstante o que foi severamente apedrejada e pensa-se que deverá morrer em um ou dois dias.[50]

Mas somente as prostitutas mais empobrecidas chegavam ao pelourinho. Usualmente fugiam à lei por meio do suborno, ou seus senhorios pagavam-lhes a fiança para tirálas da cadeia; e alguns guardiães da lei, talvez reconhecendo nelas suas antigas servidoras, sentiam um grau de simpatia por essas mulheres que as leis puniam pela promiscuidade dos homens. De cada 100 homens em Londres provavelmente nem 10 chegavam virgens ao leito matrimonial. O vício era denunciado publicamente, a virtude era menosprezada particularmente. As *Memoirs of a Woman of Pleasure* (1749), mais tarde conhecidas como *Fanny Hill*, uma concatenação de detalhadas seduções, foi (e ainda é) um dos livros mais obscenos e populares do século.

Alguns homens uniam-se para satisfação mútua. O *London Journal,* de 23 e 30 de abril de 1725, noticiou a prisão de sete homossexuais; no dia 14 de maio ele registrou o enforcamento de três outros por "sodomia". Acrescentou ele: "Nós temos conhecimento que eles (os policiais) descobriram 20 casas ou clubes onde os sodomistas se reúnem; além disso eles estão de olho em reuniões noturnas onde esses monstros

---

* E aquela que cada noite vagueia e saltitante passa, / Nenhum teimoso colete suas dóceis formas abraça; / Debaixo do lampião espalhafatosas fitas mostrando, / O casaco recém-lavado, seu ar desleixado... / Com aduladores apelos atrai o crédulo ouvido: / "Meu nobre capitão! encantador! amor! meu querido!"

se reúnem em grande número." A 7 de julho, o *Journal* notificou a condenação de "Robert Wale e York Horner por terem mantido em Westminster casas onde recebiam amantes desse detestável vício". A 23 de julho anunciou que "Marguerite Clapp, condenada por manter uma casa para uso dos sodomistas", fora "condenada ao pelourinho..., a pagar uma multa de 90 marcos e a passar dois anos na cadeia".[51]

Fomos informados por fonte autorizada que "uma grande parte do povo (de Londres) vivia num estado de coabitação ilícita sem casamento".[52] Os casamentos por amor estavam aumentando em número, pelo menos nas novelas de Richardson e Fielding, mas a maior parte dos casamentos era ainda arranjada pelos pais, após cuidadosa avaliação do dote da noiva contra a renda atual ou em perspectiva do noivo. Uma lei de 1753 proibia às pessoas de menos de 21 anos de casar-se sem o consentimento de seus pais ou guardiães. Como essa lei se aplicava apenas na Inglaterra, muitos namorados fujões cruzavam a fronteira da Escócia, onde os párocos da vila de Gretna Green seguiam um regime mais frouxo. Os clérigos gananciosos forneciam facilidades adicionais aos amantes impacientes, realizando casamentos clandestinos nas tabernas, nos bordéis, nas águas-furtadas ou em outros lugares na ou próximo à Fleet (uma rua onde se localizava a prisão dos devedores). Quase todas as tabernas daquela vizinhança tinham um desses clérigos pronto a, mediante uma propina, casar qualquer um sem fazer perguntas ou solicitar licença. Atribui-se a um desses sacerdotes o casamento de 6.000 casais por ano. Os casamentos começavam quentes e terminavam frios; milhares de mulheres eram abandonadas; marinheiros em terra por um dia casavam, amavam e levantavam âncora. Para acabar com esse mal, o Parlamento decretou (1753) que nenhum casamento na Inglaterra, exceto entre quacres ou judeus, seria válido a não ser que fosse realizado por um padre anglicano, numa igreja paroquial, após a publicação dos proclamas naquela igreja por três domingos sucessivos; todos os violadores desse estatuto estavam sujeitos à deportação para as colônias.

O divórcio não era permitido na Inglaterra (antes de 1857) sem um ato especial do Parlamento,[53] e o custo de tal processo tornava-o um luxo das classes ricas. O adultério prosperava em toda a parte, exceto na classe média, com Jorge I e Jorge II dando o exemplo real. "Todos nesta sociedade", escreveu Congreve, em 1700, "nasceram com as raízes dos chifres";[54] e não era diferente em 1728, quando Gay faz *Mrs* Peachum, em *The Beggars Opera,* perguntar a seu marido sobre sua filha: "Mas por que deveria nossa Polly diferir de seu sexo e amar apenas seu marido?... Todos os homens são ladrões no amor, e gostam mais de uma mulher se ela for propriedade de um outro homem."[55] De um modo geral, no entanto, a moral das mulheres inglesas era superior à das francesas; e na classe média, onde a tradição puritana ainda era forte, a pureza chegava à pudicícia, e as mulheres podiam ser as esposas com as quais os homens sonhavam — pacientes, industriosas e fiéis. O duplo padrão era imposto e aceito. Mulheres honradas escutavam muita conversa grosseira e liam Fielding e Smollet, porém esperava-se que elas corassem sedutoramente e desmaiassem a qualquer momento.

Em todas as classes a mulher era olhada como natural e irrevogavelmente inferior ao homem. Mesmo a orgulhosa e rebelde Lady Mary concordou com isso, embora talvez com a audácia de sua língua venenosa:

> Eu não estou reivindicando agora a igualdade dos sexos. Não duvido que Deus e a natureza nos tenham lançado num plano inferior; nós somos uma parte mais baixa da criação, nós devemos obediência e submissão ao sexo superior, e qualquer mulher que deixa que sua vaidade e falta de juízo neguem isso rebela-se contra a lei do Criador e a incontestável ordem da natureza.[56]

O intervalo puritano destituíra a mulher de seu *status* na época de Elizabeth. Um estudante considerou que "por volta de 1750, as mulheres na Inglaterra tinham chegado a uma nova posição inferior, pouco acima de sua posição no século XII".[57]

A moralidade social, econômica e política estava no nadir. O jogo, que tinha sido desencorajado pela Rainha Ana, foi restaurado no agrado real por Jorges I e II. Um funcionário especial, o oficial-porteiro, controlava o jogo na corte. Os jogos de cartas eram o divertimento favorito entre ricos e pobres, raramente sem apostas, freqüentemente com trapaças. Não era fora do comum que fidalgos esbanjadores ganhassem ou perdessem 200 guinéus em uma rodada; o Duque de Devonshire apostou e perdeu uma propriedade em um jogo; e Lorde Chesterfield jogava desbragadamente enquanto fazia preleções a seu filho. No reinado de Jorge I, o jogo tornou-se uma paixão pública, atingindo um grau provavelmente nunca dantes alcançado. Abriram-se cassinos em White's Club, em Charing Cross, em Leicester Fields, em Golden Square, e em Bath. Em um quadro da série *Rake's Progress* (Vida de um libertino) Hogarth mostra homens e mulheres jogando em White's sem prestar atenção a um aviso de que o prédio está em chamas; o jogo tem que prosseguir até o fim.*

Jorge II proibiu o jogo assim organizado, mas sancionou a loteria do governo, que fora estabelecida em 1569 e que sobreviveu até 1826. Bilhetes de loteria eram vendidos ao público usando-se toda espécie de atrativos promocionais; a animação atingiu um tal nível que os criados roubavam seus patrões, os empregados seus empregadores para arriscarem uma aposta no jogo.[58]

A bebida era ainda mais popular que o jogo. A cerveja era a bebida nacional. O homem londrino consumia 360 litros por ano ou um litro por dia, julgando a cerveja mais gostosa e mais segura que a água. O clima úmido criava uma procura de rum, ponche, conhaque, gim, cordiais, uísque; e o vinho era um remédio favorito. Havia tabernas e lojas de bebidas em todos os lugares; de 7.066 casas comerciais na paróquia de Holborn, 1.350 vendiam bebidas. Os proprietários de terras — e conseqüentemente o Parlamento — sorriam com o comércio de uísque, uma vez que ele abria um mercado adicional para sua cevada e seu trigo;[59] quase um terço da terra arada da Inglaterra era plantado com cevada. Nas classes superiores o uísque tendia a substituir o vinho, uma vez que as repetidas guerras com a França prejudicavam o comércio com Bordéus e o Porto, e os holandeses e alemães trouxeram com eles sua preferência por bebida forte. Aqui, como no jogo, o governo estabeleceu a cadência: dizia-se que Harley, primeiro-ministro de Ana, comparecera bêbado à presença da Rainha; Bolingbroke às vezes passava a noite inteira bebendo; e Robert Walpole foi ensinado a se embriagar por um pai resolvido a não ser visto bêbado por um filho sóbrio.[60]

* O famoso clube incendiou-se em 1733, mas foi logo restaurado.

Quando a paixão pelo gim espalhou-se dentre a população o governo ficou perturbado. A quantidade de bebida alcoólica destilada na Inglaterra subiu de 1 milhão e 900 mil litros em 1684 para 19 milhões de litros em 1735, sem um comparativo aumento da população; ao contrário, os médicos alertaram o governo de que o consumo de gim aumentara rapidamente a taxa de mortalidade em Londres; e um júri de instrução em Middlesex atribuiu a essa bebida a maior parte da pobreza e do crime na capital. Vendedores de gim no varejo penduravam cartazes prometendo fazer com que seus clientes ficassem embriagados por um pêni, e ofereciam-lhes, de graça, camas de palha no celeiro.

Os alarmados governantes tentaram a proibição por meio de taxação. Um ato do Parlamento, em 1736, estabeleceu uma taxa de 20 xelins por 3,6 litros de gim, e exigiu 50 libras por ano para uma licença de venda. Os pobres sedentos levantaram-se em violentos motins. Como Walpole previra, a proibição conduzia ao contrabando, à destilação secreta, ao comércio clandestino. O número de lojas que vendiam gim subiu para 17 mil, o de litros destilados para mais de 25 milhões, e o crime aumentou. A experiência foi abandonada, o custo da licença foi reduzido para 20 libras, a taxa por 3,6 litros para um pêni; o povo se alegrou e bebeu de novo. Em 1751, uma série de moderadas e engenhosas medidas (tais como fazer com que pequenas dívidas a negociantes de bebidas não fossem cobradas juridicamente) resultaram numa pequena melhoria.[61] O filósofo Berkeley esclareceu a situação denunciando as classes superiores pelo mau exemplo que davam para as massas, e alertou-as de que "uma nação que queima de ambos os lados em breve estará consumida".[62]

O nível moral era baixo também nos negócios. Grandes fortunas tiveram sua origem no contrabando, na pirataria e caça ou venda de escravos. Surgiram queixas de que a água do Tâmisa estava poluída pelos dejetos comerciais e humanos, que o vinho estava sendo falsificado com sidra e que as bebidas alcoólicas com milho, que o pão estava adulterado com alume e giz, que carnes velhas tinham sua aparência melhorada por produtos químicos nocivos à saúde e à vida. Quando se fizeram tentativas para impedir estas práticas os patriotas dos negócios gritaram por liberdade e pelo direito de "todos os homens... viverem à sua própria maneira sem restrição".[63]

O governo interferiu na liberdade, mas principalmente para obrigar os homens a prestarem o serviço militar. Quando vários atrativos financeiros falharam no recrutamento de homens para a marinha, "grupos de pressão" (de 1744 em diante) foram enviados pelo Estado para capturar, drogar ou persuadir de outra maneira os homens a prestarem serviço nos navios de Sua Majestade. A embriaguez era o método mais fácil, pois naquela condição podia-se levar um homem a ceder um ano ou mais de sua vida. Já que eles eram trazidos dessa maneira para bordo, disse o Almirante Vernon (1746), tais homens se tornavam "de fato condenados à morte, uma vez que nunca mais lhes será permitido colocar o pé em terra, e serão transferidos de navio para navio... sem que se leve em consideração as dificuldades pelas quais eles tenham passado".[64] "Nenhum homem", disse Samuel Johnson, "se tornará marinheiro se for esperto o bastante para conseguir ir para a cadeia. ...O homem na cadeia tem mais espaço, melhor comida e, em geral, melhor companhia."[65] Os marinheiros apanhados por pressão eram geralmente fracos física e mentalmente; porém, a rígida disciplina e a impiedosa seleção pelas provas de fogo e açoite (descritas e sem dúvida exageradas

no *Roderick Random* de Smollett) faziam dos sobreviventes os mais duros e orgulhosos guerreiros no mar.

A pirataria ainda era tolerada como uma forma de comércio, mas estava declinando à medida que as esquadras se tornavam mais fortes. O tráfico de escravos prosperava; navios ingleses, franceses, holandeses e portugueses competiam pelo privilégio de vender negros africanos a cristãos americanos. Pelo Tratado de Utrecht (1713), a Espanha havia transferido da França para a Inglaterra o *asiento*, isto é, o contrato para fornecimento anual às colônias espanholas de 4.800 escravos. Dos 74 mil escravos mandados para a América em um único ano (1790), os franceses transportaram 20 mil, os holandeses 4 mil, os dinamarqueses 2 mil, os portugueses 10 mil, e os ingleses 38 mil — mais que a metade do total.[66] "Somente os ingleses, numa estimativa por baixo", diz uma autoridade inglesa, "levaram mais de dois milhões de negros para a América no período entre 1680 e 1786."[67] Alguns escravos negros eram mantidos para serviços domésticos em residências inglesas. Os jornais continham promessas de recompensas para quem trouxesse de volta escravos fujões; um anúncio oferecia "um menino negro, com cerca de 12 anos de idade,... para venda".[68] Venderam-se escravos em Paris até 1762, e mesmo os papas tiveram escravos turcos de galés, do século XVI ao século XVIII.[69] Os quacres começaram, em 1727, a organizar um movimento para acabar com a participação inglesa no mercado de escravos; Steele e Pope os apoiaram; os metodistas levaram avante a cruzada; mas a campanha em favor da abolição não fez nenhum progresso substancial antes de 1772.

A moral política refletia o triunfo de um duro espírito comercial. Quase nada podia ser realizado sem suborno, e quase todos os funcionários tinham o seu preço. Vendiam-se cargos públicos e compravam-se votos no Parlamento como mercadorias. Membros do Parlamento vendiam seus privilégios de franquia. Lordes aristocratas vendiam postos em suas casas,[70] e "obstruíam tentativas de impedir a compra de nomeações para o Parlamento ou para a Câmara dos Comuns".[71] "Distritos dilapidados", com um punhado de habitantes, mandavam para o Parlamento tantos representantes quanto condados abundantes em população e indústria; "Old Sarum", sem ter nenhum residente, mandava dois delegados; e tais distritos eram facilmente controlados por homens de estirpe ou riqueza. Comerciantes procurando influência política compatível com seu poder econômico compravam nomeações ou nomeados para o Parlamento por cerca de 1.500 libras cada.[72] Resumindo, esta metade de século foi a mais corrupta e impiedosa na história da Inglaterra; e o historiador descobre que não é fácil explicar como, da venalidade daquela época, a Inglaterra ascendeu a uma tão alta reputação pela integridade dos seus homens de negócios e de seu governo.

Em meio ao aviltamento da moral e da política havia muitos vestígios de sentimento humanitário. Havia casas, embora mal-equipadas, para os velhos, os aleijados e os pobres. Havia guildas nas quais os mestres eram como bondosos pais para seus aprendizes; havia famílias que abrigavam e educavam órfãos; havia associações — *box clubs* — para socorro mútuo nos dias difíceis. Houve um impressionante exemplo — o primeiro da história moderna — de caridade internacional, quando a Inglaterra forneceu 100 mil libras esterlinas ao seu aliado econômico, Portugal, para alívio dos sofredores do terremoto de Lisboa de 1755.[73] Entre 1700 e 1825, fundaram-se 154 novos hospitais e dispensários na Inglaterra, quatro em Londres em uma geração (1700-45).

Muitas destas instituições eram financiadas por subscrições particulares. A melhor dessas instituições fundadas na primeira metade do século XVIII foi o Foundling Hospital, organizado pelo capitão Thomas Coram. Hogarth retratou-o em 1740 como um presente para o asilo: gordo, de cabelos brancos, bondoso, com a carta real na sua mão direita e um globo a seus pés, pois Coram fizera sua fortuna como capitão da marinha mercante. Aposentando-se, ficou chocado com a alta mortalidade infantil em Londres e com o número de crianças enjeitadas ou deserdadas por mães que não tinham recursos de cuidar delas ou um nome de pai para lhes dar. Coram persuadiu senhoras da nobreza a assinarem uma petição para um asilo de crianças abandonadas; conseguiu uma licença e 2.000 libras de Jorge II; seu apelo por contribuições encontrou inesperada generosidade; o grande Haendel deu-lhe um órgão e a hoje preciosa partitura do seu *Messias*, e dirigiu concertos que levantaram 10 mil libras. Em 1739, os curadores encarregaram Theodore Jacobsen de projetar um espaçoso grupo de edifícios e jardins, que se tornou um dos orgulhos de Londres.

V. CRIME E CASTIGO

O povo da Inglaterra, no século XVIII, era uma raça dura, acostumada ao sofrimento e à violência e capaz de sobreviver a qualquer coisa, menos à morte. Dois cabos lutaram um com o outro aos socos até morrerem; dois sargentos bateram-se em duelo até que ambos sofreram feridas mortais. Um soldado que pediu licença do exército para casar-se com uma prostituta foi punido com 100 chicotadas, apareceu no dia seguinte, suas costas em carne viva, perante o mesmo oficial, e repetiu seu pedido; desta vez foi-lhe concedido. Um tambor gabava-se de ter recebido 26 mil chibatadas em seus 14 anos de exército; recebeu outras quatro mil no ano de 1727; recuperou-se alegremente, logo dizendo-se "animado e bem-disposto, e de modo algum preocupado". [74]

As punições brutais, administradas em público, encorajavam a brutalidade pública. Segundo uma lei revogada em 1790, uma mulher condenada por traição ou por ter assassinado seu marido deveria ser queimada viva; o costume, porém, permitia que ela fosse estrangulada antes de ser queimada.[75] Homens culpados de traição eram arrancados do cadafalso ainda vivos; seus intestinos eram extraídos e queimados em sua frente, eles eram então decapitados e esquartejados. Levantavam-se cadafalsos em todos os distritos de Londres, e em muitos deles os cadáveres eram deixados para alimentação dos pássaros. Um homem podia ser deixado pendurado na forca por uma hora e meia antes de morrer. Era comum, no entanto, embotar os sentidos do condenado com aguardente; e o carrasco, se estivesse bem-disposto, puxaria as pernas do condenado para apressar a morte.

A insensibilidade dos espectadores e dos criminosos dava aos enforcamentos um caráter de festival; o povo alinhava-se ao longo do caminho para ver o condenado passar nas carretas para Tyburn; barracas e vendedores ambulantes vendiam gim e pão de gengibre, nozes e maçãs para a multidão; cantores de rua cantavam baladas não tão bem quanto o Capitão Macheath em *The Beggar's Opera*. O público, que nunca se entusiasmava com a lei ou com os policiais, transformava em heróis os criminosos que realizavam suas façanhas com sucesso, ou que, quando capturados, encaravam

o julgamento e a morte com desprezo e sorriso. Jack Sheppard, "Rob Roy" (isto é, Robert Macgregor), Dick Turpin, Jonathan Wild, todos viveram nesse período. Jack, depois de assaltos diários em Londres ou nas suas proximidades, foi entregue à polícia por Jonathan Wild; ele fugiu, foi recapturado, fugiu de novo e foi pego quando bêbado; enforcaram-no aos 22 anos de idade ante uma multidão de milhares de pessoas, que esperavam que ele escapasse mesmo com o laço em volta do pescoço. Defoe e Ainsworth contaram sua história, ganhando com ela muito dinheiro; Sir James Thornhill pintou seu retrato. Turpin distribuiu dinheiro às carpideiras para seguirem sua carroça em procissão até o cadafalso; porém o que o fez mais famoso foi o relato fictício que Ainsworth escreveu sobre a desabalada corrida de Dick de Londres a York. Da mesma forma, o *Life of Mr. Jonathan Wild the Great*, de Fielding, fez o nome desse patife atravessar os séculos. A maior parte daquela poderosa sátira é ficção, mas ela não é mais interessante do que os fatos. Jonathan, como Jano, tinha duas faces. Ele organizava, dirigia e explorava os ladrões, comprava as coisas roubadas por eles por preços que ele mesmo estabelecia, e os entregava aos magistrados quando seus cúmplices se rebelavam. Ao mesmo tempo, ele mantinha um belo escritório onde recebia as pessoas que tinham sido roubadas; prometendo-lhes, por uma substancial quantia, fazer com que seus bens ou seu dinheiro fossem restituídos. Como resultado disso, manteve várias amantes e viveu em grande estilo por quase 15 anos. Mas sua prosperidade foi maior que sua prudência; foi preso como comerciante de artigos roubados; e foi enforcado para alegria de uma enorme multidão (1725). Ele pode ter servido em parte de modelo para Mr. Peachum em *The Beggar's Opera*.

A desobediência à lei corria a escala social, do gentil batedor de carteiras ao comerciante contrabandista, até o duelista titulado. Havia centenas de duelos, alguns no meio da rua, alguns em Hyde Park ou Kensington Gardens, mas a maior parte deles no "Campo dos Quarenta Passos", atrás da Montagu House (hoje Museu Britânico). Raramente eram fatais, pois as pistolas eram rudimentares e poucos homens podiam apontá-las com precisão a 30 passos de distância; provavelmente muitos combatentes tinham o cuidado de atirar acima da cabeça; de qualquer forma, a reconciliação era normalmente concedida após o primeiro aparecimento de sangue. Os duelos eram ilegais, mas eram tolerados sob o pretexto de encorajarem uma cautelosa cortesia na linguagem. As prisões eram raras, exceto em caso de morte; e se o sobrevivente pudesse demonstrar que tinha seguido as regras do jogo, era solto depois de uma breve prisão.

Em 1751, Fielding, então magistrado, publicou *An Enquiry into the Causes of the Late, Increase of Robbers, etc., with Some Proposals for Remedying the Growing Evil* (Um inquérito sobre as causas do recente aumento de roubos, etc., e algumas propostas para remediar o crescente mal). Ele atribuiu o aumento principalmente ao crescente "luxo", e não à pobreza, entre as classes mais baixas; o povo tinha agora dinheiro suficiente para freqüentar tabernas, parques de diversões, teatros, bailes de máscaras e óperas; e nesses locais se encontravam pessoas iniciadas na promiscuidade e no crime. A segunda causa, pensava o grande novelista, era um aumento no consumo de gim.

> O gim é o principal sustento (se assim podemos chamá-lo) de mais de cem mil pessoas nesta metrópole. Muitos desses desgraçados engolem litros desse veneno num período de 24 horas; e eu tenho tido o infortúnio de ver, e também de cheirar, a cada dia, os terríveis efeitos desta prática.[76]

A terceira causa era o jogo. A quarta era a incompetência da lei; ela deixava a captura dos criminosos para os guardas-noturnos

> escolhidos entre os pobres, velhos e decrépitos que, ... armados somente com um pedaço de pau, que muitos deles mal conseguem erguer, são colocados para defender as pessoas e as casas dos súditos de Sua Majestade contra os ataques de quadrilhas de vilãos, jovens, audaciosos, fortes, desesperados e bem-armados.[77]

Mesmo que o vigia não se aterrorizasse com a violência dos ladrões, ele podia ser subornado; da mesma forma que o agente policial a quem se subordinava, e também o magistrado a quem o agente policial levava o criminoso. O policiamento de Londres estava confiado a mil agentes policiais, 474 bedéis, 747 guardas-noturnos. Entre a prisão e a condenação movimentavam-se em Londres 2.214 advogados, alguns deles homens de real conhecimento e razoável integridade e outros não. O Dr. Johnson disse sobre um homem que acabara de sair da sala, que, "não desejando falar mal de nenhum homem nas suas costas, acreditava que o cavalheiro era um advogado".[78]

Fielding não concordava com Coke quando este afirmava que "nem a sabedoria de todos os sábios do mundo, reunidos numa mesma ocasião, poderia igualar-se" à excelência da constituição inglesa. Fielding teria admitido que esta constituição — tal como Voltaire e Montesquieu haviam recentemente observado — protegera admiravelmente o indivíduo e sua propriedade contra a tirania de um rei; teria louvado o *habeas-corpus* e o julgamento pelo júri, assim como as grandes classes de leis nos Inns of Court. Certamente não era pouco o fato do inglês estar livre de ser detido sem uma ordem legal, de ser preso sem julgamento, de ser punido sem a prévia condenação por um júri composto por homens iguais a ele; estava igualmente livre da obrigação de pagar impostos sem o consentimento do Parlamento; para reunir-se com seus companheiros desde que não cometesse desordens; para dizer o que bem entendesse, exceto incitar à sedição, pronunciar calúnias, obscenidades e blasfêmias. Os legisladores ingleses, no entanto, se preocuparam tanto em proteger o indivíduo contra o Estado que eles falharam na proteção da sociedade contra o indivíduo. Os dispositivos de imposição da lei estavam sucumbindo ante a expansão e a organização do crime.

A lei comum era administrada por magistrados, ou juízes de paz, de cujas decisões podia-se apelar para juízes que tinham assento em Westminster ou que viajavam seis meses por ano para instalar suas cortes de justiça nas cidades dos condados. Esses juízes eram vitalícios e demonstravam um nível razoável de integridade. As cortes eclesiásticas sobreviviam, porém limitadas ao julgamento de casos não criminais envolvendo apenas o clero, a validade de casamentos ou a administração dos testamentos. A Corte do Almirantado tinha jurisdição exclusivamente sobre os casos marítimos. Acima destas cortes ficava o Tribunal do Lorde Chanceler, presidida pelo próprio lorde chanceler. A corte suprema do país era o próprio Parlamento, que, juntamente com a Câmara dos Comuns, julgava os plebeus, e a Câmara dos Lordes, que julgava

seus pares. A igualdade perante a lei ainda era imperfeita, pois os nobres geralmente escapavam à punição. O quarto Conde de Ferrers foi executado em 1760 por ter assassinado seu administrador, mas quando a Duquesa de Kingston foi julgada perante a Câmara dos Lordes, em 1776, e condenada por bigamia, foi liberada apenas com o pagamento de uma multa. O latim permaneceu a língua das cortes até 1730, quando foi substituído pelo inglês, para grande sofrimento de Blackstone.

Nos julgamentos por crimes capitais (e quase todos os crimes eram capitais) o acusado tinha o direito de contratar um advogado caso pudesse pagá-lo; o advogado podia reinquirir as testemunhas da acusação mas não lhe era permitido dirigir-se à corte; isto ficava a cargo do prisioneiro, que, devido à fraqueza de seu corpo ou de seu espírito, era incapaz, em muitos casos, de apresentar sua defesa. Se ele fosse absolvido, voltava para a cadeia até que houvesse pago todos os honorários exigidos pelos carcereiros por seus serviços; antes que esse regulamento fosse revogado, em 1774, houve vários casos de homens absolvidos que morreram na cadeia. Se fosse condenado, o prisioneiro tinha que enfrentar um dos mais severos códigos penais da história do direito.

O código representava um avanço em relação ao passado e aos procedimentos do Continente, de vez que não mais permitia a tortura e a punição pela roda e porque não mais se cortavam narizes ou arrancavam orelhas. Por outro lado, ele continha toda a barbaridade que os duros ingleses de então consideravam necessária para controlar a disposição natural da humanidade de ser contra a lei. Quando a penalidade era o açoitamento amarrado à parte de trás de uma carreta conduzida através das ruas, o carrasco às vezes recebia uma soma extra, coletada entre os espectadores, para aplicar o açoite com especial vigor.[79] Determinava-se por lei que um prisioneiro que se recusasse a confessar sua culpa num crime capital fosse posto nu, deitado de costas num quarto escuro, e que pesos de pedra e ferro fossem colocados sobre o seu peito até que confessasse ou morresse asfixiado;[80] esta lei, no entanto, não foi aplicada depois de 1721, sendo revogada em 1772.

Ao longo do século XVIII, atos do Parlamento aumentaram o número de crimes puníveis com a morte. Em 1689, havia 50 crimes deste tipo; em 1820, 160. Assassinato, traição, falsificação, incêndio culposo, estupro, sodomia, pirataria, contrabando armado, falsificação de documentos, destruição ou incêndio de navios, falência culposa, assalto em estradas, arrombamento de casas, invasão de domicílio com roubo de mais de 40 xelins, assalto a lojas num valor acima de cinco xelins, mutilação ou roubo de gado, atirar num coletor de impostos, cortar árvores numa avenida ou num parque, lançar fogo a um campo de milho, mandar cartas de ameaças, esconder a morte de um marido ou de um filho, tomar parte num motim, atirar num coelho, demolir barreiras de pedágio de uma estrada, fugir da cadeia, cometer sacrilégio — todos estes, e cem mais, eram, sob os três primeiros reis Jorges, crimes capitais. Essas leis refletiam a resolução do Parlamento de proteger a propriedade. Elas podem ter sido de alguma forma o resultado — e em parte a causa — da ilegalidade e da brutalidade populares; e elas podem ter ajudado a formar os atuais hábitos de respeito à lei do povo britânico. A severidade do código era mitigada pela freqüente recusa dos juízes ou do júri em condenar, ou pela invalidação da acusação baseada em questões técnicas ou pela fixação arbitrária do valor de um artigo roubado como sendo inferior àquele

que faria do furto um crime capital. Em tempo de guerra, os transgressores podiam ser perdoados sob a condição de alistar-se no exército ou na marinha.

Crimes menores eram punidos com prisão, pelourinho, açoitamento, trabalhos forçados em casas de correção ou degredo para as colônias. Por uma lei de 1718, os prisioneiros condenados eram vendidos a um fornecedor que os embarcava, às suas próprias custas, principalmente para Maryland ou Virginia, e vendia-os, geralmente num leilão, aos plantadores de tabaco, pelo período de duração de sua sentença. As condições em que os prisioneiros eram transportados resultavam numa alta percentagem de mortos e num tal enfraquecimento dos sobreviventes que estes se tornavam incapazes para o trabalho durante algum tempo. O fornecedor calculava em um sétimo a perda de sua carga humana numa viagem normal.[81] Este tráfico só terminou com a Guerra de Independência Americana.

Essa deportação era muitas vezes preferida ao encarceramento, pois as prisões eram notórias por sua desumanidade e sujeira. Assim que chegava, o novo prisioneiro era posto a ferros, pesados ou leves, de acordo com seu pagamento ao carcereiro. Sua cama era de palha. Sua comida consistia em meio quilo de pão por dia, a não ser que ele pudesse conseguir suplementá-la com presentes que vinham de fora. Exceto na Prisão de Newgate, fizeram-se poucas tentativas para se manterem limpas as prisões. A sujeira e os germes se acumulavam, contaminando quase todos os prisioneiros com a "febre da prisão" — muitas vezes tifo ou varíola. Johnson calculou que vinte e cinco por cento dos prisioneiros permanentes morriam de "febres pútridas". O mau cheiro da sujeira e da doença era tão forte que, quando um prisioneiro era levado à corte, os juízes, o júri, as testemunhas e os espectadores cheiravam freqüentemente cânfora, vinagre, ou ervas aromáticas para compensar o mau odor. Em maio de 1750, uma centena de prisioneiros de Newgate foi a julgamento no "Old Bailey", a principal corte criminal de Londres. A febre que disseminaram foi tão virulenta que, dos seis juízes que se ocupavam do caso, quatro morreram; do júri e dos funcionários subalternos 40 morreram; depois desta lição, a corte ordenou que doravante todos os prisioneiros levados a julgamento deveriam ser lavados com vinagre, e que se devia colocar ervas aromáticas no banco dos réus.[82]

Um homem processado por dívidas, condenado, e incapaz ou não querendo pagar, era encarcerado até que pagasse ou até que seu credor retirasse a queixa. O credor estava obrigado por lei a pagar quatro pênies por dia para o sustento de seu prisioneiro; mas se ele não o fizesse, o devedor não tinha outro recurso senão processá-lo — o que custava dinheiro. Se, no entanto, o prisioneiro conseguisse recursos de fora, ele poderia subornar o carcereiro ou qualquer outro para deixá-lo desfrutar de melhor cama e comida, de maiores liberdades, do conforto de sua esposa, e mesmo, de vez em quando, de um feriado na cidade. Um devedor sem dinheiro, se não fosse capaz de pagar pela comida, poderia morrer de fome aos poucos apenas com o pão que lhe era concedido. Samuel Johnson calculava que de 20 mil pessoas presas por falência num ano normal, cinco mil morriam de privações dentro de 12 meses.[83] A Inglaterra não havia encontrado um meio mais suave de proteger a crescente classe dos negócios contra as pessoas que tomavam dinheiro emprestado irresponsavelmente ou que faliam fraudulentamente.

Alguns fracos protestos se levantaram contra a severidade do código penal. John-

son, que não era sentimentalista, apontava em 1751 o perigo de se criarem tantos crimes capitais: "Igualar um roubo ao assassinato é... levar a que se cometa um crime maior para impedir a descoberta do menor."[84] As mais poderosas críticas à administração das prisões apareceram nas novelas de Fielding e Smollett, e nos desenhos de Hogarth. Uma modesta melhoria foi efetuada por James Oglethorpe, cuja variada e enérgica carreira mostra o lado mais nobre de John Bull. Em 1714, com a idade de 18 anos, ele deixou o colégio para juntar-se ao exército do Príncipe Eugênio da Sabóia, e serviu em diversas ações contra os turcos. Retornando à Inglaterra, foi eleito para o Parlamento. Quando um amigo seu, preso por dívida, morreu na cadeia vitimado pela varíola ali contraída, Oglethorpe persuadiu a Câmara dos Comuns a designar uma comissão — da qual tornou-se presidente — para investigar as condições das prisões de Londres. A sujeira, as doenças, a corrupção e a opressão reveladas por essa investigação chocaram por um momento a consciência da Inglaterra. Alguns carcereiros especialmente culpados foram demitidos, e alguns novos regulamentos mitigaram velhos abusos; porém, a maior parte dos males perdurou e a reforma vigente das prisões teve de esperar por John Howard e a última quarta parte do século XVIII. Oglethorpe era favorável à emigração como um meio de reduzir a pressão da pobreza na Inglaterra. Em 1733, fundou a colônia da Geórgia; por um tempo serviu como seu governador; proibiu a importação de escravos e recebeu bem os morávios, John Wesley, e os refugiados protestantes da Áustria. De novo na Inglaterra e no Parlamento, fez aprovar um ato isentando os morávios ingleses de juramento de fidelidade e de serviço militar. Tornou-se amigo íntimo de Johnson, Goldsmith, e Burke, e viveu até a idade de 89 anos. Pope coroou-o com dois versos:

> One driven by strong benevolence of soul
> Shall fly like Oglethorpe from pole to pole.*[85]

VI. COSTUMES

Os homens que passeavam nos parques ou no Mall eram ainda — como no tempo de Elizabeth ou da Restauração — o sexo mais majestosamente vestido. Exceto no trabalho ou em casa, usavam chapéus de três bicos, muitas vezes atrevidamente enfeitados com borlas, fitas ou penachos. Amarravam suas tranças com um bonito laço atrás do pescoço, ou cobriam suas cabeças com uma peruca empoada. Seus elegantes casacos, roçando-lhes os joelhos, exibiam botões feitos mais para deslumbrar do que para abotoar; e as mangas de rico brocado denunciavam o nível de renda ou a classe social. Seus vistosos coletes atraíam os olhares com suas cores berrantes — amarelo, laranja, escarlate, rosa ou azul — de onde pendia um berloque de relógio em ouro numa corrente dourada. Suas camisas de fino linho eram guarnecidas de rufos, que escondiam as roupas de baixo de flanela. Gravatas (*stocks*) de *lawn* (um tecido importado de Leon, na França) eram atadas de modo elegante em volta de suas gargantas. Seus calções eram presos nos joelhos com fivelas, três botões na cintura, e três outros

* Alguém levado por uma forte benevolência de alma / Voará como Oglethorpe de pólo a pólo.

escondidos na braguilha. As meias em geral eram vermelhas, mas, nas reuniões formais, deviam ser de seda branca. Seus sapatos, em 1730, tinham que ser vermelhos na ponta e no calcanhar. Mesmo com todo este equipamento, o homem na moda sentia-se nu sem uma espada. À medida que a classe média crescia em importância as espadas eram substituídas por bengalas, usualmente com um castão de algum metal caro e finamente esculpidas; mas uma vez que as ruas ainda eram perigosas, as bengalas muitas vezes continham uma espada. Os guardas-chuvas haviam aparecido na última fase do século XVII, mas só tiveram seu uso generalizado a partir do final do século XVIII. Havia costumes especiais, naturalmente, para cavalgar nos parques ou em companhia de cães. E os "almofadinhas" ("Macaronis") procuravam atrair a atenção com exagero de enfeites e de colorido. Um outro grupo, o dos malvestidos ("Slovens"), tinha como norma as maneiras descuidadas e as roupas sujas; com zelo rebelde despenteavam seus cabelos, deixavam seus calções desabotoados e sujavam de lama seus sapatos como declarações de independência e símbolo de pensamento original.

As mulheres, quando se exibiam, vestiam-se como nos nossos tempos de jovens, quando a estrutura de uma mulher era um mistério ofegante e custoso para ser apreciado. Suas fofas saias eram geralmente mantidas afastadas do corpo com armações que as levantavam ligeiramente a cada passo, e faziam uma estonteante revelação de delicados tornozelos e de pés que mal eram entrevistos. As armações circulares, que às vezes mediam nove metros, eram como muralhas, e os ferros que as ligavam eram como escudos, de modo que as conquistas amorosas requeriam todo o ardor de um cavalheiro furando armaduras e escalando parapeitos; tanto melhor para a poesia. O brilho e o esplendor dos cabelos das mulheres eram parcialmente perdidos em reforçadas estruturas, tão altas que era preciso tomar cuidado com elas para não serem queimadas pelos candelabros. Os rostos femininos eram escondidos por loções, pastas, sinais (moscas), pós e cílios ajustados; todas as gemas do Oriente eram recrutadas para adornar os seus cabelos, orelhas, pescoços, braços, vestidos e sapatos. Desde seus altaneiros chapéus e perfumados cachos até os seus sapatos de seda enfeitados por jóias, a mulher da moda vestia-se de maneira a desencorajar qualquer hesitação por parte dos homens que as rodeavam. Em 1770, as artes do toalete tinham alcançado uma tal feitiçaria que o Parlamento, de um modo jovial, aprovou um ato destinado a proteger o sexo ameaçado:

> Que todas as mulheres, qualquer que seja sua idade, nível, profissão ou formação, quer sejam virgens, solteiras ou viúvas, que procurem, a partir deste Ato, impor, seduzir, ou atrair para o matrimônio qualquer súdito masculino de Sua Majestade, por meio de perfumes, pinturas, cosméticos, dentaduras artificiais, cabeleiras postiças, lã espanhola, armações de metal para saias, sapatos de salto alto etc., incorrerão nas penalidades desta lei que ora entra em vigor contra feitiçaria e outros comportamentos criminosos, e que, se a ré for condenada, se considere nulo e sem valor o casamento.[86]

Leis contra o exagero de suntuosidade lutaram para impedir gastos excessivos na vestimenta; o costume, porém, exigia que todos os leais súditos britânicos usassem uma roupa nova no dia do aniversário da Rainha Carolina que, na sua coroação, usou um

costume que custou 2 milhões e 400 mil libras esterlinas — a maior parte deste valor em gemas tomadas emprestadas.

A casa era o lugar onde uma pessoa podia livrar-se de todos os elaborados artifícios da ostentação; ali uma pessoa podia vestir-se com qualquer coisa ou até com menos... As janelas não eram inquiridoras, pois seu número era mantido baixo por uma lei que as limitava a cinco e taxava qualquer excesso como luxo. Os interiores eram escuros e abafados e não eram projetados para se respirar. A iluminação era feita por velas, em geral não mais do que uma de cada vez por família; os ricos, no entanto, abrilhantavam suas salas com resplendentes *chandeliers* (candelabros) e com tochas que queimavam óleo. Nas mansões das pessoas abastadas, as paredes tinham painéis de carvalho, as escadarias eram de madeira maciça e balaustradas que não se moviam, as lareiras eram de majestoso mármore, as cadeiras tinham assento de couro almofadado com cabelo. O mobiliário era desenhado no pesado estilo "jorgeano", complexo, com partes esculpidas e com incrustações douradas. Por volta de 1720, apareceu o mogno, proveniente das Índias Ocidentais; era duro demais para as ferramentas existentes então; foram feitas novas ferramentas mais afiadas e, em breve, a nova madeira compunha as mais belas peças das casas inglesas.

As casas eram aquecidas com carvão queimado em fogões ou em grelhas abertas, ou com madeira em espaçosas lareiras. O ar de Londres era escurecido pela fumaça. A limpeza doméstica era difícil mas obrigatória pela ameaça permanente da poeira e da fuligem. Os franceses achavam que seus inimigos ingleses só perdiam para os holandeses na limpeza de suas casas. Dizia Nicolas de Saussure em 1726:

> Não se passa uma semana sem que as casas bem mantidas sejam lavadas duas vezes nos sete dias, e isto é feito de cima até embaixo; e mesmo cada manhã, a maior parte das cozinhas, das escadas, e das entradas são lavadas com esfregão. Todo o mobiliário, e principalmente os utensílios de cozinha, são mantidos com a máxima limpeza. Mesmo as grandes ferragens e as fechaduras das portas são esfregadas e areadas até brilharem.[87]

Isso tudo a despeito do fato do sabão ser caro e a água limitada. Quartos de banho eram um luxo de poucas pessoas; a maior parte dos homens e das mulheres banhava-se ficando em pé e jogando água em cima de si mesmo dentro de uma bacia.

Os homens do povo despendiam a maior parte de seu tempo na cozinha, em volta do grande fogão; ali comiam, ali conversavam, às vezes ali dormiam, porque as cozinhas eram imensas. As salas de jantar eram para ocasiões especiais. Em todas as categorias a refeição principal era feita após o meio-dia: na classe média às duas ou três horas da tarde, dentre os ricos, às cinco ou seis; então, como agora, quanto mais dinheiro se tivesse, mais se tinha que esperar pelo jantar... Nas casas mais elegantes, as mulheres se retiravam no final das refeições, porque então os homens começavam a beber, a fumar, a levantar brindes e a contar histórias. Os jantares eram pesados, mas consistiam na primeira refeição após o desjejum, e um "snack" (lanche) ligeiro às onze horas da manhã. Os franceses ficavam espantados com a quantidade de comida que um inglês consumia num jantar. A maior parte da dieta das classes média e superior era constituída de carne; os legumes eram uma guarnição dispensável. Pesados pudins constituíam a sobremesa favorita. O chá, como bebida, era de uso geral,

embora o chá custasse 20 xelins por quilo. Uma ceia às nove horas da noite encerrava as atividades do dia.

A maior parte dos ingleses apreciava a segurança de suas casas à noite e se divertia com bebida, conversa, discussão, leitura, música, dança, xadrez, jogo de damas, bilhar e cartas. "Por favor!", dizia a Duquesa de Marlborough, "não me fale sobre livros. Os únicos livros que eu conheço são os homens e as cartas de jogar."[88] Bispos, párocos e até mesmo os formalistas pregadores "dissidentes" jogavam, e também os filósofos; Hume raramente se recolhia ao leito sem ter jogado uma partida de *whist* (hoje em dia *bridge*). Em 1742, Edmond Hoyle sistematizou as leis do *whist* num *Curto Tratado*, depois do que, até 1864, o jogo tinha que ser jogado "de acordo com Hoyle". Os animais de estimação eram uma necessidade de cada casa, não apenas cães e gatos, mas, aqui e ali, um macaco ou dois.[89] Quase todas as mulheres cuidavam de flores e quase toda casa possuía um jardim.

Abençoado e atormentado pela chuva, o inglês fazia do projeto do jardim uma paixão nacional. No reinado de Carlos II, os jardins ingleses seguiam os modelos franceses, especialmente Versalhes, na estrutura dos jardins, em linhas geométricas, retas, formas retangulares, radiais ou circulares, com "vistas pitorescas" e "perspectivas" (estas três palavras haviam sido incorporadas à língua no século XVII), com árvores, arbustos, e cedros cortados em linhas retas e estatuária clássica simetricamente colocada. Os jardins públicos de Vauxhall e Ranelagh tinham esta forma; este estilo formal pode ser apreciado, atualmente, em Hampton Court. Embora este estilo estivesse bem de acordo com a literatura neoclássica da "Idade Augusta", Addison e Pope, os melhores exemplares daquela época em letra de forma, rebelaram-se contra o jardim formal, e clamavam polidamente por "um jardim natural" que deixasse ao menos uma parte da exuberância da natureza sem ser cortada ou domesticada, e que gerasse deliciosas surpresas preservando a incalculável irregularidade da natureza. Algumas influências chinesas entraram na rebelião; em alguns jardins, os pagodes substituíram as estátuas; em seu jardim de Kew o Duque de Kent construiu um templo para Confúcio. O jardim natural refletia mais os sentimentais Thomson e Collins do que o casto Addison e o meticuloso, arrumado e asseado Pope; expressava "os poetas do sentimento", desde o agudo "Romantico" até o baixo clássico. Pope e Thomson concordaram em louvar os jardins planejados da propriedade "Stowe", de Richard Temple, Visconde de Cobham. Charles Bridgeman havia feito seu primeiro desenho formal; William Kent e Lancelot "Capability" Brown reformularam-no num estilo natural; ele acabou por se tornar o assunto predileto dos jardineiros da Inglaterra e da França e conseguiu arrancar um elogio de Jean Jacques Rousseau.

Além dos jardins ficavam os cursos d'água onde os remadores se exercitavam e os preguiçosos pescadores sonhavam em enganar os peixes; e as matas, onde os homens caçavam faisões, galos silvestres, perdizes ou aves selvagens, ou onde caçadores vestidos de vermelho seguiam seus cães para matar raposas encurraladas ou lebres exaustas. Os ingleses menos abonados divertiam-se com o tênis, o *cricket*, o *handball*, o *bowling*, as corridas de cavalos, as brigas de galos, as brigas de ursos, as brigas de touro e as lutas de boxe (tanto entre mulheres como entre homens). Lutadores como Figg e Piper eram os ídolos de todas as classes, atraindo imensas multidões para os ringues. Até 1743, os pugilistas lutavam com os punhos nus; as luvas de boxe surgi-

ram neste ano, mas muito tempo se passou até que fossem aceitas pelos espectadores que as julgavam apenas um dispositivo afeminado não digno de John Bull. Entre os divertimentos anunciados em Londres, em 1729-30, havia: "um touro louco que vai ser enfeitado com fogos de artifício e, em seguida, será solto" numa arena, "um cachorro que será vestido com fogos de artifício, um urso que será solto ao mesmo tempo que o touro e o cachorro, e um gato que vai ser amarrado no rabo do touro".[90] Num jogo chamado "jogo do galo", um galo era amarrado numa estaca e jogava-se sobre ele pedaços de madeira de uma certa distância até que morresse. As brigas de galos mais populares eram aquelas em que até 16 galos eram apresentados para lutar contra outros 16 até que todos de um lado estivessem mortos; os vencedores eram então divididos em campos opostos e lutavam até que todos de um lado estivessem mortos; e por aí adiante, até que todos, menos um, estivessem mortos. Condados, cidades e vilas levavam para a luta seus galos, num nobre patriotismo; e um amável escritor saudava este esporte como o equivalente moral de uma guerra.[91] Quase todos os esportes eram acompanhados por apostas.

As pessoas que não tinham seus estômagos afinados com esses espetáculos podiam procurar uma diversão mais suave em Vauxhall ou Ranelagh, em cujos jardins ensombreados podia-se, por um xelim, sentir o conforto e a segurança das multidões, caso mantivessem seus bolsos bem protegidos; ali, podiam dançar e se fantasiar, ou sentar-se sob os ramos das árvores enfeitados de lanternas, bebericar chá e observar as senhoras, os elegantes da moda e as estrelas de teatro que passeavam; podiam admirar os fogos de artifício ou os acrobatas, ouvir música popular, jantar com cerimônia, ou procurar aventuras nos "caminhos dos amantes", convenientemente escuros. Em Ranelagh, sob a grande Rotunda, podiam ter uma distração mais elevada ouvindo melhor música entre pessoas de classe mais elegante. "Toda noite", escreveu Horace Walpole em 1744, "vou para Ranelagh, que superou totalmente Vauxhall. Ninguém mais vai a outro lugar; todo o mundo vai lá."[92] Vauxhall e Ranelagh permaneciam fechados durante o inverno; mas quando os rios congelavam, surgiam os esportes de inverno. Uma vez, no Natal de 1739, o próprio Tâmisa congelou, e os londrinos mostraram sua boa disposição montando um carnaval de danças e de jantares sobre o gelo; alguns experimentaram as emoções de ir de carruagem por cima do rio de Lambeth até a ponte de Londres.[93] Por último havia as grandes feiras, onde se encontrava toda a arraia-miúda e onde se podia desfrutar de uma grande variedade de espetáculos, desde "olhar pelo buraco de fechaduras" até ver homens voadores.

Com exceção de algumas pessoas de boa descendência, os costumes eram grosseiros e blasfemos. Hogarth irá retratar a vida da plebe, mas não reproduz sua maneira de falar. Prostitutas e arruaceiros, carroceiros e barqueiros, soldados e marinheiros, eram mestres na arte de praguejar e usar linguagem suja, e os peixeiros de Billingsgate tornaram seu mercado imortal pela sua incomparável obscenidade. Nas hospedarias e tavernas a fala era menos exuberante, porém ainda grosseiramente livre. Mesmo em suas casas, os homens perturbavam as mulheres com suas histórias, exclamações e brindes, e as próprias mulheres não estavam isentas de uma praga e de uma alegre obscenidade.

Nos cafés e nos clubes a linguagem assumia maior elegância. Steele, Swift, Fielding, Cowper e Johnson escreveram a respeito da conversação como uma arte polida.

Podemos imaginar os homens, em suas reuniões de ciumenta exclusividade masculina, provando o seu café ou cerveja, saboreando seu licor, fumando seus cachimbos e discutindo sobre as brigas no Parlamento, a compra de votos por Robert Walpole e a incrível política daqueles "cães franceses" do outro lado do Canal. A risada começava na barriga e tornava-se mais alta na garganta, a despeito dos moralistas, como Shaftesbury, e dos amoralistas, como Chesterfield, que julgavam a risada atributo das pessoas de classe mais baixa e achavam que as pessoas distintas deviam se limitar a um sorriso.[94] Cheirar rapé — mencionado pela primeira vez em 1589 — tinha se tornado um ritual cuidadoso para ambos os sexos; tal como acontecia com o café, supunha-se que o rapé (tabaco pulverizado) possuía valor medicinal; o espirro que provocava supostamente limpava as vias nasais, curava dor de cabeça, resfriados, surdez e sonolência, acalmava os nervos e aliviava o cérebro. Nenhum homem ou mulher de estirpe estava completamente vestido se não trouxesse uma caixa de rapé; e, com relação a este apêndice, o ourives e o joalheiro, o esmaltador e o miniaturista exerciam a mais delicada arte.

As três mil casas de café de Londres eram centros de leitura bem como de conversação. Possuíam assinaturas de jornais e revistas que faziam circular entre seus clientes; forneciam penas, papel e tinta, aceitavam cartas para postar e serviam como endereço para correspondência. Algumas casas de café ou de chocolate, como White, evoluíram neste período até se transformarem em clubes exclusivos, onde os homens podiam estar seguros de encontrar unicamente a companhia predileta, e onde podiam jogar discretamente. No final do século XVIII, havia tantos clubes quantas eram as casas de café do princípio do século. Parece que os *maçons* deram início à sua história na Inglaterra num clube — a "Grande Loja" — organizada em Londres em 1717. Os clubes estimulavam à bebida, ao jogo e à intriga política, mas também ensinavam os homens pelo menos a metade da arte da conversação. A outra metade ficou faltando, porque os clubes eram refúgios de bacharéis; a cortesia mais delicada e a conversa mais sutil exigida pela presença de mulheres não tinha ali qualquer estímulo. A Inglaterra era uma terra de homens; as mulheres tinham pouca participação em sua vida cultural; não havia *salons*; e quando *Lady* Mary Montagu tentou instalar um deles, foi olhada como uma pessoa excêntrica, que não conhecia o seu lugar.[95]

Nas classes superiores as mulheres podiam expor suas artes nas recepções, bailes e serões musicais na corte ou em suas casas. O fim-de-semana em casas de campo era um atraente aspecto da vida inglesa, um pouco atrapalhada pelo fato de que os criados esperavam receber por eles altas propinas; o hóspede que se retirava tinha de enfrentar a enorme fila de criados de quarto, mordomos, criados de libré, copeiros, arrumadeiras, cozinheiros, e outros serviçais que ficavam de pé, numa fila dupla junto à porta, enquanto os cocheiros e os cavalariços esperavam firmemente do lado de fora. A alegada fidelidade dos criados ingleses a seus patrões tinha pouca realidade na primeira metade do século XVIII; em muitos casos, eram desatentos, insolentes, rebeldes, e mudavam de emprego facilmente por um melhor salário. Muitos roubavam o patrão, a patroa e os hóspedes assim que podiam; bebiam o vinho do patrão e enfeitavam-se com a roupa da patroa.

Depois da aceitação por parte da corte, o coroamento da moda era uma estada em alguma estação de águas medicinais, ou ir se banhar na companhia de corpos selecio-

nados, em vez de banhar-se num mar promíscuo. Tunbridge era famosa por suas fontes, mas à sua clientela era promíscua. Epsom Wells oferecia música, danças medievais, cães amestrados e água purgativa, embora os minerais que a compusessem ainda não tivessem sido reunidos nos sais de Epsom. O banho de mar não era popular, embora Chesterfield tenha observado essa prática em Scarborough; em 1753, porém, o livro do Dr. Richard Russel *Of Glandular Consumption, and The Use of Sea-Water in Deseases of Gland* (Sobre a tuberculose glandular e sobre o uso das águas do mar nas doenças glandulares) enviou uma onda humana para as praias; e as cidades costeiras, como Brighton, que só conheciam as humildes famílias dos pescadores, tiveram grande progresso como cidades balneárias.

A aristocracia preferia Bath. Ali, em meio aos mais destacados dos doentes crônicos ingleses, podia-se beber — e banhar-se — águas malcheirosas, que supostamente curavam as doenças daqueles que se alimentavam bastante bem. A pequena estação de água mineral tinha aberto sua primeira fonte em 1704, seu primeiro teatro em 1707, e um ano mais tarde o primeiro de seus "salões de reuniões", celebrados em Fielding e Smollett. Em 1755, foram descobertos os grandes banhos romanos. John Wood e seu filho, como iremos ver, reconstruíram a cidade em estilo clássico. Em 1705, o "belo" Nash, um advogado e jogador, tornou-se o ditador da vida social de Bath. Ele proibiu o uso de espadas em lugares de diversões públicas e conseguiu fazer com que os duelos — em Bath — fossem considerados indecorosos. Persuadiu os homens a usarem sapatos em vez de botas. Ele mesmo usava um imenso chapéu branco e um casaco ricamente bordado; desfilava numa carruagem puxada por seis cavalos de cor obrigatoriamente cinzenta; e anunciava sua chegada com alegres trompas francesas. Melhorou as ruas e os edifícios, projetou elegantes jardins, fazia música, encantava a quase todos por sua cordialidade e vivacidade. Os nobres ingleses acorriam para seus domínios porque ele lhes fornecia mesas de jogo, além dos banhos; e quando se aprovaram leis contra os jogos, inventou novos jogos de azar que escapavam à legislação. Finalmente vieram Jorge II e a Rainha Carolina e o príncipe Frederico Luís, e Bath foi por algum tempo uma segunda corte. O Conde de Chesterfield, que amava a cidade, sem dúvida aplicaria à sua elite a descrição que fazia de todas as cortes: lugares onde se "pode esperar fazer contactos sem amizade, inimizades sem ódio, honra sem virtude, sem aparências guardadas e sem verdades sacrificadas; boas maneiras com pouca moral; e todos os vícios e virtudes são tão disfarçados que mesmo aquele que tenha se dedicado apenas a pensar sobre ambos não os reconheceria quando os encontrasse pela primeira vez na corte".[96]

VII. CHESTERFIELD

Passemos uma meia hora com este inteligente conde. Era o tipo do aristocrata inglês daquela época, exceto pelo fato de que escreveu um bom livro. Suas *Cartas a Meu Filho*, que esteve em moda menosprezar, é um tesouro de sabedoria em prosa de bom quilate, um guia compacto das boas maneiras e dos ideais de sua classe e atraente revelação de uma sutil e agradável inteligência.

Recebeu, no batismo (1694), o nome de Filipe Dormer Stanhope, filho de Filipe

Stanhope, terceiro Conde de Chesterfield, e de *lady* Elizabeth Savile, filha de Jorge Savile, Marquês de Halifax, o astuto *Trimmer* (oportunista) de reinados anteriores. Sua mãe morreu quando ele ainda era criança; seu pai não se desincumbiu de criá-lo; ele foi educado pela Marquesa de Halifax. Teve excelente aprendizado de francês e dos clássicos com um professor particular, de modo que a cultura sobre Roma e a França, em sua maturidade, tornaram-se quase uma parcela de sua inteligência. Viveu um ano em Cambridge e partiu, em 1714, para o *grand tour* (grande excursão). Em Haia, jogou muito; em Paris, experimentava mulheres com uma promiscuidade discriminadora. De Paris escreveu (7 de dezembro de 1714):

> Não vou lhe dar minha opinião sobre os franceses porque sou muitas vezes seduzido por um deles; alguns me têm feito o mais alto cumprimento que se julgam capazes de fazer, que é: "Senhor, vós sois quase como nós." Digo-lhe apenas que sou insolente, falo muito, falo muito alto e sou dogmático, canto e danço ao andar na rua; e, acima de tudo, gasto uma imensa fortuna nos cabelos, nos pós, nas plumas, e nas luvas brancas.[97]

Ao voltar para a Inglaterra, foi indicado como cavaleiro para a câmara do então príncipe de Gales (mais tarde Jorge II). O ministro favorito de Jorge I, James Stanhope, era parente de Filipe. Encontrou-se um condado que ele podia representar e, por onze anos, ele ocupou um assento na Câmara dos Comuns como um *Whig*. Tornando-se o quarto Duque de Chesterfield com a morte de seu pai (1726), foi transferido para a Câmara dos Lordes, que mais tarde chamou de a "Câmara dos Incuráveis". Mandado para Haia como embaixador (1728), desincumbiu-se tão bem de sua missão que foi agalardado com a Ordem da Jarreteira e indicado como Lorde Mordomo-Mor. Em 1732, uma amante, Mlle. du Bouchet, presenteou-o com um filho, Philip Stanhope, que mais tarde receberia as *Cartas*. Um ano mais tarde casou-se com a Condessa de Walsingham, filha natural de Jorge I com a Duquesa de Kendal. Talvez ele esperasse que a esposa iria lhe trazer um dote real; isso não aconteceu e seu casamento teve um resultado nobremente miserável.

Talvez tivesse conquistado um posto mais alto caso não se tivesse oposto à lei de Walpole, que criava uma taxa adicional sobre o tabaco e o vinho. Ele ajudou a derrotar esta medida e, em breve, foi dispensado do governo (1733). Trabalhou pela queda de Walpole, perdeu sua saúde, retirou-se para o Continente (1741); visitou Voltaire em Bruxelas e associou-se com Fontenelle e Montesquieu em Paris. De volta à Inglaterra, continuou na oposição. Os artigos que publicava assinando-se "Jeffrey Broadbottom" para um novo jornal, *Old England*, agradaram tanto a Sarah, Duquesa de Marlborough, que ela deixou-lhe em testamento vinte mil libras esterlinas. Em 1744, o seu partido "Broad Bottom" (traseiro grande) venceu. Ele foi para o ministério com Pelham, e foi mandado para Haia para tentar persuadir os holandeses a aliarem-se à Inglaterra na Guerra da Sucessão Austríaca. Conseguiu fazer isso com tato e esperteza e foi promovido a Lorde Lugar-Tenente da Irlanda (1745). O ano que passou na Irlanda foi o de maior sucesso na sua carreira. Instalou escolas e indústrias, limpou o governo da corrupção e do empreguismo, administrou os negócios com competência e imparcialidade. Acabou com a perseguição aos católicos, promovendo muitos deles para lugares públicos e ganhando, de tal modo, o respeito da população católica

que, quando o Jovem Pretendente invadiu a Inglaterra vindo da Escócia — e a Inglaterra esperava uma revolta semelhante por parte da Irlanda — os irlandeses recusaram-se a rebelar-se contra Chesterfield.

Foi trazido de volta a Londres como Ministro das Relações Exteriores (1746). Mas agora o mestre da delicadeza e do tato cometeu um erro ruinoso: cortejou a amante do Rei em vez de cortejar a rainha, e Carolina conseguiu tramar sua queda. Em 1748, abandonou a vida pública e retirou-se para "meu cavalo, meus livros e meus amigos".[98] Jorge II ofereceu-lhe um ducado; ele recusou. Em 1751, pôs-se à frente do movimento para adotar o calendário gregoriano e teve que suportar o impacto do ressentimento popular contra o "roubo papal" de 11 dias do povo inglês. Em 1755, caiu sob o bacamarte de Johnson por causa da dedicatória do *Dicionário*; nós iremos examinar esta rixa mais tarde.

Neste ínterim, desde 1737, Chesterfield escrevia cartas para seu filho. Seu amor por este subproduto de sua primeira embaixada na Holanda trai a ternura que ele manteve escondida do público durante a maior parte de sua carreira. "Desde o momento em que tu tiveste um sopro de vida", dizia ele ao jovem, "o meu objetivo principal e favorito tem sido de fazer-te tão perfeito quanto as imperfeições da natureza humana o permitirem."[99] Planejou a educação de Filipe não para fazê-lo um cristão modelo, mas de modo a prepará-lo para ser estadista e diplomata. Quando o rapaz tinha cinco anos de idade, ele começou por escrever-lhe cartas sobre a mitologia clássica e a história. Dois anos mais tarde, batia na nota que tão persistentemente iria bater em toda correspondência.

> Em minha última carta escrevi sobre a polidez das pessoas da moda, acostumadas a freqüentar as cortes, a parte elegante da humanidade. Sua polidez é fácil e natural, e tu deves distingui-la das cortesias do povo inferior e dos rústicos, que são sempre forçadas ou difíceis... Um homem bem-educado demonstra uma aparência constante de agrado e toma cuidado para que suas atenções não causem dificuldades. Poucos são os ingleses totalmente educados; eles são ou envergonhados ou impudentes; enquanto que a maior parte do povo francês tem naturalidade e polidez em suas maneiras. Como pela tua melhor parte tu és um pouco francês, espero que tu sejas ao menos *meio* polido. Tu te distinguirás melhor num país onde a polidez não é muito comum.[100]

Assim, quando Philip tinha 14 anos, seu pai mandou-o para Paris, como escola de aperfeiçoamento de maneiras, embora sabendo bem que Paris acabaria também com a sua moral. O jovem tinha que conhecer as manhas do mundo, caso se destinasse a ser útil ao governo. O estudo próprio de um homem de governo é o homem. Depois de ensinar Filipe, por intermédio de tutores e de suas cartas, a história clássica e literária, o conde, que tinha tal história na ponta da língua, orientou-o para afastar-se dos livros e aproximar-se dos homens.

> MEU CARO AMIGO: Muitos poucos negociadores célebres foram eminentes por seu conhecimento... O falecido Duque de Marlborough, que pelo menos era um negociador tão hábil quanto era general, mostrava-se excessivamente ignorante com relação aos livros, mas extremamente conhecedor dos homens; enquanto isso, o erudito Grotius comportou-se, tanto na Suécia como na França, como um ministro muito confuso.[101]

Se Filipe pretendia entrar para o governo deveria estudar, acima de tudo, as classes governantes, sua história, sua moral, suas maneiras, seus objetivos e seus métodos. Deveria ler apenas a melhor literatura, de modo a adquirir um bom estilo, porque isso também faz parte da arte do governo; e devia estar familiarizado com a música e as artes; mas que Deus o livrasse do desejo de ser um autor ou um músico.[102] Ele deveria estudar cuidadosamente a história moderna, os estados europeus, seus reis e ministros, suas leis e constituições, suas finanças e diplomacia. Deveria ler La Rochefoucauld e La Bruyère sobre a natureza do homem; eram escritores cínicos, mas não é um grande erro, pelo menos em política, esperar que cada homem procure atingir seu próprio interesse tal como ele o vê; devemos suspeitar de qualquer político que se apresente de maneira diferente dessa. Não deves esperar que os homens sejam razoáveis; deves levar em conta seus preconceitos. "Nossos preconceitos são nossas amantes; a razão é, no máximo, nossa mulher, de fato muitas vezes realmente ouvida, mas raramente obedecida."[103] Aprende a bajular, porque apenas os maiores sábios e santos estão imunes à bajulação; porém, quanto mais subires, mais delicada e indireta deve ser a bajulação. Estuda a genealogia das famílias mais importantes porque os homens têm mais orgulho de sua ascendência do que de suas virtudes.[104] Faz a corte às mulheres, principalmente para obter sua ajuda, porque mesmo os poderosos homens de estado são influenciados por mulheres fracas, especialmente se não são suas esposas.

Em matéria de sexo, os conselhos de Chesterfield a seu filho divertiam os franceses e horrorizavam os ingleses. Ele pensava que uma excelente preparação para o casamento e para a maturidade era manter algumas ligações amorosas. Apenas insistia para que as amantes de Philip fossem mulheres de boas maneiras, de modo a ensinar-lhe a boa conduta enquanto pecavam. Recomendava Mme. du Pin por seu "bom nascimento e delicadeza".[105] Instruía seu filho na estratégia da sedução. Nenhuma recusa deveria ser passivamente aceita, porque

> a mulher mais virtuosa, longe de ficar ofendida com uma declaração de amor, sente-se elogiada por ela, se for feita de uma maneira polida e agradável... Se ela escuta e te permite repetir a declaração, podes estar certo de que, se não fores adiante, ela se rirá de ti... Se não fores escutado da primeira vez, tenta uma segunda, uma terceira e uma quarta. Se a praça ainda não tiver sido tomada, confia no que te digo, ela poderá ser conquistada.[106]

O conde, não tendo tido nem sorte nem gosto no casamento, transmitiu a seu filho opinião não muito elevada sobre as mulheres:

> Sobre este assunto, deixa-me introduzir-te em certos *Arcana* que serão muito úteis para teu conhecimento, mas que deves esconder com o máximo cuidado e nunca deixes transparecer que os conheces. As mulheres são apenas crianças que cresceram muito; têm uma conversa divertida, e algumas vezes têm conhecimentos; porém, jamais conheci nenhuma que tivesse raciocínio sólido, bom senso ou que pensasse ou agisse de maneira conseqüente durante 24 horas seguidas... Um homem de bom senso apenas brinca com elas, diverte-se, faz suas vontades e as elogia... mas jamais as consulta, nem confia a elas assuntos sérios, embora muitas vezes as faça acreditar que assim o faz; esta é a coisa de que mais se orgulham no mundo; porque adoram

> dedicar-se superficialmente aos negócios (que, por sinal, sempre estragam)... Nenhum agrado é excessivamente elevado ou excessivamente baixo para elas. Engolirão gulosamente os mais altos elogios e aceitarão, agradecidas, os mais baixos; e tu podes seguramente bajular qualquer mulher desde elogiando seus conhecimentos até o gosto requintado de seu leque. As mulheres inquestionavelmente belas ou inquestionavelmente feias são melhor elogiadas sobre o assunto de seu conhecimento.[107]

Na França, dizia o conde, é necessário agradar às mulheres com assiduidade e com tato por duas razões: elas podem construir ou arruinar um homem na corte, e podem ensinar-lhe as coisas agradáveis da vida. Mantêm seu encanto mais pela graça de seus movimentos, de suas maneiras e de seu modo de falar do que por sua beleza; a beleza sem graça torna-se invisível, porém a graça sem beleza pode ainda ser encantadora. "As mulheres são as únicas pessoas que realçam o mérito dos homens; na verdade, elas não podem acrescentar-lhe nada, mas lhe conferem polimento e brilho."[108] O conde advertiu seu filho para não falar mal das mulheres; isto seria banal, vulgar, tolo e injusto; porque as mulheres fizeram muito menos mal a este mundo do que os homens. Além disso, nunca é prudente atacar "corpos inteiros", classes ou grupos; "os indivíduos esquecem, às vezes; mas os grupos e as sociedades nunca".[109]

Chesterfield jamais se cansava de incutir boas maneiras:

> Como a moeda sonante é o meio estabelecido da vida comercial, as boas maneiras são o meio estabelecido da vida social; espera-se igual resultado de ambos e as pessoas não correspondem com civilidade a um homem mal-educado, da mesma forma que não dão o seu dinheiro para um homem falido.[110]

Para isso, um bom mestre de danças seria útil; pelo menos ele ensinaria a sentar, a ficar em pé, ou a andar com economia de atenção e de energia. Sendo um aristocrata, o conde chamava boas maneiras de "bom comportamento"; inconscientemente — e talvez corretamente — reconhecia como era difícil adquirir boas maneiras sem ser educado numa família, e movendo-se num círculo que já dispusesse dessa boa educação. Uma "característica de um homem bem-educado é conversar com os inferiores sem insolência e com os superiores respeitosamente e com naturalidade".[111] Uma pessoa não deve tirar partido do acaso de sua superioridade.

> Tu não podes — e eu estou seguro que não o farás — pensar que és superior por natureza ao saboiano que limpa teu quarto ou ao criado de libré que limpa teus sapatos; mas podes alegrar-te com razão da diferença que a sorte te concedeu. Desfruta desta vantagem, porém sem insultar os que não tiveram sorte suficiente para desejá-la, nem fazendo qualquer coisa desnecessária que os lembre desta condição. De minha própria parte, fico mais em guarda com relação a meu comportamento diante de meus criados e outros que são chamados meus inferiores, do que diante de meus iguais; isso pelo temor de que me julguem dotado desse expediente e deste pouco generoso sentimento de desejar fazer com que os outros sintam essa diferença que a sorte — talvez imerecidamente — estabeleceu entre nós.[112]

As boas maneiras tanto são da mente quanto do corpo; e ambos os tipos serão influenciados pelas companhias com que andamos.

> Há duas espécies de boa companhia; uma que é chamada o *beau monde* e que consiste nas pessoas que freqüentam a corte, e as alegrias da vida; a outra consiste naqueles que se distinguem por algum mérito particular ou que se destacam em alguma arte ou ciência particular e valiosa. De minha parte, quando estava na companhia de Mr. Addison ou Mr. Pope considerava-me muito melhor acompanhado do que se estivesse com todos os príncipes da Europa.[113]

Qualquer que seja a companhia é recomendável que se mantenha uma certa reserva: não falar demais ou de maneira ingênua; ser "suficientemente esperto para esconder uma verdade sem dizer uma mentira", parecer franco e ao mesmo tempo manter-se reservado.

> Mesmo quando estiveres seguro, aparenta uma certa dúvida... e se queres convencer os outros, aparenta seres capaz de seres, tu mesmo, convencível... Usa o teu conhecimento como o teu relógio: num bolso fechado, e não o tires a toda a hora... somente para o exibir.[114]... Acima de todas as coisas, evita falar de ti mesmo, se for possível.[115]

Não fales sobre religião; se a elogiares, os sofisticados sorrirão; se a condenares, os amadurecidos irão se ressentir. Será mais lucrativo para ti leres as histórias de Voltaire, mas fica em guarda contra os *philosophes* que atacam a religião.

> De modo algum demonstres aprovar, encorajar ou aplaudir as noções libertinas que atacam da mesma forma todas as religiões e que são os argumentos maltrapilhos dos semi-ignorantes e dos filósofos menores. Mesmo os que são suficientemente tolos para rir de suas piadas são bastante prudentes para não confiar nesses homens e para desprezar seus caracteres; porque mesmo quando se põe a moral no ápice e a religião na base, ainda se deve conceder à religião uma posição de garantia, pelo menos, de virtude, e todo homem prudente, mais cedo ou mais tarde, irá confiar mais em duas garantias do que em uma. Assim, em qualquer ocasião em que estejas na companhia desses pretensos *esprits forts*, ou com libertinos irrefletidos que riem de todas as religiões para mostrar sua inteligência, ... não deixes que nenhuma palavra ou olhar teu exprima a mínima aprovação; pelo contrário, deixa que um grave silêncio expresse teu desgosto; mas não entres no assunto e foge de tais indecentes controvérsias que não trazem nenhum lucro.[116]

Em 1752, Chesterfield reconheceu no ataque à religião o primeiro passo da revolução social. "Prevejo que antes do fim deste século o ofício de rei tanto quanto o de padre não serão tão bons como foram."[117] E em 1753, dois anos após o surgimento da anticlerical *Encyclopédie*, escreveu a seu filho:

> Os negócios da França... estão ficando sérios e, em minha opinião, vão ficar cada dia mais. O rei é desprezado... a nação francesa pensa com liberdade — o que nunca fez antes — sobre assuntos religiosos e de governo, e começa a ser *spregiudicati* (sem preconceitos); os funcionários também fazem assim; em resumo: atualmente, na França, existem e aumentam a cada dia todos os sintomas que, na história, antecedem às grandes mudanças e às revoluções no governo.[118]

Um delicioso estudo das 800 páginas de Chesterfield deu a dois leitores uma alta opinião de sua inteligência, senão de sua moral. Seus contemporâneos ingleses, não tendo lido suas cartas, facilmente tendiam a classificá-lo mais um homem perspicaz do que como um filósofo. Divertiam-se com seu comentário sobre a Câmara dos Lordes: "nós, *my lords*, podemos agradecer a Deus de termos alguma coisa melhor do que os nossos cérebros para depender".[119] Viam-no jogar como qualquer jogador profissional ou como um tolo, e sabiam (o que ele confessou a seu filho) que não tinha sido um modelo de castidade. O irado Johnson descrevia as *Letters* como incutidoras "da moral de uma prostituta e das maneiras de um mestre de danças".[120] Esta, como tantas outras opiniões do Grande *Kahu*, era uma afirmação unilateral; Chesterfield estava ensinando ao jovem a moral de seu tempo e de sua classe e os costumes do educado mundo político; devemos lembrar que estava preparando seu filho para a diplomacia; e nenhum diplomata ousa praticar o cristianismo fora de suas fronteiras.

Mesmo assim, uma grande parte da doutrina moral oferecida a Filipe era excelente. "Eu já te disse muitas vezes em minhas cartas anteriores (e isto certamente é muito verdadeiro) que apenas a mais estrita e escrupulosa honra e virtude podem te fazer estimado e valorizado pela humanidade."[121] A recomendação sobre as amantes era provavelmente uma tentativa de afastar o rapaz da promiscuidade; note-se a advertência: "no que diz respeito à cata de mulheres, as conseqüências desse vício são apenas perder a cabeça, a total destruição da saúde e, muitas vezes, uma estocada."[122] O próprio Johnson, num momento de indulgência, pensava que as "*Letters to His Son* de lorde Chesterfield podiam ser um livro bom; excluída a imoralidade, ele deveria ser oferecido a todos os jovens".[123] Talvez as *Cartas* incutissem a honra, a decência, a coragem e a fidelidade de maneira inadequada, mas não é verdade que Chesterfield confundisse riqueza e nascimento com virtude e sabedoria. Elogiava Milton, Newton, e Locke muito mais do que os políticos de sua época. Nós o vimos cultivando a amizade dos melhores escritores de seus dias. Possuía uma cálida apreciação pela boa literatura, mesmo que não mostrasse fascínio por um dicionário. Ele próprio escrevia um inglês insuperável por ninguém na prosa contemporânea: simples, vigoroso, claro, com uma leveza apenas suficiente para fazer flutuar o peso de seus pensamentos. A despeito do alcance clássico e poliglota de sua linguagem, preferia as palavras simples e enérgicas da língua anglo-saxônica. Voltaire considerava as *Cartas* como o "melhor livro de educação jamais escrito",[124] e Sainte-Beuve achava-o um "livro rico do qual nenhuma palavra pode ser lida sem que nos lembremos de alguma feliz observação".[125]

Se fôssemos julgar um trabalho por seus frutos imediatos, as *Cartas* falharam. O jovem Philip Stanhope jamais conseguiu vencer seu espírito indolente, seus hábitos descuidados, suas maneiras estranhas, seu modo hesitante de falar; depois de todas aquelas exortações, tinha, segundo relata Fanny Burney, "tão pouca educação quanto qualquer homem por mim encontrado".[126] Aparentemente alguma singularidade de nascimento ou de circunstância anulou dois quilos e meio de preceitos. Philip sofreu a desvantagem de ter tido um rico pai e um lugar seguro e confortável; nem o medo da fome nem o ressentimento da subordinação atiçaram nele a ambição ou o ânimo; como o frustrado pai lhe dizia, faltava-lhe "aquela *vivida vis animi*" (aquela vívida força da alma), "que desafia e excita os jovens a agradar, a brilhar, a destacar-

se".[127] É emocionante observar o envelhecido conde desperdiçar tantos conselhos sábios e atenção paternal para obter tão pouco resultado. "Persuade-te", escrevia ele quando o rapaz tinha 14 anos, "de que eu te amarei excessivamente quando tu o mereceres, porém não nem um momento a mais";[128] no entanto, sua última carta para seu filho, 22 anos depois disso,[129] é ainda quente de emoção e de solicitude. Um mês depois Philip morreu em Paris (1768), com a idade de 36 anos, deixando uma viúva e dois filhos. Havia se casado sem o conhecimento paterno, mas Chesterfield o havia perdoado; e agora o conde escrevia à esposa enlutada cartas que são modelo de cortesia e consideração.[130]

Nesta época ele ia freqüentemente a Bath, atormentado pela gota e tristemente surdo. "Eu engatinho por este lugar em minhas três pernas, porém sou encorajado pelos companheiros que comigo engatinham; a última parte da adivinhação da Esfinge aproxima-se e eu terminarei em breve como comecei, andando de quatro."[131] Interessava-se pela educação de seus netos; a esperança habitava eternamente o coração que envelhecia. Voltando à sua propriedade em Blackheath, seguiu o conselho de Voltaire e dedicou-se a cultivar o seu jardim, orgulhoso de seus melões e de suas maçãs; estava contente, dizia, ao "vegetar em sua companhia".[132] Voltaire escrevia-lhe cartas consoladoras, lembrando-lhe que uma boa digestão (que o conde ainda mantinha) dava mais prazer do que bons ouvidos. Enfrentou o final com um humor que jamais falhou. Dele mesmo e de seu amigo lorde Tyrawley, também velho e enfermo, dizia ele (talvez lembrando-se de Fontenelle), "Tyrawley e eu já estamos mortos há dois anos, mas nós não queremos que ninguém saiba."[133] Morreu a 24 de março de 1773, com a idade de 79 anos, sem saber que suas cartas, cuja publicação havia proibido, tinham sido guardadas e deixadas como herança por seu filho, e iriam, quando impressas no ano seguinte, colocá-lo de pronto dentre os mestres da sabedoria mundana e da prosa inglesa.

CAPÍTULO III

Os Governantes

I. JORGE I: 1714-27

OS INGLESES, como Voltaire e Montesquieu iriam em breve perceber, eram muito mais espertos que os franceses em assunto de governo. Tendo decapitado um soberano e mandado outro em corrida amedrontada através do Canal, agora importariam um rei que tinha deixado o seu coração e sua mente na Alemanha, que se retirara longamente em sua nativa Hanôver, e que podia facilmente ser governado por um Parlamento cujos costumes e língua ele jamais conseguiu entender.

A casa de Hanôver tinha suas raízes na Alemanha Medieval, com sua linhagem principesca traçada a partir dos duques de Brunswick-Lüneburg até Henrique, o Leão (1129-95), e, depois dele, até sua ascendência *Welf*, ou Guelfo. Hanôver tornou-se parte eleitora do Sacro Império Romano em 1692. Seu primeiro eleitor, Ernest Augustus, casou-se com Sofia, neta de Jaime I da Inglaterra. Depois da morte de Ernest, sua viúva, por um ato de ajuste do Parlamento (1701), tornou-se herdeira do trono inglês.

Seu filho, Jorge Luís, segundo Eleitor de Hanôver, maculou esta feliz herança com um infeliz casamento. Sua esposa, Sofia Dorotéia, ressentida por suas infidelidades, planejou fugir com o conde Philipp von Königsmarck, elegante coronel da guarda. Jorge descobriu o plano; do conde nunca mais se ouviu falar; possivelmente foi morto (1694). Sofia Dorotéia foi presa, julgada, seu casamento foi anulado e ela permaneceu prisioneira durante os últimos 32 anos de sua vida no Castelo de Ahlden. Tinha dado a seu marido uma filha, que se tornou a mãe de Frederico, o Grande, e um filho, que se tornou Jorge II da Inglaterra.

Sofia, viúva Eleitora de Hanôver, morreu em 1714, dois meses antes da rainha Ana; conseqüentemente, perdeu o direito à realeza; mas seu filho foi imediatamente proclamado Jorge I da Grã-Bretanha e da Irlanda. Em 18 de setembro desembarcou na Inglaterra, dando início a uma nova época na história inglesa. Ele trouxe consigo seu filho e sua nora, um certo número de ajudantes alemães e duas amantes: Charlotte von Kielmannsegge, que ele fez Condessa de Darlington, e a Condessa Melusina von der Schulenburg, que ele fez Duquesa de Kendal e talvez sua esposa. A Inglaterra poderia ter aceito esse arranjo pois estava de acordo com a moral do tempo; mas as

duas senhoras, segundo os olhos dos ingleses e de sua bolsa, eram feias e custavam muito caro. Melusina vendia sua influência por somas tão elevadas que mesmo Walpole, superintendente da corrupção, queixava-se; a respeito do que Jorge indagava se o próprio Walpole não havia recebido propinas para sua recomendação à função?[1]

Em 1714 Jorge I tinha 54 anos de idade, era alto e tinha uma aparência militar, um "homem simples, de modos diretos", que não dava um vintém pelos livros, mas que tinha demonstrado sua coragem em mais de um campo de batalha. Lady Mary Montagu chamava-o "um honesto cabeça dura",[2] mas ele não era tão idiota quanto parecia; e ela admitia que "ele era passavelmente bem-humorado e desejava que toda a humanidade vivesse em sossego se o deixassem quieto também".[3] Não se podia esperar que ele se sentisse à vontade num ambiente tão pouco familiar, num emprego tão incerto. Tinha sido empregado pela oligarquia inglesa para afastar uma segunda restauração dos Stuart; não possuía "direito divino" ou pretensão pessoal ao trono; compreendia que esses patrões ingleses que governavam o Parlamento estavam resolvidos a governá-lo também; e dificilmente podia perdoar-lhes por falarem inglês. Julgava-os inferiores a seus associados hanoverianos. Encerrou-se nos recantos do palácio de St. James, fugia para Hanôver quase todos os anos e fez tudo o que pôde para desviar as finanças inglesas e orientar sua política de maneira a proteger seu querido eleitorado.

Para piorar as coisas, seu próprio filho odiava-o como assassino de sua mãe. Jorge Augusto, agora Príncipe de Gales, denunciava a interminável prisão de sua mãe, rebelava-se contra o poder e os ares das amantes reais, discutia com os ministros do rei e apresentava seus pontos de vista tão claramente que seu pai o expulsou do palácio. O príncipe e sua esposa, Carolina, separados, por ordem real, de seus filhos, retiraram-se para formar uma corte rival em Leicester House (1717). Para lá dirigiram-se Newton, Chesterfield, Hervey, Swift, Pope e as mais vivas damas da Vanity Fair (Feira das Vaidades), apenas para descobrir que o príncipe era ainda mais grosseiro e enfadonho do que o Rei.

Este cisma na família reinante estava mais ou menos de acordo com a divisão da minoria governante e do Parlamento entre *tories* e *whigs*. Voltaire estimava que cerca de 800 homens controlavam o governo municipal, as eleições para o Parlamento, a legislação nacional, a administração e o judiciário.[4] Não havia mais nenhuma incômoda conversa sobre a democracia tal como a que tinha sido iniciada pelos Independentes de Cromwell e os *Levellers* (niveladores). A votação para o Parlamento restringia-se aos proprietários de terras — cerca de 160 mil nesse período[5] — e esses normalmente aceitavam o candidato recomendado pelo *squire* (senhor local) ou lorde.[6] Os políticos eram *tory* ou *whig* conforme fossem favoráveis à nobreza togada ou aos proprietários de terras (*gentry*) e aos interesses comerciais. "Homens da Igreja da Inglaterra" seguiam a linha *tory*; os "Dissidentes" apoiavam os *whig*. Os *tories* haviam se oposto à subordinação do monarca ao Parlamento; aferravam-se, de acordo com a Igreja Oficial, à teoria do direito divino dos reis; nos últimos dias da Rainha Ana tinham pensado em chamar os exilados Stuart para exercer o poder de novo; naturalmente, agora que a casa de Hanôver estava no trono, foram deslocados pelos antijacobitas *whigs*. Embora os ministérios incluíssem representantes de ambos os partidos, Jorge I só chamou *whigs* para ocuparem altos postos, estabelecendo assim o go-

verno de um partido através de um gabinete. E, uma vez que não entendia o inglês, acabou por deixar de presidir as reuniões do gabinete; seu membro dominante tornou-se "primeiro-ministro" e somou aos seus as funções e os poderes do rei.

O ministério foi liderado durante sete anos por James Stanhope. Um de seus primeiros e mais populares atos foi restaurar John Churchill, Duque de Marlborough — que tinha sido impedido pelos *tories* — em todas as suas funções anteriores, especialmente a de capitão geral do exército. Voltando do exílio, o duque retirou-se para o Palácio Blenheim; ali padeceu uma longa doença e morreu em 16 de junho de 1722. A nação, esquecendo seus ganhos e lembrando suas ininterruptas vitórias, aceitou o veredicto de Bolingbroke: "Ele foi um homem tão grande que não me recordo se tinha defeitos ou não".[7] Sua viúva, Sarah Churchill, que durante uma década havia governado uma rainha, gastou 22 anos acalentando e defendendo sua memória. Quando o Duque de Somerset pediu-a em casamento, respondeu: "Se eu fosse jovem e bonita como fui, em vez de velha e murcha como sou, e se vós pudésseis colocar o império do mundo a meus pés, jamais partilharíeis do coração e da mão que uma vez pertenceu a John Churchill."[8] Em 1743, um ano antes de sua morte aos 84 anos, ela pretendia queimar suas antigas cartas de amor; ao lê-las de novo sentiu que "eu não poderia fazê-lo", e deixou-as sobreviver.[9] Devia haver muita coisa de bom numa mulher que podia amar de maneira tão fiel, e num homem que podia conquistar tal devoção de uma mulher tão difícil.

Bolingbroke substituiu Marlborough no exílio. Dispensado do governo por Jorge I, ameaçado de impedimento por haver negociado secretamente com a dinastia derrubada, odiado pelos *whigs* e pelos "dissidentes" que ele ferira com a sua finura, e evitado pelos homens da igreja como um troçador da teologia cristã, fugiu para a França (março de 1715), juntou-se a Jaime III, tornou-se secretário de um estado sem país, ajudou a organizar uma rebelião jacobita na Inglaterra, e propôs uma invasão da Inglaterra pela França. O Parlamento declarou-o culpado de traição, confiscou suas propriedades, e condenou-o à morte.

O movimento para restauração dos Stuart quase derrubou Jorge I. Os *tories* odiavam os hanoverianos como usurpadores e selvagens; o povo da Inglaterra arraigava-se às antigas lealdades e secretamente desejava o retorno da dinastia banida; as classes superiores e inferiores da Escócia, orgulhosas de terem dado um rei escocês à Inglaterra, temiam o Ato de União (1707), que tinha acabado com o Parlamento Escocês — todos esses setores estavam prontos para auxiliar uma invasão promovida pelo jovem que Luís XIV tinha reconhecido como único e legítimo rei da Inglaterra.

Jaime Francisco Eduardo Stuart estava na época (1715) com 27 anos de idade, embora a história o conheça como "o velho pretendente". Tinha sido criado na França e, desta forma, havia sido de tal modo inculcado por professores monásticos e pelo sofrimento de seu pai, Jaime II, da fé católica que rejeitou o apelo de Bolingbroke no sentido de reforçar os sentimentos jacobitas na Inglaterra prometendo conversão ao protestantismo. Como, perguntava Bolingbroke, podiam os escoceses presbiterianos e os ingleses *tories* levantar-se para suportar um homem que trazia para o seu trono a religião que eles, através de um século de agitações, tinham lutado para derrubar? Jaime era teimoso; declarou que preferia ser um católico sem trono que um rei protestante. Bolingbroke, livre de fé e de princípios, declarou que ele estava mais

apto para ser um monge do que um rei.[10] Neste ínterim (agosto de 1714) o Parlamento tinha oferecido 100 mil libras pela captura de Jaime III, caso desembarcasse em solo britânico.

Surgiu um fator pessoal para torcer os acontecimentos em favor da causa do pretendente. John Erskine, Conde de Mar, tinha sido Ministro das Relações Exteriores da Escócia nos anos finais da Rainha Ana. Dispensado por Jorge I, planejou um levante jacobita na Inglaterra, e embarcou para a Escócia e conclamou os escoceses a unirem-se à sua bandeira de revolta (6 de setembro de 1715). Vários nobres juntaram-se a ele, aumentando suas forças para seis mil homens a pé e 600 a cavalo; Edimburgo, Glasgow, e a parte sul das terras baixas da Escócia (*Lowlands*), no entanto, aderiram ao hanoveriano. O governo britânico decretou morte por traição e confisco da propriedade de todos os rebeldes; mobilizou 13 mil homens e chamou outros seis mil de sua frota; e ordenou ao Duque de Argyll, comandante das guarnições de Edimburgo e Stirling, que acabasse com a rebelião. Ele encontrou-se com as forças de Mar em Sheriffmuir (13 de novembro de 1715) numa luta em que nenhum dos lados podia reivindicar uma vitória decisiva. Uma outra força escocesa, de dois mil soldados, em vez de juntar-se a Mar, avançou perigosamente até 50 quilômetros, próximo de Liverpool, na vã esperança de inspirar e proteger um levante jacobita nas cidades inglesas. Em Preston, um exército do governo cercou-a e exigiu sua rendição incondicional (14 de novembro).

Jaime III devia ter sabido desses acontecimentos antes de embarcar em Dunquerque a 27 de dezembro. Bolingbroke havia-o alertado de que nenhuma revolta jacobita teria sucesso na Inglaterra. O pretendente era impulsionado pela fé na legitimidade divina de sua causa, em 100 mil coroas do governo francês e em 30 mil do Vaticano. Desembarcando na Escócia, juntou-se ao exército de Mar, em Perth, e fez planos para uma solene coroação em Scone. Sua taciturnidade, seu aspecto melancólico e a queixa de que havia sido enganado sobre a amplitude da rebelião, porém, nada acrescentou ao entusiasmo dos escoceses; por sua vez, estes se queixavam de que nunca o haviam visto sorrir e raramente o tinham ouvido falar;[11] além disso, ele tremia com a febre malárica e suportava muito mal o inverno do norte. Mar julgava que suas tropas não estavam preparadas para a batalha; ordenou que se retirassem para Montrose e queimassem todas as cidades, vilas, e colheitas em sua passagem, para deter a perseguição de Argyll. Jaime lamentava a destruição e dava dinheiro como uma compensação parcial para aqueles cuja propriedade havia sido destruída. Então, quando as forças de Argyll muito superiores em número se aproximavam de Montrose, Jaime, Mar e os outros líderes da revolta fugiram precipitadamente para a costa e embarcaram num navio para a França (4 de fevereiro de 1716). Em toda a parte as forças rebeldes renderam-se ou se dispersaram.

A maior parte dos prisioneiros foi transportada como escravos para as colônias; 57 foram executados e 12 nobres escoceses, agora refugiados na França, foram condenados à morte caso voltassem. Jaime tinha esperanças de que Filipe d'Orléans mandaria tropas em seu socorro na Escócia; a França, porém, estava agora cumprindo uma aliança com a Inglaterra e instou com Jaime para deixar o território francês. Ele estabeleceu-se por algum tempo no território papal de Avignon e, mais tarde, em Roma.

Bolingbroke permaneceu na França até 1723, e, conhecendo bem o francês, sentia-

se em casa nos *salons* e na companhia dos filósofos. Esperto em tudo, menos em política, comprou ações no *Système* de Law, e vendeu-as com grande lucro antes que a bolha estourasse. Tendo deixado sua esposa na Inglaterra, estabeleceu uma ligação quase honrada com Marie Deschamps de Marcilly, a viúva do Marquês de Villette. Ela tinha 40 anos, ele 38. Como muitas mulheres francesas, ela tinha mantido seu encanto enquanto perdia alguma beleza; talvez tenha sido atraído por sua graça, vivacidade e inteligência. Ele tornou-se seu amante, e quando *lady* Bolingbroke morreu, casou-se com a marquesa e foi viver com ela em La Source. Foi aí, como já vimos, que Voltaire o visitou (1721). "Eu encontrei neste ilustre inglês", relatava o jovem filósofo, "toda a erudição de sua própria nação e toda a polidez da nossa".[12]

A repressão da revolta deixara alguns nobres sem cabeça, mas não reduzira o sentimento jacobita na Inglaterra. Pelos Atos Trienais de 1641 e 1694, nenhum Parlamento devia durar mais do que três anos. Assim, o primeiro Parlamento de Jorge I encarou, em 1717, a perspectiva de uma eleição na qual poderia ressurgir a maioria *tory* e jacobita. Para proteger-se contra isto, o Parlamento, pelo Ato Setenal de 1716, votou para si mesmo quatro anos adicionais de vida, e legislou que daí em diante todos os Parlamentos iriam ter sete anos. "Isto", disse o mais brilhante descendente de Marlborough, "foi a mais audaz e completa verificação da soberania do Parlamento que a Inglaterra jamais havia visto".[13] Jorge I, também temeroso da vitória *tory*, aprovou a nova lei; com efeito, a casa dos hanoverianos tinha que abdicar para poder reinar.

Para proteger ainda mais a nova dinastia, Stanhope concluiu com a França e a Holanda (1717) uma Tríplice Aliança que dava fim ao apoio francês às pretensões jacobitas e com o apoio inglês da Espanha contra a França. Em 1720, a Espanha assinava uma paz submissa, e Jorge I podia agora sentar-se com mais segurança, durante os sete anos que lhe restavam, em seu trono alienígena. Em 1726, sua esposa, ainda prisioneira, mandou-lhe uma amarga carta desafiando-o a encontrá-la, dentro de um ano, perante o trono de julgamento de Deus. Pouco tempo depois disto ela morreu de uma febre cerebral. Diz a tradição que um adivinho havia previsto que Jorge I não sobreviveria à sua esposa por um ano. Em 1727, a saúde do rei começou a fraquejar. Em junho, ele deixou a Inglaterra para visitar sua amada Hanôver. Perto de Osnabrück um papel dobrado foi jogado dentro de sua carruagem; era uma maldição deixada para ele por sua esposa agonizante. Lendo-a o rei caiu num espasmo, e a 11 de junho morreu.[14]

II. JORGE II E A RAINHA CAROLINA

Seu filho e inimigo recebeu a notícia como um ato de justiça da Providência excessivamente demorado. Quando o arcebispo de Canterbury apresentou a Jorge Augusto o testamento do falecido rei, ele amassou-o dentro do bolso e nunca deixou que fosse tornado público. Alguns dizem que o testamento fora escondido porque propunha separar as coroas de Hanôver e da Inglaterra; outros dizem que ele deixava a seu neto Frederico Luís, à sua amante ou esposa, a Duquesa de Kendal, e à sua filha, a rainha da Prússia, somas substanciais que esgotariam o tesouro real.[15] A história não conhece nada disso.

Como seu pai, Jorge II era um bom soldado. Aos 25 anos havia lutado valentemente sob o comando de Eugene e Marlborough em Audenaarde (1708); com 60 anos, deveria conduzir suas próprias tropas à vitória em Dettingen (1743). Muitas vezes transportava seus modos no acampamento para a corte, gritando desarrazoadamente; usava para seus ministros termos tais como "patifes", "malcheirosos cabeças duras", e "bufões".[16] Trabalhava, porém, com diligência, no ofício de Rei, falava inglês corretamente, embora com um forte sotaque westfaliano,[17] observava impaciente mas cuidadosamente os limites colocados a seus poderes e rendas pelo Parlamento, apoiou com firmeza, durante 13 anos, Robert Walpole que manteve John Bull solvente e em paz. Como seu pai, freqüentemente se retirava para Hanôver, para delícia de todos que o rodeavam. Como seu pai, brigava com o príncipe de Gales, porque "era um pequeno hábito de família", como expunha Horace Walpole, "odiar o filho mais velho".[18] Como seu pai, tinha amantes, pelo menos para estar na moda; diferentemente de seu pai, amava sua esposa com devoção.

Carolina, filha do *margrave* João Frederico de Brandenburg-Ansbach, fora criada na corte de Charlottenburg, da irmã de Jorge I, Sofia Charlotte, primeira rainha da Prússia. Ali encontrara Leibniz, apreciara os debates dos filósofos, jesuítas e pastores protestantes, e desenvolvera um escandaloso grau de liberalismo e tolerância religiosa. Carlos VI, Imperador do Sagrado Império Romano, ofereceu-lhe sua mão e seu credo; ela recusou a ambos e casou-se, em 1705, com Jorge Augusto, o "pequeno das faces vermelhas",[19] Príncipe Eleitor de Hanôver. Permaneceu fiel e devotada ao marido até o fim, mesmo durante as desgraças e as amantes e apesar do temperamento de ambos. Jorge tratava-a bruscamente e escrevia-lhe longas cartas a respeito de suas ligações; respeitava, no entanto, suficientemente sua opinião e seu caráter para deixá-la governar a Inglaterra (com a ajuda de Walpole) em suas longas ausências, e permitir que orientasse a política quando ele retornava.

Depois de sua robusta juventude, de frescas cores, ela não tinha encantos de corpo a não ser belas mãos, e poucas graças de maneira ou de fala, para prender seu marido; no entanto, ele admirava a arquitetura de seu busto e ordenava-lhe que o expusesse convincentemente.[20] Ela engordava a cada nova gravidez, seu rosto ficou marcado pela varíola, sua voz era alta e gutural e ela amava a intriga e o poder. Mas, gradualmente, os ingleses começaram a gostar de seu humor cordial; acabaram por entender que sacrificara sua saúde e sua felicidade para ser uma boa esposa e rainha; e as pessoas inteligentes na Inglaterra viram que esta grosseira brandenburguesa tinha uma mentalidade compreensiva e bom ouvido para literatura, ciência, filosofia, e música da época.

Sua corte tornou-se praticamente um *salon*. Ali ela recebia bem Newton, Clarke, Berkeley, Butler, Pope, Chesterfield, Gay, e Lady Mary Montagu. Apoiou a iniciativa de *lady* Mary com relação às vacinas. Tirou uma filha de Milton da pobreza; patrocinou Haendel durante todo o período de mudanças de atitudes do público e do rei. Contribuía, com dinheiro de sua bolsa privada, com meios para encorajar talentos jovens e necessitados;[21] salvou o herético Whiston com uma pensão; assegurou a liberdade religiosa para os jacobitas escoceses. Coordenava a indicação dos bispos anglicanos baseada mais nos seus conhecimentos do que em sua ortodoxia. Ela mesma era deísta, com uma crença hesitante na imortalidade;[22] mas pensava que a Igreja Ofi-

cial devia ser financiada pelo governo com um meio de auxiliar a solidificação da moral e da calma populares.[23] "Esta princesa", dizia Voltaire, "certamente nasceu para estimular as artes e para promover o bem da raça humana... Ela é um amável filósofo sentado num trono."[24]

Tinha filosofia suficiente para ver, mesmo em seus últimos momentos, o humor das tragédias da vida. Sofrendo mortalmente de uma hérnia que ela há muito escondia de todos, menos do rei, aconselhou-o a casar-se de novo após sua morte. O rei tinha, então, 50 anos. Sua resposta, sincera em seu pesar, revelava os tempos: "*Non, j'aurai des maîtresses*" (Não, terei amantes). "*Ah, mon Dieu*", exclamou ela, "*cela n'empêche pas* (isso não é impedimento)"![25] Ele lamentou sua perda com invulgar sentimento: "Eu jamais vi mulher digna de abotoar os seus sapatos".[26] Em obediência a seu testamento, 23 anos mais tarde, seu ataúde, na Abadia de Westminster, foi aberto, para que o rei pudesse repousar a seu lado.

III. ROBERT WALPOLE

Foi por meio de sua brava defesa contra uma horda de inimigos que disputavam posições e desejavam a guerra que Walpole teve a oportunidade de conceder à Inglaterra 20 anos de prosperidade e paz. Ele não era nenhum santo; foi provavelmente o mais corrupto ministro que a Inglaterra jamais conheceu, mas também foi um dos melhores. Naquela época corrupta a sabedoria só podia governar com a corrupção.

Como o filho mais novo de uma antiga família de Norfolk, Robert havia sido criado para entrar na igreja; e, em Eaton, onde foi contemporâneo de seu futuro inimigo Bolingbroke, este foi o objeto de seus estudos. A morte de seus irmãos mais velhos, porém, fê-lo herdeiro da fortuna da família; e como a família controlava três condados eleitorais, Walpole não teve dificuldades em transportar-se sucessivamente da teologia para a política. Com a idade de 25 anos entrou para a Câmara dos Comuns como um *whig* (1701). Suas conexões, fortuna, rápida inteligência e comando das finanças administrativas conquistaram para ele a indicação para Ministro da Guerra (1708). Em 1712, os *tories* vitoriosos demitiram-no e mandaram-no para a Torre sob acusação de corrupção; mas como o cheiro do dinheiro tinha-se tornado de tal forma constante e onipresente para produzir uma insensibilidade do olfato, em breve foi libertado, reeleito e logo assumiu novamente a função de Primeiro Lorde do Tesouro (1715). Algumas complicações políticas levaram-no a se demitir em 1717. Em 1720, o colapso da South Sea Company e a justificativa de suas advertências convenceram mesmo a seus inimigos de que ele era o homem mais indicado para levar a Inglaterra de volta à estabilidade financeira. De novo como Primeiro Lorde do Tesouro (1721), conteve o pânico, como vimos, colocando o Banco da Inglaterra como garantia das obrigações da companhia; todos os 7 milhões de libras esterlinas por ela devidas ao público foram gradualmente pagas.[27] Os acionistas, agradecidos, premiaram Walpole com 22 anos de poder.

A subida ao trono de Jorge II interrompeu brevemente o domínio de Walpole. O novo rei havia jurado tratar com hostilidade sem perdão a todos os que haviam servido a seu pai; dispensou Walpole e pediu a Sir Spencer Compton para formar um no-

vo ministério. Mas Compton logo demonstrou e reconheceu que seus talentos eram inadequados para o cargo. Carolina recomendou a seu marido que chamasse de volta Walpole, que decidiu a questão prometendo ao rei e à rainha maior soma de dinheiro para suas despesas. Sir Spencer, agradecido, aceitou um condado; e Walpole reassumiu o comando do governo. Pela primeira vez usou-se o título "primeiro-ministro", originalmente (da mesma forma que *cristão*, *puritano* e *metodista*) empregado como termo injurioso. Também foi ele o primeiro ministro-chefe a fazer do número 10 de Downing Street sua residência oficial.

Seu caráter lança alguma luz sobre a arte de seu sucesso político. Possuía apenas um ano de universidade e era fraco no que se refere à bagagem intelectual comum a primeiros-ministros ingleses. Havia pouca elegância nas suas maneiras ou no seu modo de falar. "Quando ele pára de falar de política", dizia Macaulay, "Walpole não consegue falar de outra coisa a não ser de mulheres; e discorre longamente sobre este seu tema favorito com uma liberdade que chega mesmo a chocar a atual geração que fala tudo francamente."[28] Seu filho, Horácio, não o recriminava por conhecer poucos livros; "ele conhecia a humanidade, não os seus escritos; consultava seus interesses, não seus sistemas".[29] Tinha domínio suficiente do latim para usá-lo como seu meio de comunicação com Jorge I, porque o rei não sabia inglês e Walpole não sabia alemão nem francês. Tinha todas as qualidades de John Bull, exceto a combatividade: era corpulento, franco, cordial, bem-humorado, prático; gostava de jantares e de beber, mas trabalhava com afinco quando era necessário; e talvez também, como John Bull, gostasse mais de fazer barulho com a sua bolsa do que com a espada.

Walpole não tinha praticamente nenhuma moral. Viveu anos a fio em franco adultério, demonstrando pouco respeito pelo suave decoro daquele vício aristocrático. Brincava com a rainha Carolina a respeito das amantes do rei; depois da morte da rainha, Walpole recomendou que suas filhas convocassem as damas de honor para distraírem a mente do rei enlutado. Ele escarnecia da religião. Quando Carolina estava morrendo ele mandou chamar o arcebispo de Canterbury. "Representemos esta farsa", propôs; "o arcebispo desempenhará muito bem a sua parte. Podeis pedir a ele que seja tão breve quanto o desejemos. Ele não fará à rainha nenhum mal, assim como nenhum bem, e irá satisfazer aos sábios e aos bons tolos que nos chamarão de ateus caso não desejarmos ser tão tolos quanto eles."[30] Ele não tomava conhecimento de motivos nobres ou intenções de altruísmo. Como Marlborough, usava a função pública para aumentar sua riqueza privada. Arrumou sinecuras políticas para seu filho Horácio e outros parentes. Construiu uma magnífica mansão em sua propriedade de Houghton com o custo de 200 mil libras esterlinas, e decorou-a com pinturas avaliadas por Horácio em 40 mil libras; ali mantinha sua residência para receber todo o condado de Norfolk.[31] Era tão generoso como John Bull porque, se nós dermos crédito a seus inimigos, não podia distinguir claramente sua bolsa da de John Bull.

Walpole usava o dinheiro para comprar os membros do Parlamento da mesma forma que Richelieu o tinha empregado para comprar exércitos e Henrique IV para imobilizar seus inimigos. Walpole utilizava-o como um último recurso depois que todos os argumentos menos fortes falhavam. A corrupção do Parlamento, que tinha tomado forma no reinado de Carlos II, tinha chegado a tal ponto onde a Câmara dos Comuns podia ser controlada, quer para o bem quer para o mal, apenas por maciça lu-

brificação. Walpole mantinha uma reserva secreta — até mesmo um quarto especial — para a compra de lugares no Parlamento, votos e editores; dizia-se que ele gastava por ano 50 mil libras esterlinas para subsidiar periódicos para defenderem seu ponto de vista.[32] Em 1725, convenceu Jorge I a estabelecer a Most Honorable Order of the Bath, constituída de um soberano, um grão-mestre e 36 cavalheiros; para Walpole, como para Napoleão, parecia mais econômico governar homens com fitas do que com dinheiro.

Empregava seus métodos corruptos para manter a Inglaterra em prosperidade e calma. Seus fins não justificavam os meios, mas revelavam o melhor lado do seu caráter. Era um homem de boa vontade, resolvido a manter seu país equilibrado a despeito de todas as comoções da política partidária, dos ventos cruzados dos interesses de classe, dos gritos chauvinistas pela guerra. Seu moto, segundo dizia, era: *quieta* (ou *tranquilla*) *non movere* — deixai os cachorros que estão dormindo quietos; e embora isso fizesse com que seu governo não se distinguisse em conquistas ou reformas, acabou por obter a aprovação das pessoas de juízo. Seus inimigos tinham de admitir que ele não era vingativo nem rancoroso e que ele era mais digno de confiança — e era mesmo mais confiante — em suas amizades do que se poderia esperar de uma pessoa tão familiarizada com os aspectos mais ignóbeis da humanidade.[33] Não tinha esquemas de longo alcance para a glória; porém, enfrentava todos os problemas assim que apareciam e com tal esperteza, tolerância e tato que a Inglaterra finalmente perdoou-lhe todos os defeitos, exceto seu amor pela paz.

Sua legislação econômica conseguiu estabelecer um compromisso entre a nobreza possuidora de terras e a classe dos negociantes. Walpole procurou reduzir os impostos sobre a terra e apoiou penalidades extremas para ofensas contra a propriedade. Ao mesmo tempo, saudava o aparecimento do capitalismo. Favorecia os mercadores e os industriais com incentivos sobre as exportações e taxas sobre as importações, e parecia insensível à pobreza dos trabalhadores sem terra, nas vilas, e do proletariado crescente nas cidades; parece ter pressentido que a má distribuição da riqueza era um resultado inevitável da natural distribuição desigual das aptidões. Com exceção dos incentivos e taxas, defendia, muito antes dos fisiocratas franceses e de Adam Smith, uma política de livre comércio; num único ano conseguiu reduzir as taxas de 106 artigos de exportação e de 38 artigos de importação; e argumentava que a economia prosperaria mais caso se reduzisse a um mínimo os regulamentos estatais. O tempo justificou seu ponto de vista; a riqueza nacional cresceu rapidamente, embora mal distribuída; as rendas do governo subiram; Walpole conquistou elogios de "o melhor ministro comercial que o país jamais produziu manipulando o orçamento público com parcimônia e eficiência".[34]

Sua mais espetacular derrota ocorreu com a famosa lei do imposto de consumo (1733). Os contrabandistas de vinho e tabaco vinham fraudando o tesouro nas tarifas aduaneiras, e fazendo com que a propriedade suportasse mais do que sua justa proporção nos impostos. Para contornar esta forma de empresa privada, Walpole propôs uma taxa de consumo (uma fatia "cortada" para o governo) a ser lançada sobre tais artigos, na Inglaterra, onde quer que fossem depositados e onde quer que fossem vendidos. Os coletores de impostos ("homens do imposto de consumo") estavam autorizados a revistar qualquer casa a qualquer hora, e as pessoas que fossem encontradas es-

condendo bens taxáveis eram sujeitas a multas ou a prisão. Todas as pessoas que estavam envolvidas na importação, no contrabando, na venda, ou no consumo de vinho ou tabaco levantaram-se em protesto. Os adversários de Walpole na Câmara dos Comuns denunciaram o imposto, assim como a maneira pela qual estava sendo cobrado como ação arbitrária de um tirano e monstruosa intromissão na liberdade britânica. "Os membros do Parlamento", como Frederico, o Grande, colocou a questão, "disseram a Walpole que ele podia pagar-lhe por seus pecados ordinários, mas que esta proposta estava além dos limites de sua corrupção."[35] — ou talvez esperassem substituí-lo no controle dos fundos públicos. Milhares de cópias de panfletos aviltavam o ministro na linguagem mais entusiasticamente injuriosa. Multidões surgiram em volta de Westminster Hall, queimaram efígies de Walpole em dezenas de fogueiras e tentaram linchá-lo quando ele deixou a Igreja de Santo Estêvão; a nação estava inflamada, à beira de uma revolução. A Rainha Carolina temia quanto à lealdade do exército e tremia pela segurança da nova dinastia. Walpole retirou o projeto de lei, reconhecendo a derrota; e deste momento em diante seu poder diminuiu. Seus inimigos reuniram-se para o assalto final.

IV. BOLINGBROKE

Os inimigos de Walpole eram muitos e de diversa natureza. Um grupo, ainda jacobita, tramava com o "velho pretendente", e em breve vibraria com o romance do jovem *Bonnie Prince Charlie*. Um grupo bailava em torno de Frederico Luís, príncipe de Gales, inimigo e herdeiro do rei. Contra o ministro estavam os maiores escritores ingleses da época — Swift, Pope, Fielding, Arbuthnot, Thomson, Akenside, Gay; eles expunham o ridículo de suas maneiras, sua moral, censuravam sua política e reprovavam-no por haver suspendido aquela generosa ajuda aos autores que tinha distinguido o governo de Guilherme III e da Rainha Ana. Os *tories*, sedentos pela conquista do poder, manobravam, manipulavam poetas e agitavam os ventos do Parlamento em sua resolução de substituir o Falstaff ministerial no cocho nacional. William Pulteney, Chesterfield e o recém-surgido Pitt proclamavam sua causa, e Bolingbroke sustentava-a sem descanso com sua pena mortífera.

Em 1723, Bolingbroke recebera um perdão real que permitia a sua volta à Inglaterra e às suas propriedades; por influência de Walpole, porém, foi excluído de suas funções no governo e no Parlamento como homem de muitas traições e dúbia fidelidade. Mesmo assim, ele permanecia poderoso. A *intelligentsia* da Inglaterra reunia-se em sua casa na cidade, fascinada pela sua elegante figura, seu espírito sofisticado e a aura de seu nome. Tanto ali como em sua casa de campo, Bolingbroke trocava dardos com Swift, heresias com Pope e baladas com Gay; ali trabalhava para fundir os esfomeados *tories* com os pouco lubrificados *whigs* numa oposição conjunta a Walpole; ali organizava a equipe e o programa de uma revista — a princípio, chamada (1726) *The Country Gentleman* (o Gentil-homem do campo) e depois *The Craftsman* (O Artesão) — que combatia, toda semana, durante dez anos, qualquer coisa que Walpole fizesse ou se propusesse a fazer. Bolingbroke pessoalmente escrevia os artigos mais destruidores com uma prosa política a mais brilhante da época depois do declínio de Swift. Uma série de 19 cartas (1733-34) — *A Dissertation upon Parties* ("Uma Dis-

sertação sobre os partidos") — era zombeteiramente dedicada a Walpole. "Antes de lê-las", escreveu Chesterfield a seu filho, "eu não conhecia toda a extensão e o poder da língua inglesa."[36]

O caráter de Bolingbroke foi sua derrota. Suas maneiras finas (que eram seu único código de moral) abandonavam-no quando sua vontade era desdenhada ou suas opiniões contrariadas. Em junho de 1735, teve uma querela com Pulteney, líder da oposição, e voltou aborrecido para a França. Ali acomodou-se com sua marquesa, próximo a Fontainebleau, e tratou de suas feridas com filosofia. Suas *Letters on the Study and Use of History* ("Cartas sobre o estudo e uso da História), escritas em 1735, descrevem a história como um vasto laboratório em que os eventos faziam incontáveis experiências com os homens, com a economia e com os estados; conseqüentemente, é o melhor guia sobre a natureza do homem e, portanto, sobre a interpretação do presente e a antecipação do futuro. "História é filosofia ensinada por meio de exemplos... Vemos o homem em toda a sua extensão na história."[37] Nós devemos nos "dedicar à história com espírito filosófico", buscando não apenas compreender as causas, os efeitos e as seqüências uniformes, mas tentando nos conduzir da maneira que até então tenha provado ser a mais propícia para o desenvolvimento e a felicidade humanas.[38] A dificuldade de tais estudos é que "há poucas histórias sem mentiras e não há nenhuma sem alguns enganos... O espírito da mentira progrediu dos eclesiásticos para outros historiadores";[39] mas o estudante resoluto, confrontando todos os mentirosos entre si, poderá encontrar seu caminho até a verdade.

Em 1736, Bolingbroke voltou à arena política com *Letters on the Spirit of Patriotism* (Cartas sobre o espírito do patriotismo), que atacavam a corrupção da administração de Walpole e apelavam para o surgimento de um novo espírito de devoção altruística com relação à política inglesa.

> Nem Montaigne escrevendo seus *Essays*, nem Descartes construindo novos mundos, nem... Newton descobrindo e estabelecendo as verdadeiras leis da natureza com a experimentação e uma sublime geometria sentiram mais prazeres intelectuais do que sente um real patriota, que subordina toda a força de sua inteligência e dirige todos os seus pensamentos e ações para o bem de seu país.[40]

Sua esperança voltou-se para a geração mais jovem. Visitando a Inglaterra em 1738, Bolingbroke cultivou a amizade de Frederico Luís, príncipe de Gales, que agora liderava a oposição a Walpole. Endereçou ao secretário privado de Frederico sua mais famosa produção, *The Idea of a Patriot King* (A idéia de um rei patriota). Frederico morreu em 1751, mas seu filho, o futuro Jorge III, tirou dessas páginas alguns elementos de seu credo político.[41] O ensaio significava essencialmente um apelo para a constituição de uma monarquia benevolente, tal como Voltaire e os *philosophes* iriam sonhar na próxima geração. A Inglaterra — argumentava Bolingbroke — estava agora tão degradada que ninguém poderia salvá-la, exceto um rei que se colocasse acima de facções e partidos, *e mesmo acima do Parlamento*, que tomasse o poder em suas próprias mãos, que repelisse e punisse o suborno e que governasse ao mesmo tempo que reinasse. Esse rei patriota, porém, deveria encarar seu poder não como um direito divino, mas como o resultado da confiança pública, não como um poder absoluto, mas limitado pela lei natural, pela liberdade dos seus súditos, pela liberdade da im-

prensa, e pelos costumes do reino: e julgaria todas as questões dependendo de como afetassem a prosperidade e a felicidade do povo.[42] Promoveria o comércio como a fonte principal da riqueza da nação. Deveria, na Inglaterra, reforçar o exército como o guardião da independência nacional e do equilíbrio de poder do Continente.

The Idea of a Patriot King era uma tentativa de construir, com os deslocados *tories* e os descontentes *whigs*, um novo partido de *tories* vestidos com os princípios dos *whigs*, renunciando ao jacobitismo, e procurando reconciliar a terra com o comércio, o império com a liberdade, o serviço público com a riqueza particular.* Quando o ensaio foi publicado (1749), transformou-se no grito de união dos jovens entusiastas que, como "Os Amigos do Rei", confiavam na monarquia para sanear o governo da Inglaterra. Deu forma à filosofia política de Samuel Johnson e de ambos, o velho e o jovem, Pitt. Inspirou o conservantismo liberal de Benjamin Disraeli, cuja *Vindication of the English Constitution* (Defesa da Constituição Inglesa — 1835) celebrava Bolingbroke como o pai da democracia *tory*, como o homem cuja "completa reorganização da mente pública lançou as fundações para a futura subida do partido *tory* ao poder".[44] Foi a influência de Bolingbroke e Disraeli que remodelaram os derrotados *tories*, formando os "progressistas conservadores" da Inglaterra de hoje.

V. COMO ENTRAR NUMA GUERRA

Nese ínterim, a propaganda de Bolingbroke unia-se ao belicoso espírito de um Parlamento que só pensava em dinheiro e em pôr um termo à longa ascendência de Walpole. Baseando seu governo na preservação da tranqüilidade, o cauteloso ministro esquivava-se de atritos no estrangeiro. Concordava com o cardeal Fleury — que estava governando a França com princípios semelhantes — em manter o máximo possível a paz estabelecida pelo Tratado de Utrecht, e, quanto ao resto, deixava o manejo das relações externas a seu hábil irmão Horatio. Mas a posse de Gibraltar pela Inglaterra, e a rivalidade entre ingleses e espanhóis pelo controle da América e dos mares, dava origem a uma crescente violência que aumentava com o passar dos anos. Tanto Jorge II como seu ministro Stanhope, em janeiro e junho de 1721, haviam assegurado a Filipe V da Espanha que a Inglaterra desistiria de Gibraltar tão logo suas finanças e o humor do Parlamento melhorassem; o público inglês, porém, recusava-se a aceitar tal rendição.[45] Sigamos agora o relato inglês de como a Inglaterra escorregou para a guerra; isto ilustrará tanto o nacionalismo perigoso do povo como a integridade dos historiadores ingleses.[46]

A South Sea Company, segundo sabemos, "abusava enormemente" do privilégio que havia sido dado à Inglaterra pela Espanha de mandar um navio de comércio por ano às possessões espanholas no Novo Mundo, e "daí havia nascido um grande comércio ilícito", parcialmente dirigido, e parcialmente tolerado pela companhia. A Espanha respondeu acostando navios ingleses suspeitos de contrabando. Robert Jenkins alegava que em um desses episódios (1731), havia perdido uma orelha; guardou-a e a exibia na Inglaterra clamando por vingança. Os espanhóis confiscaram alguns

* Lorde Birkenhead sumariava jocosamente: "Os *whigs* foram tomar banho e Bolingbroke levou suas roupas."[43]

navios ingleses engajados no comércio legal, mantendo os prisioneiros ingleses sob ferros; os corsários ingleses capturaram espanhóis, vendendo-os como escravos nas colônias britânicas. O contrabando continuou; o governo espanhol protestou; Walpole, relutante em reduzir a receita da combativa South Sea Company, contemporizou, embora tratasse com severidade os casos de contrabando ao longo da costa inglesa. A classe dos mercadores ingleses favorecia a guerra, confiante na superioridade naval, segura contra qualquer invasão e esperançosa na conquista de novos mercados e na expansão do comércio. O povo estava excitado com histórias verdadeiras e fictícias sobre a brutalidade espanhola; os ingleses que clamavam por ação eram saudados como viris patriotas; os que recomendavam moderação eram chamados covardes de fracas entranhas. Jenkins mostrou ao Parlamento sua orelha numa garrafa (março de 1738), assunto sobre o qual Pulteney, Pitt, e outros que compunham a oposição a Walpole fizeram inflamados discursos a respeito da honra da Inglaterra. Segundo Horatio Walpole, quando Jenkins morreu, verificou-se que ele possuía duas orelhas perfeitamente sadias. Burke falava da "fábula das orelhas de Jenkins".[47] Outra versão atribui a amputação a um pirata que, por causa disso, foi punido pelo governo espanhol.[48] Em marcial contraponto o público espanhol denunciou os ingleses como cães heréticos e engoliu a história de que um capitão inglês havia feito um nobre espanhol cortar e devorar seu próprio nariz.

Ambos os governos comportaram-se com sensatez. La Quadra, primeiro-ministro da Espanha, emitiu para consumo do público uma ardente carta a Walpole, mas informou-o, em particular, de que a Espanha receberia de bom grado uma proposta de acordo. Desafiando o clamor popular, o governo inglês assinou com a Espanha a Convenção do Pardo (14 de janeiro de 1739), pelo qual ambos os lados faziam concessões mútuas, sendo estabelecida uma comissão para dirimir todas as queixas que ainda restassem. Metade do povo espanhol aceitou a convenção; quase toda Inglaterra levantou-se irada contra ela. A South Sea Company queixava-se de que a convenção iria limitar severamente seus rendimentos e dividendos; e o embaixador inglês em Madri era um agente da companhia. Além disso, o *Asiento*, pelo qual a Espanha permitia à Inglaterra suprir de escravos negros a América espanhola, expirou em 6 de maio de 1739, e Filipe V recusou-se a renovar o contrato.[49] Apesar disso, seguindo sua política pacifista, Walpole chamou de volta a frota britânica do Mediterrâneo; mas, suspeitando infundadamente que a Espanha estava assinando uma aliança secreta com a França, revogou a ordem e determinou à frota que protegesse Gibraltar. La Quadra protestou; Walpole, cedendo às maneiras marciais do Parlamento e do povo, interrompeu as conversações; e a 19 de outubro de 1739, a Inglaterra declarou guerra contra a Espanha. O público, ainda chamando Walpole de covarde, rejubilou-se, e por toda a Inglaterra os sinos das igrejas repicaram. Foi então que James Thomson escreveu sua entusiasmante balada "*Rule, Britannia!*" (Comanda, Britania!), afirmando que "os britânicos jamais serão escravos".

Em geral, nada reforça mais um governo do que uma declaração de guerra, porque nessas ocasiões a oposição leal cala seus canhões. Mas o ministério de Walpole era uma exceção. Seus inimigos sentiram com razão que seu coração não estava com os exércitos em marcha ou com os esquadrões da armada vomitando fogo; atribuíam todos os reveses militares à sua inabilidade no governo, e imputavam o sucesso naval de

Portobello (no canal do Panamá) somente ao gênio do almirante Vernon, que era um membro da oposição. Em fevereiro de 1741, Samuel Sandys propôs ao Parlamento que se recomendasse ao Rei a demissão de seu primeiro-ministro. A moção foi derrotada, porém somente porque Walpole comprara os votos dos jacobitas. Ele sobreviveu um ano mais; compreendeu, porém, que sua hora tinha chegado e que o país desejava uma mudança.

Estava exausto. "Ele que, em anos anteriores", escrevia seu filho, "adormecia tão logo sua cabeça tocava o travesseiro... agora nunca dorme mais de uma hora sem acordar; e ele que, na hora do jantar, esquecia que era ministro e ficava mais alegre e despreocupado que todos os que o acompanhavam, agora senta-se sem falar, com os olhos parados, durante toda uma hora."[50] As novas eleições escolheram um Parlamento que lhe era esmagadoramente hostil; Walpole foi derrotado num assunto de pouca importância e, em 13 de fevereiro de 1742, demitiu-se. Velho demais para enfrentar o tumulto da Câmara dos Comuns, facilmente persuadiu Jorge II a fazê-lo Conde de Oxford e, como tal, atolou-se na Câmara dos Lordes. Havia preparado bem o ninho para sua queda.

Depois de sofrer estoicamente uma longa e dolorosa enfermidade, morreu a 18 de março de 1745, com a idade de 68 anos. A Inglaterra deu adeus à paz e lançou-se, com Pitt após Pitt, para a conquista do mundo.

VI. IRLANDA: 1714-56

Poucas vezes, na história, uma nação tem sido tão oprimida quanto a Irlanda. Por meio de repetidas vitórias do exército inglês contra as revoltas nativas, havia se estabelecido um código de leis que acorrentava os irlandeses de corpo e alma. O solo havia sido confiscado a tal ponto que existia apenas um punhado de proprietários rurais católicos; quase toda a terra era de propriedade dos protestantes que tratavam seus trabalhadores agrícolas como escravos. "A pobre gente da Irlanda", dizia Chesterfield, "é empregada de uma maneira pior do que negros por seus lordes e patrões".[51] "Não é pouco comum, na Irlanda", dizia Lecky, "que os grandes proprietários de terras tenham prisões regulares em suas casas para punir sumariamente seus inferiores."[52] Muitos dos proprietários rurais viviam na Inglaterra e ali gastavam (estimava Swift) um terço do dinheiro que lhes era pago por seus rendeiros irlandeses.[53] Os rendeiros — esfolados pelas rendas pagas aos proprietários da terra, pelos dízimos pagos à Igreja Oficial, que eles odiavam, e pelas espórtulas dadas a seus próprios padres — viviam em choupanas de barro com tetos que deixavam passar a chuva, andavam meio nus e estavam quase sempre à beira da inanição; Swift achava "que os rendeiros irlandeses viviam pior do que os mendigos ingleses".[54] Os proprietários de terras que permaneciam na Irlanda, assim como os administradores dos proprietários ausentes, embriagavam-se com enorme quantidade de bebida e comida, com uma extravagante hospitalidade, com brigas e duelos, jogatina de altas apostas como forma de revolta contra o barbarismo e a hostilidade do ambiente.

O Parlamento inglês, tendo amplo poder sobre a Irlanda, sufocava qualquer indústria que competisse com a Inglaterra. Já vimos em outro lugar como um ato de 1699

destruiu a nascente indústria manufatureira de lã, proibindo a exportação de lãs irlandesas para qualquer outro país. Da mesma forma, qualquer comércio estrangeiro que a Irlanda tivesse preservado em meio à turbulência política e à devastação militar, foi impiedosamente estrangulado pelas leis inglesas. As exportações irlandesas era sobretaxadas com impostos de exportação que os excluía de quase todos os mercados, exceto o da Inglaterra.[55] Muitos irlandeses tinham sobrevivido criando gado e exportando-o para a Inglaterra; as leis de 1665 e 1680 proibiram a importação inglesa de gado irlandês, carneiros, porcos, carne de carneiro, toucinho, carne de porco e até mesmo manteiga e queijo. A Irlanda havia exportado seus produtos para as colônias inglesas; um ato de 1663 exigia, com algumas exceções, que nenhum artigo europeu pudesse ser importado pelas colônias inglesas — com exceção da Inglaterra, em navios ingleses tripulados por marinheiros ingleses. A marinha mercante irlandesa morreu. Swift dizia: "A existência de baías e portos de que a natureza tão liberalmente dotou este país não tem maior uso para nós do que uma bela paisagem para um homem encerrado numa masmorra."[56]

Tanto protestantes quanto católicos eram atormentados pela legislação inglesa que pesava sobre seus súditos irlandeses; num famoso caso, aliaram-se aos católicos para derrubar o governo inglês. A exportação de dinheiro para pagar as rendas dos proprietários de terras ausentes tinha, em 1722, criado uma escassez de moeda metálica na Irlanda. Walpole sugeriu aliviar essa situação emitindo moedas de cobre. O plano era razoável, mas foi manchado pela usual corrupção: a Duquesa de Kendal recebeu uma patente para cunhar a nova moeda; vendeu este privilégio a William Wood, mestre ferreiro, por 10 mil libras; e para conseguir essa soma, além de seu lucro, Wood propôs cunhar 100.800 libras em meios *pennies* e *farthings*. Como o total de moeda metálica corrente na Irlanda era de apenas 400 mil libras, os irlandeses protestaram que as moedas de cobre teriam de ser usadas tanto para pagamentos como para fazer troco; que as despesas pagas no estrangeiro, incluindo as rendas dos proprietários de terra ausentes, teriam de ser pagas em moeda de prata ou papel-moeda; que as moedas mais baratas iriam fazer com que as melhores fossem entesouradas ou exportadas; e que em breve a Irlanda não teria mais nada como moeda a não ser as incômodas moedas de cobre. Para atender a essas queixas, o governo inglês concordou em reduzir essa emissão para 40 mil libras, e apresentou um relatório assinado por Isaac Newton, que era então superintendente da Casa da Moeda, declarando que os meios *pennies* de Wood eram tão bons em conteúdo metálico quanto era exigido pela patente, e muito melhores que as moedas herdadas de reinos anteriores.

Nesta oportunidade, Jonathan Swift, deão anglicano da Catedral de São Patrício, em Dublin, entrou na discussão publicando uma sucessão de cartas sob o pseudônimo de M. B. Drapier. Com toda a veemência de seu estilo e os recursos de suas invectivas, atacou a nova moeda como uma tentativa de fraudar o povo irlandês. Alegava que as moedas mandadas a Newton para serem testadas haviam sido especialmente cunhadas, e que a grande maioria dos meios *pennies* de Wood valia menos do que o seu valor externo; e, realmente, alguns economistas confirmaram sua opinião, calculando que a Irlanda ia ter um prejuízo de 60.480 libras pela emissão inicialmente proposta.[57] Na quarta carta, Swift lançou-se a uma poderosa denúncia de todo o domínio inglês na Irlanda, e expôs o princípio de que "todo o governo sem consenti-

mento dos governados é a própria definição de escravatura".[58] Os irlandeses, incluindo dentre eles a maioria dos protestantes, responderam ardentemente a esta audaciosa nota; cantavam-se nas ruas baladas que recomendavam a resistência à Inglaterra; e o governo inglês, que por séculos havia desafiado um povo inteiro, encontrava-se agora em retirada perante uma única penada. Ofereceu-se uma recompensa de 300 libras para a prisão do autor, e embora centenas de pessoas soubessem que este era o sombrio deão, ninguém ousou tomar qualquer iniciativa contra ele. Nem nenhum irlandês tinha coragem de enfrentar a ira do povo aceitando a nova moeda. Walpole reconheceu a derrota, cancelou a emissão, e deu a Wood 24 mil libras como compensação por suas inúteis despesas e seus sumidos ganhos.

A estrutura da política irlandesa tornava impossível qualquer resistência à dominação inglesa, exceto pela ação de massas populares ou pela violência individual. Uma vez que não era permitido a ninguém ter uma função pública, exceto com a prévia adesão à Igreja inglesa, o Parlamento, depois de 1692, era composto inteiramente de protestantes,[59] e, portanto, totalmente subserviente à Inglaterra. Em 1719, o Parlamento inglês reafirmou seu direito indiscutível de legislar sobre a Irlanda. Leis que na Inglaterra protegiam a liberdade parlamentar ou individual, como a lei do *Habeas-Corpus* e o *Bill of Rights* (declaração de direitos), não foram estendidas à Irlanda; a relativa liberdade de imprensa gozada na Inglaterra não existia para os irlandeses. Os dois parlamentos pareciam-se um com o outro apenas na corrupção dos seus eleitores e de seus membros. Além disso, diferiam na dominante influência dos bispos anglicanos na Câmara dos Lordes irlandesa.

A Igreja Oficial na Irlanda incluía mais ou menos um sétimo da população, mas era sustentada por dízimos extorquidos aos camponeses, cuja maior parte era católica. Uma pequena porção do povo seguia o credo presbiteriano ou outro dos credos "dissidentes", e desfrutava de um certo grau de tolerância exceto quanto à elegibilidade para funções públicas. Os católicos eram excluídos não apenas das funções públicas mas de todas as profissões eruditas — exceto a medicina — e de quase todos os rumos para obter uma educação mais elevada, riqueza, ou influência.[60] A eles era proibido comprar terras, ou investir em hipotecas sobre terras ou manter qualquer arrendamento valioso ou por longo tempo. Não podiam servir como jurados, exceto onde não houvesse protestantes disponíveis. Não podiam ensinar nas escolas; não podiam votar para as funções municipais ou nacionais; não podiam casar oficialmente com uma pessoa protestante.[61] Seu culto religioso só era permitido quando celebrado por um padre que se houvesse feito registrar junto ao governo e tivesse feito o Juramento de Renúncia, abrindo mão de qualquer fidelidade à dinastia Stuart; outros padres estavam sujeitos à prisão; mas essa lei foi raramente observada depois de 1725; em 1732, um comitê do Parlamento irlandês informava que havia 1.445 padres na Irlanda, 229 igrejas católicas e 549 escolas católicas. Após 1753, a vigilância dos ingleses enfraqueceu e a condição dos católicos na Irlanda melhorou.

A desordem da vida religiosa contribuía, juntamente com a pobreza do povo e a impossibilidade de qualquer desenvolvimento social, para a desmoralização da vida irlandesa. Os mais hábeis e bravos católicos — que teriam elevado o nível da qualidade irlandesa, da moralidade e de sua inteligência — emigravam para a França, Espanha ou América. Muitos irlandeses caíram na mendicância ou no crime como uma

forma de escapar à miséria. Quadrilhas de ladrões escondiam-se no campo, contrabandistas e provocadores de naufrágio emboscavam-se junto ao litoral, e alguns proprietários mantinham até 80 *bravos* (capangas) para poderem agir independentemente da lei. Milhares de cabeças de gado e de carneiros eram imoladas por bandos de vagabundos, aparentemente como atos de vingança católica sobre os proprietários de terra protestantes. Era difícil para o povo respeitar as leis votadas por um Parlamento irlandês que muitas vezes se referia aos católicos — três quartos da população — como "o inimigo comum".

Havia alguns elementos mais brilhantes na vida irlandesa. O povo, alegre e dócil, com um temperamento sorridente, sobrevivia a todas essas dificuldades; e suas superstições e lendas envolviam suas vidas com magia e lirismo, sem levá-los às violências como as que marcaram as perseguições às feiticeiras na Escócia e na Alemanha. O clero anglicano na Irlanda incluía alguns homens de fina educação (por exemplo, o bispo Ussher de Armagh), um destacado filósofo (George Berkeley, bispo de Cloyne), e o maior escritor inglês do primeiro quarto do século XVIII, Jonathan Swift, deão da catedral de São Patrício. A Sociedade de Dublin, fundada em 1731, trabalhava no sentido de melhorar a tecnologia agrícola e industrial, estimular as invenções e desenvolver a arte. Havia muitos casos de indivíduos protestantes ajudando católicos indigentes, e de magistrados aplicando lenientemente os regulamentos draconianos do Código Penal.

Considerada do ponto de vista geral, no entanto, a cena irlandesa era uma das mais vergonhosas da história. Uma pobreza degradante, uma caótica ausência de leis, um pauperismo nômade, 34 mil mendigos, ladrões sem conta, uma classe superior vivendo embriagada em extravagância no meio de camponeses esfomeados, cada falha na colheita trazendo a fome generalizada — "os velhos e os doentes", dizia Swift, "morrendo e apodrecendo pelo frio, pela fome, pela sujeira e pelos vermes"[62] — esse terrível quadro deve encontrar lugar em nossa concepção de homem. Depois de um longo e cortante inverno, em 1739, veio a desesperada fome de 1740-41, na qual, segundo uma estimativa, 20% da população pereceu, deixando muitas vilas desertas. No condado de Kerry, o número de pagadores de impostos caiu de 14.346, em 1733, para 9.372 em 1744. Berkeley calculava que "provavelmente a nação não conseguiria se recuperar dessa perda em um século".[63] Ele estava enganado. Pacientemente as mulheres davam à luz crianças para substituir os mortos. O ardor religioso declinou entre os protestantes à medida que a educação se difundia; e aumentou, entre os católicos, à medida que sua religião se identificava com a luta da nação pela liberdade. O alto nível de procriação, favorecido pela igreja católica como arma secreta contra toda oposição, em breve compensou as depredações da fome, da pestilência e da guerra; por volta de 1750, a população da Irlanda tinha subido de aproximadamente 2 milhões em 1700, para 2 milhões e 370 mil. No fim de contas a fé e a fertilidade dos oprimidos sobrepujariam as armas e a opressão dos opressores.

VII. ESCÓCIA: 1714-56

Por que o destino da Escócia foi tão diferente do da Irlanda?

Em primeiro lugar, a Escócia nunca foi conquistada; pelo contrário, tinha dado aos ingleses um rei escocês. Seus caudilhos das *Highlands* (parte alta da Escócia), ainda não submetidos, provinham de uma classe de combatentes que mais de uma vez tinham levado os escoceses a invadir a Inglaterra. Sua população das *Lowlands* (parte baixa da Escócia) era anglo-saxônica, basicamente da mesma origem que os ingleses. Seu solo permanecia em resolutas mãos nativas. Sua religião, como a anglicana, era um produto da Reforma, e não uma herança da igreja medieval; ela unia, em vez de dividir a nação. Depois do Ato de União (1707), a Escócia participava, proporcionalmente à sua população, da eleição dos membros do novo Parlamento britânico — isto é, inglês, galês e escocês; submeteu-se a ser governada a partir de Londres, mas somente depois de extorquir concessões comerciais que enriqueceram o povo escocês. Cada paróquia na Escócia procurava estabelecer uma escola para suas crianças; e quatro universidades ofereciam a melhor educação superior disponível naquela ocasião nas ilhas britânicas. No decorrer do século XVIII, essa atividade educacional prosperou num "Iluminismo Escocês" — Hume, Hutcheson, Reid, Robertson, Adam Smith — que deram um impulso importante à mentalidade inglesa.

Este brilhante resultado, entretanto, teve que ser conquistado; decorreram 50 anos antes que os frutos da união amadurecessem. A Escócia, em 1714, era ainda basicamente feudal: cada distrito, fora das cidades, era governado por um grande nobre, através de *lairds* (equivalente escocês de lorde) vassalos, e a terra era trabalhada por camponeses leais e analfabetos. Aos poucos, porém, a união política com a Inglaterra passou rapidamente a minar essa estrutura. Os nobres haviam dominado o Parlamento escocês; com o fim desse Parlamento, os representantes escoceses no Parlamento britânico viram-se num ambiente onde a influência do comércio e da indústria competia com a influência da terra; passaram a adotar idéias e tecnologia inglesas; e, por volta de 1750, os fabricantes e mercadores da Escócia estavam desafiando a liderança nacional dos Argylls, Atholls, Hamiltons e Mars. A aventura jacobita de 1745 foi o último lampejo do poder feudal escocês; quando fracassou, a vida econômica da Escócia fundiu-se com a economia inglesa e teve início o governo da classe média. A união abriu as colônias inglesas ao comércio escocês; em 1718, Glasgow lançou ao mar o primeiro navio escocês que iria cruzar o Atlântico; em breve, navios mercantes escoceses estavam por toda a parte. A tecnologia agrícola e a saúde pública urbana melhoraram; a mortalidade caiu; a população subiu de um milhão, em 1700, para 1 milhão e 652 mil no fim do século. Edimburgo, com 50 mil habitantes, era, em 1751, a terceira cidade em tamanho da Grã-Bretanha, ultrapassada apenas por Londres e Bristol.

A Igreja Presbiteriana (*kirk*) permaneceu quase fanaticamente leal à teoria calvinista. Todos os sábados o povo caminhava — às vezes de três a cinco quilômetros — para igrejas, que eram completamente limpas de ornamentos, e ouviam horas de pregação e rezas que enfatizavam a fatalidade da predestinação e os terrores do inferno. A Bíblia era a inspiração diária de toda família escocesa; ainda em 1763, Hume, com perverso exagero, estimava que havia duas bíblias na Escócia para cada homem, mulher e criança.[64] Os pregadores eram homens de pouca educação, mas de piedade sin-

cera e comovente; viviam em austera simplicidade, e seu exemplo e preceitos contribuíam fortemente para a estabilidade e a integridade do caráter escocês. Os anciãos e o ministro de cada *kirk* (igreja) vigiavam cuidadosamente a conduta e o modo de falar de seus paroquianos; distribuíam penalidades a quem praguejava, aos caluniadores, aos brigões, às feiticeiras, à fornicação, ao adultério e a qualquer quebra da lei dos sábados, e desvio de seu terrível credo. Os ministros condenavam a dança, as festividades de casamento e a presença no teatro. Ainda faziam julgamentos de feitiçaria, embora as execuções estivessem se tornando raras. Em 1727, uma mãe e uma filha foram condenadas sob tal acusação; a filha escapou, mas a mãe foi queimada até a morte num barril de alcatrão.[65] Quando o Parlamento inglês (1736) repeliu a lei que punia a feitiçaria com a morte, o presbitério escocês denunciou esta desaprovação como violação de um mandamento expresso da Bíblia.[66]

Nessa época, as escolas paroquiais mantidas pela Igreja e as "escolas do burgo" financiadas pelas cidades preparavam os estudantes para a universidade. Edimburgo, Aberdeen, St. Andrews e Glasgow recebiam jovens ambiciosos de todas as classes — de fazendas e oficinas bem como de mansões de lordes e residências dos barões. O anseio pelo conhecimento os animava, e eles suportavam qualquer dificuldade para satisfazê-lo. Muitos deles viviam em frias mansardas e tinham seu principal alimento garantido por um saco de aveia periodicamente trazido da fazenda de seus pais. Os professores também eram estóicos e raramente recebiam mais do que 60 libras esterlinas por ano. Nas universidades, um pouco menos que nas escolas paroquiais, a teologia era o núcleo do currículo; ensinava-se, porém, os clássicos e um pouco de ciências; e a mente escocesa foi seduzida pelo pensamento secular da Europa. Francis Hutcheson, que era o titular da cadeira de filosofia moral, em Glasgow (1729-46), pôs de lado discussões dogmáticas e baseava sua ética em terreno natural. Tanto os estudantes quanto os professores foram atingidos pela heresia ariana: Cristo, embora divino, não era igual ao Padre Eterno, nem eterno como o Pai. Um autor escocês, em 1714, mencionava "a grande voga entre nossos nobres e estudantes" de Hobbes e Spinoza.[67] Pequenos grupos jovens intoxicados com emancipação formavam clubes — a "Sociedade do Enxofre", o "Fogo do Inferno", os "Dragões" — que orgulhosamente pregavam o ateísmo;[68] provavelmente misturavam-se aos descontentes jacobitas. Porque a Escócia, além daquelas classes de mercadores que estavam amarradas à economia inglesa, ainda vibrava com a memória dos Stuart e sonhava com o tempo em que Jaime III, ou seu filho, conduziriam os escoceses para além da fronteira para restaurar uma dinastia escocesa no trono britânico.

VIII. BONNIE PRINCE CHARLIE: 1745

Jaime III havia-se exaurido em fúteis tentativas de liderar uma expedição à Inglaterra ou à Escócia. Em 1719, casou-se com Maria Clementina Sobieska, neta do mais famoso rei da Polônia. Foi um casamento infeliz; mas ela deu a Jaime um filho cujo belo rosto e alegre temperamento — remontando talvez a Maria da Escócia (Maria Stuart) — eram o orgulho e o problema dos seus pais. A Inglaterra chamava Carlos Eduardo Stuart de "o jovem pretendente"; a Escócia chamava-o "Bonnie Prince Char-

lie". Criado num lar em que havia discórdia, educado em credos conflitantes ensinados por seus tutores católicos e protestantes, Carlos cresceu como uma educação indiferente, mas com todos os encantos de uma juventude atlética e todo o ardor de uma cabeça que deseja uma coroa. O Duque de Liria ficou encantado com a "grande beleza" do rapaz, seus alegres olhos castanhos e cabelos castanhos claros; um excelente cavaleiro, bom atirador, com um metro e oitenta de altura e feito para a guerra, um "exímio jogador de golfe", competente músico e gracioso dançarino — este, disse o duque, "é, de todas as formas, o príncipe mais ideal que já conheci".[69] Carlos estava consciente de suas virtudes, o que o tornava muitas vezes incontrolável. Em 1734, quando era ainda um rapaz de 14 anos, permitiram-lhe experimentar a guerra no exército espanhol, em Gaeta; entusiasmado por esse batismo de fogo, dificilmente podia esperar por uma oportunidade para conquistar a Inglaterra.

Essa oportunidade pareceu se aproximar quando o Parlamento inglês, contrariando Walpole, iniciou as hostilidades com a Espanha (1739). O ataque de Frederico, o Grande, à Silésia (1740) cresceu até se transformar na Guerra da Sucessão Austríaca; a Inglaterra mandou seu maior contingente para o Continente; que melhor época podiam os jacobitas encontrar para realizar outra tentativa de conquista do trono inglês? Formaram, na Escócia, a "Associação" (1739) dedicada a este empreendimento; mandaram emissários à Inglaterra para provocar uma revolução a favor dos Stuart; despacharam pedidos de dinheiro, armas e tropas à França. Luís XV mandou que sete navios de guerra e 21 transportes de tropas se reunissem em Brest e se preparassem para levar 10 mil homens, sob o comando do marechal de Saxe, de Dunquerque para a Inglaterra. Na Itália, o príncipe Carlos esperava ansiosamente o convite de Paris para juntar-se à expedição. Não veio nenhum convite, mas ele deixou Roma em 10 de janeiro de 1744, rodou dia e noite Frascati, Lerici, e Gênova, embarcou num navio para Antibes e continuou loucamente a viagem até Paris. Seu envelhecido pai permaneceu em Roma e nunca voltou a vê-lo. Carlos foi bem recebido e moderadamente financiado pelo rei. Prosseguiu sua viagem para Gravelines e esperou impacientemente as ordens para embarcar com o marechal de Saxe, que esperava impacientemente pela frota francesa.

Os ventos e as ondas, como de hábito, declararam-se a favor da Inglaterra. A frota francesa, saindo de Brest a 6 de fevereiro, teve de enfrentar um *mer affreuse* e *toujours un vent*. Navios colidiam uns com os outros, mastros se quebravam, tudo estava um caos quando se anunciou que se aproximava uma esquadra inglesa de 52 navios. Os franceses fugiram de volta para Brest; muitos de seus navios, no entanto, se perderam, e o resto estava bastante danificado pelo vendaval. Junto com estas notícias desencorajadoras soube-se na França que os jacobitas ingleses estavam desorganizados e desanimados, e que deles não se deveria esperar auxílio. Luís informou a Saxe que o esquema de invasão deveria ser abandonado. A Inglaterra, que ainda não estava formalmente em guerra com a França, queixou-se de que a presença de Carlos no solo francês era uma quebra de compromissos do tratado. Carlos, disfarçado, escondeu-se em Paris, jurando a seus amigos que invadiria a Inglaterra, mesmo que tivesse de ir sozinho num bote aberto. Seu pai mandou-lhe um apelo para que evitasse uma ação precipitada, "que terminaria em nossa ruína e na de todos os que a vós se juntassem".[70] Neste intervalo, aqueles que apoiavam Carlos intrigavam uns aos outros em

busca de influência ou de remuneração, e denunciavam uns aos outros, até que Carlos escreveu desesperado: "Eu estou inteiramente cansado de minha vida" (16 de novembro de 1744).[71]

Finalmente, a despeito de todas as recomendações e sem consultar a corte francesa, decidiu "tentar meu destino" e "conquistá-lo ou morrer". Enviou agentes à Escócia para levantar os clãs; estes estavam tão pouco preparados que pensaram em proibi-lo de vir. Os jacobitas ingleses, seguindo a liderança de Bolingbroke, estavam procurando uma reconciliação com Jorge II. Apesar de tudo, Carlos tomou emprestadas 180 mil libras, aceitou a oferta de dois navios armados e fez-se em vela para a Escócia (15 de julho de 1745). Próximo a Land's End o pequeno comboio foi alcançado por um navio de guerra inglês; um dos navios de Carlos foi de tal forma danificado que teve de voltar para Brest. O pretendente dirigiu-se, no outro navio, para norte, pelo oeste da Inglaterra, e em 3 de agosto tocou em solo escocês, em Eriska, nas Hébridas Exteriores. O líder de um clã aconselhou-o a ir para casa. "Eu *vim* para casa", respondeu o príncipe. Ele foi advertido que o governo inglês havia divulgado, em 1º de agosto, um prêmio de 30 mil libras esterlinas para qualquer pessoa que o trouxesse cativo, vivo ou morto. Carlos replicou dispensando o navio que o havia trazido, e cortando, desta forma, sua própria retirada. Em 19 de agosto levantou sua bandeira em Glenfinnan, nas Highlands, e conclamou todos os jacobitas a virem em seu auxílio.

A maior parte dos líderes dos clãs permaneceu indiferente; alguns dos que manifestamente o apoiavam deram início a conluios para traí-lo; meia dúzia de lordes declarou-se a seu favor; de seus dois mil homens, mil e duzentos eram Macdonalds e Camerons. Evitando as forças do governo sob o comando de Sir John Cope, Carlos levou suas tropas para o sul. Em 17 de setembro entraram em Edimburgo, tomaram a casa da guarda e os portões, e estabeleceram seu líder naquele que havia sido o palácio real de Holyrood, onde Maria Stuart tinha discutido com John Knox, e Jaime I e VI tinham esquecido sua mãe. O príncipe, com 25 anos de idade, era uma fascinante pintura no seu traje de Highland, com calções de veludo vermelho, boné de veludo verde e um laço branco. Muitos escoceses, pensando que a glória nacional havia voltado nesta elegante reencarnação, ajoelharam-se e beijaram-lhe a mão, e toda as senhoras oravam e ansiavam por ele. Carlos tinha tido apenas tempo para saborear essa recepção quando foi-lhe comunicado que Cope estava se aproximando de Edimburgo com um exército de dois mil soldados. Em 21 de setembro, Carlos, que agora conduzia seus 3 mil homens, encontrou-se com o exército de Cope em Prestonpans, derrotou-o, fez muitos prisioneiros, tratou-os humanamente e voltou para Holyrood ungido pela vitória. A Escócia parecia ter vencido.

Em paz por um mês, Carlos requisitou comida e roupas para seus soldados, e recebeu bem a adesão de outros clãs. Luís XV mandou-lhe dinheiro e armas da França. A 8 de novembro, o feliz príncipe, a pé, cruzou a fronteira da Inglaterra com 4.500 homens; sitiou e capturou Carlisle; foi bem-vindo em Manchester, apressou-se até Derby, na esperança de que seu dramático avanço levasse a Inglaterra a recebê-lo como seu legítimo rei. Lançou uma proclamação comprometendo-se não fazer com que anglicanos e presbiterianos sofressem mais sob seu reinado — o de um católico romano — do que já haviam sofrido com Jorge I, um luterano.[72] A Inglaterra não acreditou nele e não estava disposta a começar de novo a cansativa luta da jovem contra

a antiga fé. Embora praticamente ninguém, na Inglaterra, se levantasse contra Carlos, apenas um punhado de recrutas ingleses veio em sua ajuda. Os jacobitas ingleses só apostavam com segurança.

Jorge II havia voltado apressadamente de Hanôver para proteger seu ameaçado trono e havia determinado que três exércitos ingleses convergissem sobre Derby. Carlos estava inclinado a ignorá-los e a precipitar-se para Londres com seus 6 mil homens; mas seus capitães escoceses recusaram-se a segui-lo. Eles chamaram a atenção de que cada um dos exércitos do governo possuía 10 mil homens que, na sua retaguarda, iriam hostilizá-lo e, em curto tempo, derrotá-lo, e que o levante jacobita que lhes havia sido prometido não ocorrera em parte alguma; eles insistiam em voltar para a Escócia, onde podiam levantar mais clãs e receber reforços da França. Carlos cedeu e comandou a triste retirada de Derby para Glasgow. Ali perto, em Falkirk, com 9 mil homens, bateu uma força inglesa de 10 mil soldados sob o comando de Hawley (17 de janeiro de 1746). Mas foi uma vitória de Pirro. Seu exército estava enfraquecido com as perdas e deserções; seu suprimento estava acabando (o exército era pago com farinha de aveia); seus líderes estavam brigando como os clãs. De novo recomendaram que ele se retirasse. O príncipe queria parar para resistir; não via nada a não ser desintegração e ruína caso continuasse a retirada; por que deveriam fugir de um inimigo que não era mais forte do que os que tinham acabado de derrotar? Novamente cedeu; mas agora sabia que estava derrotado. O exército escocês voltou para as Highlands. O pessimismo de seus líderes contaminou as fileiras; as deserções subiram para milhares; o que restou não era mais um exército, mas uma turba indisciplinada e desencorajada.

Enquanto isso acontecia, a principal força inglesa, sob o comando do Duque de Cumberland, entrava na Escócia, assumia o controle da costa leste e recebia, em Leith, o reforço de 500 hessianos trazidos por Jorge II da Áustria. Com 8.800 homens, Cumberland marchou para o norte do país em direção ao condado de Inverness. Ali, em Culloden Moor, em 16 de abril de 1746, Carlos enfrentou-o, com 7.000 homens fracamente armados, malvestidos e fracamente comandados. Eles lutaram com a coragem dos escoceses, mas foram estraçalhados pela artilharia superior de Cumberland, que disparava *grapeshot* — "sacos de balas" (dizia um poeta escocês) que "os ceifava aos punhados, como cai o capim diante da ceifadora".[73] Carlos cavalgava ansiosamente por todo lado, procurando reanimar seus homens em retirada; eles, porém, preferiam fugir precipitadamente. Seus ajudantes forçaram-no a retirar-se do campo de batalha puxando-o pelo freio de seu cavalo. Com o ânimo alquebrado, ele fugiu com alguns amigos vagando de um refúgio para outro, repetindo, com glória abatida, a história de Carlos II. Finalmente (20 de setembro), encontrou um navio que o levou de volta para a França.

Cumberland perseguiu seus derrotados inimigos com ordem de não lhes dar trégua: todo rebelde escocês deveria ser morto. As casas foram devassadas, os escoceses encontrados com armas foram sumariamente fuzilados; os clãs leais a Jorge II foram deixados livres para combater os clãs que haviam aderido à revolta; centenas de casas foram queimadas.[74] "Medidas suaves não dão certo", disse o duque; "tudo o que conseguimos foi um pequeno derramamento de sangue que apenas enfraqueceu a loucura mas não a curou."[75] E, na verdade, os clãs rebeldes tentaram repetidamente re-

novar a rebelião. Por mais de dez anos os jacobitas da Escócia cantaram e sonharam com as passadas derrotas e com as futuras vitórias, até que sua fé foi quebrada pela degeneração, em Roma, daquele que um dia havia sido seu "bonnie" (belo) príncipe Carlos.

O Tratado de Aix-la-Chapelle (1748), entre a Inglaterra e a França, exigia a expulsão de Carlos do solo francês. Ele recusou-se a obedecer; foi expulso à força por tropas francesas; retornou disfarçado a Paris e mesmo (em 1750) a Londres, procurando em vão reviver a causa jacobita, em vão prometendo abjurar a fé católica.[76] Finalmente, admitindo a derrota, caiu em tal libertinagem e embriaguez que todos os poderes católicos superiores o repudiaram. Morreu em Roma, em 1788, com 68 anos de idade. Voltaire, 30 anos antes, já havia escrito um epitáfio certo sobre a segunda revolta jacobita:

> Assim (com o retorno de Carlos para a França, em 1746) acabava uma aventura que, no tempo dos cavaleiros errantes, poderia ter sido afortunada, mas que não poderia ter sucesso numa época em que a disciplina militar, a artilharia e, acima de tudo, o dinheiro, determinam tudo.[77]

IX. A ASCENSÃO DE WILLIAM PITT: 1708-56

A queda de Walpole lançou a Inglaterra numa sucessão de ministérios menores que se afogaram no caos político e em guerras não concluídas. Lorde Wilmington, como Primeiro Lorde do Tesouro (1742-43), permaneceu no governo enquanto Jorge II lutava com heroísmo teatral, mas real, em Dettingen (27 de junho de 1743). "Durante toda a batalha," escreveu Frederico, o Grande, "o rei da Inglaterra manteve-se à frente de seu batalhão hanoveriano, com o pé esquerdo recuado, espada na mão e braço estendido, muito à maneira de um mestre de esgrima;"[78] dessa forma, ele inspirava seus homens por sua bravura, enquanto modestamente aceitava os comandos de seus generais. O ministério de Henry Pelham (1743-54) conduziu a Inglaterra de volta à paz, mas prosseguiu na tática de governar pela compra de votos dos condados e do Parlamento. Seu irmão, o Duque de Newcastle, tinha organizado uma lista dos políticos ingleses, na qual, por conveniência orçamentária, listava o preço atual de mercado da alma de cada homem.[79] O que mais duradouramente distinguiu esses dois ministérios foi o fato de terem incluído o homem que fez o Império Britânico e que se destacou, em seu turbulento tempo, como um dos mais poderosos caracteres da história.

William Pitt nasceu (1708) rico porque seu avô, Thomas Pitt, tinha feito uma vasta fortuna na Índia. Este Thomas é um homem a ser considerado. Alistou-se no serviço de um navio mercante como marinheiro, estabeleceu-se em Bengala e entrou no comércio em "ilícita" competição com a East India Company, a quem o Parlamento havia concedido um monopólio. Recebeu uma multa de mil libras, continuou a competir, chegou a bom termo com a companhia, a ela aderiu, e foi, por 12 anos, governador de Madras. Por volta de 1701, era um homem de grandes posses, suficientemente rico para comprar o famoso "diamante Pitt" por 20 mil libras, e suficiente-

mente esperto para vendê-lo a Filipe d'Orléans, Regente da França, por 135 mil libras; hoje em dia avaliado por 480 mil libras, este diamante está guardado com as jóias de Estado da França, no Louvre, como um brilhante testemunho da depreciação da moeda. Thomas investiu seus ganhos em propriedades na Inglaterra, comprou uma cadeira no Parlamento e ali representou, de 1710 a 1715, o "condado podre" de Old Sarum. Negou sua propriedade a Robert Pitt, seu filho mais velho, que casou-se com Harriet Villiers, que lhe deu sete filhos, do qual William Pitt foi o segundo homem.

Em Eton, William protestava contra a disciplina; pensava que a prática de obrigar um aluno a prestar serviços aos veteranos alquebrava o espírito dos estudantes; não foi o seu caso. Em Oxford, distinguiu-se por sofrer de gota com a idade de 18 anos. Na esperança de livrar-se da doença num clima mais quente, deixou a universidade sem ter colado grau e viajou para a França e para a Itália; mas a gota permaneceu sendo sua cruz durante todas as suas vitórias. Apesar de tudo, alistou-se no exército, serviu por quatro anos, embora não assistisse a nenhuma batalha; ficou, porém, com a convicção de que a guerra é o árbitro da história e o destino dos estados. Em 1735, sua família, embora mantendo-o relativamente pobre como um filho mais moço, comprou os votos de Old Sarum para ele, que assim começou sua carreira no Parlamento.

Em breve William fez-se ouvir, porque foi o mais eficiente orador que aquele cavernoso fórum jamais conheceu. Toda a força de seu apaixonado caráter transparecia em seus discursos, assim como sua resolução de subir ao poder e destronar Walpole, de dominar o Parlamento e o rei e de refazer a Europa de acordo com os caprichos de seu coração. Para atingir estes propósitos, usava lógica, teatro, imaginação, entusiasmo, poesia, termos bombásticos, invectivas, sarcasmos, sátira, apelos ao patriotismo, ao interesse e à glória nacional e pessoal. À medida que passava os anos, desenvolvia sua maestria oratória até atingir as artes de um Demóstenes ou de um Cícero. Podia baixar sua voz a um sussurro ou elevá-la até um zangado rugido; podia liquidar um inimigo com uma frase. Seguia a regra de Demóstenes e fazia da ação a vida do discurso; cada linha tinha seu gesto, cada sentimento era expresso em seu rosto de águia e brilhava em seus olhos profundos, até que todo seu corpo entrava no jogo como se a palavra tivesse se tornado carne. Foi o maior ator que jamais se afastou do palco.

William Pitt não era santo. A ambição era o principal mastro de seu caráter e o vento de suas velas; mas redimiu-se da ambição ao fazê-la englobar toda a Inglaterra e ao teimar em levá-la por bem ou por mal, através dos mares imperiais, para a supremacia do mundo. Pressentindo que era a voz do Estado, acima de quaisquer guturais hanoverianos ou subornos walpolianos, assenhoreou-se de uma ética de governo: que tudo o que significar vantagem para o Estado é bom. Se usava de falsidade, calúnia, intimidação, intriga, ingratidão, perjúrio, traição, essas eram as ferramentas do ofício do estadista; e não eram para ser julgadas por pregadores, mas por reis. Em quase todos os passos de sua ascensão, era capaz de voltar as costas para uma posição que recentemente havia defendido com toda a grandiosidade de uma paixão moral;[80] raramente parava para explicar ou desculpar-se; subia, cheio de intenções, em direção a seu objetivo; e seu sucesso — que foi o sucesso da Inglaterra — santificou seus pecados e colocou um halo em torno de sua cabeça. Junto com isso tudo havia algo de grandioso em seu orgulho; desdenhava pagar o progresso com servilismo; permane-

ceu incorruptível no meio da corrupção, e atingiu seus objetivos pela força de uma personalidade inflexível, que não se deixava intimidar.

Perseguiu Walpole como um comerciante pacifista, covarde demais para arriscar-se na guerra com a Espanha e por demais subserviente a um rei que, segundo dizia Pitt, mostrava "absurda, ingrata e pérfida parcialidade por Hanôver"; e que "considerava a Inglaterra apenas como uma província com um eleitorado desprezível".[81] O ardente orador perseguia sua política marcial com tal intensidade que a Duquesa de Marlborough, ao morrer, em 1744, deixou para Pitt um legado de 10 mil libras esterlinas, pois Sarah tinha herdado de seu falecido duque o amor pela guerra. Quando Pelham assumiu suas funções, pediu ao rei que fizesse Pitt seu Ministro de Guerra. Jorge II, ainda queimado pelos ataques de William, recusou. Pelham insistiu; descrevia Pitt como "o mais capaz e útil elemento que possuímos, verdadeiramente honrado e estritamente honesto".[82] O rei cedeu e, em 1746, Pitt entrou no ministério, primeiro como adjunto do vice-tesoureiro para a Irlanda e, mais tarde, como pagador das forças armadas. Esta posição tinha se tornado, por costume, uma mina de enriquecimento pessoal: o pagador ficava com metade de um por cento de todos os subsídios votados pelo Parlamento para príncipes estrangeiros; e investia a juros — que ele guardava — o saldo dos fundos com ele deixados para o pagamento das tropas. Pitt recusou-se a ficar com qualquer coisa além de seu salário oficial; quando o rei da Sardenha pressionou-o a aceitar um presente igual à dedução usual de seu subsídio, recusou-se a recebê-lo. A Inglaterra, que há muito levava tais casos à conta de uma normal acomodação à natureza do homem, aplaudiu a anômala integridade de Pitt e escutou com interesse seus apelos por uma Inglaterra que iria pôr-se a cavaleiro sobre o mundo.

Em junho de 1755, sem uma declaração de guerra, abriram-se hostilidades entre a Inglaterra e a França na América. Em janeiro de 1756, a Inglaterra assinou um tratado com a Prússia. Em maio, a França concluiu uma aliança defensiva com a Áustria. Em novembro, Pitt, agora Ministro das Relações Exteriores, tornou-se a voz e o braço da Inglaterra naquela Guerra dos Sete Anos que iria definir o mapa da Europa até a Revolução Francesa.

CAPÍTULO IV

Religião e Filosofia

I. A SITUAÇÃO RELIGIOSA

A HISTÓRIA do século XVIII, na Europa Ocidental, teve um duplo tema: o colapso do velho regime feudal e o semicolapso da religião cristã, que lhe havia dado apoio espiritual e social. O Estado e a Fé estiveram unidos em ajuda mútua, e a queda de um parecia envolver a derrota do outro, numa tragédia comum.

Em ambos os aspectos da grande mudança, a Inglaterra representou o primeiro ato. No palco político, sua Guerra Civil de 1642-49 precedeu em 147 anos a Revolução Francesa no que diz respeito à deposição de uma aristocracia feudal e a decapitação de um rei. No domínio da religião, a crítica deísta ao cristianismo antecedeu por meio século a campanha de Voltaire na França; o materialismo de Hobbes antecipou-se em um século ao materialismo de La Mettrie; o *Tratado da Natureza Humana* (1739), de Hume, e seu ensaio "Os Milagres" (1748) anteciparam o ataque dos *philosophes* franceses sobre o Cristianismo na *Encyclopédie* (1751). Voltaire havia aprendido seu ceticismo na França — em parte, com o exilado inglês Bolingbroke — antes de vir à Inglaterra; seus três anos na Inglaterra (1726-28), porém, causaram-lhe espanto pela visão da ortodoxia em decadência, do catolicismo humilhado, do protestantismo desintegrado em fracas seitas e dos deístas desafiando todo o cristianismo, exceto a crença em Deus — precisamente o desafio que Voltaire iria transportar para a França. "Na França", disse Voltaire, "olham-me como tendo muito pouca religião; na Inglaterra, como tendo demais."[1] Montesquieu, visitando a Inglaterra em 1731, relatava: "Não há religião na Inglaterra."[2] Isto era, naturalmente, o exercício de uma hipérbole para impressionar; naquela exata ocasião, John e Charles Wesley estavam fundando o movimento metodista, em Oxford. Montesquieu, contudo, um aristocrata, movimentava-se a maior parte do tempo entre lordes e senhores de alta linhagem ou entre os escritores; e desses grupos, ele nos diz: "Se alguém fala de religião, todo o mundo ri."[3] Isto também parece exagero; ouçamos, todavia, o que diz Lorde Hervey, que conhecia quase todos os homens, mulheres e divergentes das classes superiores:

> Esta fábula do Cristianismo... estava, então (1728), em tamanho descrédito na Inglaterra, que qualquer homem da moda ou de boa condição social ficaria quase tão envergonhado de reconhecer-se cristão como, em outras épocas, o ficaria de não professar religião alguma. Mesmo as mulheres, que de modo algum se orgulhavam

> de seus conhecimentos, faziam questão de deixar as pessoas saberem que aquilo que elas mais desprezavam era serem submetidas aos preconceitos cristãos.[4]

Nessas camadas ou inteligências exaltadas, a religião significava ou a sonolência da comunhão anglicana ou o "entusiasmo" das seitas "dissidentes"; e o dr. Johnson em breve definiria esse entusiasmo como "uma crença vã numa revelação privada" — literalmente, "um deus interior". A Igreja Oficial perdera seu prestígio e sua influência pelo fato de apoiar os Stuart contra os hanoverianos e os triunfantes *whigs*; ela agora estava submetida ao Estado e seus clérigos haviam-se tornado humildes dependentes da classe governante. O pároco do campo tornou-se o alvo favorito da sátira literária ou do ridículo vulgar; Fielding fez honra à exceção no pároco Adams. A distinção de classes prevalecia nas igrejas; os ricos tinham genuflexórios especiais próximos ao púlpito, os comerciantes sentavam-se logo atrás, os demais sentavam-se ou ficavam em pé na parte traseira; e quando terminava o ofício, o povo permanecia em seus lugares enquanto seus superiores desfilavam para fora com vagarosa dignidade.[5] Em algumas igrejas de Londres, quando uma quantidade muito grande de pobres comparecia ao culto, os fiéis que usavam peruca fugiam, trancavam seus lugares,[6] e procuravam ar mais fresco.

Alguns bispos anglicanos, como Butler, Berkeley, e Warburton, eram homens de grande saber, e dois deles possuíam um belo caráter; mas a maior parte do clero superior, manobrando em vista de promoções, fazia o jogo político dos céticos e das amantes da corte e consumiam no luxo as rendas de muitas paróquias. O bispo Chandler, segundo sabemos, pagou nove mil libras esterlinas pela promoção de Lichfield para Durham; o bispo Willis, de Winchester, o arcebispo Potter, de Canterbury, os bispos Gibson e Sherlock, de Londres, morreram "vergonhosamente ricos", alguns deles com fortuna superior a 100 mil libras esterlinas.[7] Thackeray não podia suportá-los:

> Li que *lady* Yarmouth (amante de Jorge II) vendeu um bispado para um clérigo por 5.000 libras... Será que ele foi o único prelado de sua época levado à consagração por tais mãos? Quando olho para o palácio de St. James, na época de Jorge II, vejo grande número de batinas entrando pelas escadarias dos fundos das senhoras da corte; dissimulados clérigos deixando escorregar bolsas de dinheiro para suas mãos; aquele velho rei herege, bocejando sob seu dossel na capela real, enquanto o capelão, diante dele, faz seu sermão, (ou) conversa em alemão... tão alto que o clérigo... sai chorando de seu púlpito porque o defensor da fé e o criador de bispados não escutava o que ele dizia![8]

Era um sinal dos tempos o fato de que a Igreja Oficial tenha se tornado amplamente tolerante com relação às diferentes teologias e rituais que seus membros professam. Pitt descreve-a como "um credo calvinista, uma liturgia papista e um clero que aceitava Arminius"[9] — isto é, a doutrina oficial era a da predestinação, o ritual era meio católico romano, mas o espírito "latitudinário" permitia que os ministros anglicanos rejeitassem o determinismo de Calvino e adotassem os ensinamentos sobre o livre-arbítrio do herético holandês Arminius. A tolerância crescia porque a fé declinava. Heresias como a de Hume, que teriam escandalizado a Inglaterra do século XVII, agora

fazia apenas um pequeno arrepio na corrente dos pensamentos ingleses. O próprio Hume descrevia a Inglaterra como "a mais acomodada, dentre as nações do mundo, na mais fria indiferença sobre os assuntos religiosos".[10]

A letra da lei fazia com que o culto anglicano fosse compulsório para todos os ingleses. Um homem que não comparecesse ao ofício de domingo estava sujeito a uma multa de um xelim para cada vez que faltasse; e qualquer pessoa que permitisse que tal ausente vivesse com ele estava sujeita a uma multa de 20 libras esterlinas por mês;[11] essas leis, no entanto, eram raramente postas em vigor. De novo de acordo com a lei, porém não com a prática, os ofícios católicos eram considerados ilegais. Um padre católico que exercesse qualquer função sacerdotal estava sujeito à prisão perpétua. Tal penalidade desencorajava qualquer pessoa católica a manter uma escola; e nenhum pai podia mandar seus filhos para fora do país para receber uma educação católica, sob ameaça de uma multa no valor de 100 libras esterlinas. Somente os cidadãos que fizessem o juramento de vassalagem e supremacia (reconhecendo o rei da Inglaterra como o chefe da Igreja), e se declarassem contra a transubstanciação, eram livres para comprar ou herdar terras. Qualquer católico que se recusasse a fazer tais juramentos era excluído do serviço militar ou de funções civis, da prática da lei, de promover qualquer ação legal e de viver num raio de 16 quilômetros de Londres; além disso, tal católico podia, a qualquer hora, ser banido da Inglaterra e ser condenado à morte caso retornasse. Na realidade, porém, nos reinados de Jorge I e de Jorge II, os católicos transmitiam regularmente sua propriedade e seu credo a seus filhos; podiam ouvir a missa em suas capelas e suas casas sem serem incomodados; e muitos deles fizeram os juramentos exigidos com uma restrição mental.[12]

Praticamente todos os ingleses protestantes fervorosos estavam agora nas seitas que divergiam da Igreja Oficial. Voltaire ria-se e alegrava-se com sua multiplicidade: independentes (puritanos), presbiterianos, batistas, congregacionalistas, quacres, socinianos (unitarianos). Os presbiterianos, tendo perdido o poder político, estavam se tornando tolerantes; não levavam muito a sério a predestinação, e muitos deles estavam contentes com um Cristo humano.[13] Em 1719, uma assembléia de clérigos presbiterianos votou, por uma margem de 73 a 69 votos, que não se exigisse mais dos candidatos a ministro da Igreja a submissão à doutrina ortodoxa da Trindade.[14] Os quacres estavam assumindo importância não numérica, mas em riqueza; e à medida que subiam na escala social, tornavam-se mais reconciliados com os hábitos e os pecados dos homens. Uma tendência para a obscuridade infectava quase todos os "dissidentes", mesmo na prosperidade; e enquanto as classes superiores faziam do domingo o dia de diversão, a classe média inferior — onde os dissidentes eram mais fortes — dava continuidade ao "domingo azul" dos puritanos. Nesses meios, depois de haver rezado em casa, a família ia para o templo assistir um ofício que durava duas horas; de volta à casa, o pai lia a Bíblia ou livros pios para sua esposa e filhos, que, muito provavelmente, sentavam-se em almofadas no chão sem tapetes. Normalmente compareciam de novo ao ofício de tarde e de noite, rezavam juntos, ouviam juntos outro sermão e encontravam algum prazer em cantar sonoros hinos. Nenhum canto profano era permitido naquele dia sagrado, não se podia jogar cartas e, em geral, não se permita diversão de nenhuma espécie. As vantagens deviam ser evitadas no "Sabbath", certamente para dar aos bandidos de estrada um dia de descanso.

Voltaire, passando em revista a cena religiosa na Inglaterra, nela encontrou muita riqueza para levar como lição para uma França onde a intolerância ainda dominava:

> Olhem para o Royal Exchange (Bolsa Real), em Londres... Ali os judeus, os maometanos e os cristãos tratam juntos de negócios como se fossem todos da mesma religião; e dão o nome de infiéis somente àqueles que pedirem falência; ali o presbiteriano confia no anabatista, e o fiel anglicano depende da palavra de um quacre. Quando termina... esta livre assembléia, alguns retiram-se para a sinagoga e outros vão tomar um trago. Um determinado homem vai à igreja e é batizado numa grande banheira em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo; um outro manda cortar o prepúcio do seu filho e murmurando-se sobre o infante uma porção de palavras hebraicas, cuja significação ele ignora totalmente; outros (os quacres) retiram-se para suas igrejas e ali esperam a inspiração dos céus, com seus chapéus na cabeça; e todos estão satisfeitos.
>
> Caso se permitisse a prática de uma única religião na Inglaterra, o governo iria muito possivelmente tornar-se arbitrário; se houvesse apenas duas, o povo iria cortar a garganta uns dos outros; porém, como há uma grande quantidade, todos vivem felizes e em paz.[15]

II. O DESAFIO DEÍSTA

Muitos fatores colaboraram para minar o credo cristão na Inglaterra: a associação da Igreja com a ascensão e queda de partidos políticos, o crescimento da riqueza e a demanda de prazer nas classes superiores, o internacionalismo das idéias trazido pelo comércio e pelas viagens, o crescente conhecimento das religiões e de povos não cristãos, a multiplicação e crítica mútua das seitas, o desenvolvimento da ciência, o crescimento da crença em causas naturais e leis invariáveis, o estudo crítico e histórico da Bíblia, a importação e tradução de livros tais como o *Dictionnaire*, de Bayle, e o *Tractatus theologico-politicus*, de Spinoza, o abandono (1694) da censura estatal sobre a imprensa, o prestígio crescente da razão, as novas tentativas filosóficas de Bacon, Hobbes, e Locke, fornecendo uma explicação natural do mundo e do homem e — resumindo muitos destes fatores — a campanha dos deístas para reduzir o cristianismo a uma crença em Deus e na imortalidade.

O movimento havia começado com o livro *De Veritate* de Lorde Herbert de Cherbury, em 1624; tinha crescido durante os séculos XVII e início do XVIII com Charles Blount, John Toland, e Anthony Collins; agora prosseguia com efeito cumulativo em Whiston, Woolston, Tindal, Middleton, Chubb, Annet, e Bolingbroke. William Whiston, que havia substituído Newton como professor de matemática, em Cambridge, foi demitido daquele posto (1710) por ter expressado algumas dúvidas a respeito da Trindade; defendeu seu arianismo no livro *Primitive Christianism Revived* (Cristianismo primitivo redivivo, 1712), e trabalhou para demonstrar que as profecias do Velho Testamento não continham qualquer referência a Cristo. Quando os defensores do Cristianismo abandonaram seus argumentos baseados na profecia e apoiaram a divindade de Cristo nos milagres relatados no Novo Testamento, Thomas Woolston deu vazão a seu irreverente entusiasmo em *Six Discourses on the Miracles of Our Saviour* (Seis discursos sobre os milagres de nosso Salvador, 1727-30). "Nunca", disse Voltaire, "o cristianismo foi tão audaciosamente atacado por qualquer cristão."[16] Wools-

ton argumentou que alguns dos milagres eram inacreditáveis, e outros, absurdos. Julgava especialmente inacreditável o fato de Cristo ter amaldiçoado uma figueira por não produzir figos durante a Páscoa. Imaginava o que os criadores de gado lanífero teriam feito a Jesus se este tivesse mandado um rebanho de seus carneiros para a morte, como havia feito com os porcos do gadareno; "tê-lo-iam mandado para a forca" porque a lei inglesa considerava tal ação um crime capital.[17] Woolston pensava que a história da ressurreição de Cristo era uma artimanha praticada pelos Apóstolos para enganar seus seguidores. A tudo isso acobertava com protestos de que permanecia um cristão "tão sólido como uma rocha". Dedicava, no entanto, cada um de seus discursos a um bispo diferente, com tal condenação por seu orgulho e avareza que eles o processavam por calúnia e blasfêmia (1729). A corte condenou-o a pagar uma multa de cem libras esterlinas e de prometer um futuro bom comportamento. Incapaz de levantar a importância necessária, foi para a cadeia. Voltaire ofereceu um terço da quantia; o restante acabou por ser obtido e Woolston foi libertado. Sem dúvida o julgamento fez propaganda dos *Discourses*, de que se vendeu 60 mil cópias em alguns anos.[18] Uma *Life of Woolston* (1733) anônima conta como, numa ocasião em que ele passeava em St. George's Fields,

> uma jovem mulher encontrou-o e abordou-o da seguinte maneira: ..."Seu velho patife, você ainda não foi enforcado?" Ao que Mr. Woolston respondeu: "Boa mulher, eu não te conheço; diz-me o que fiz eu para lhe ofender?" E a mulher respondeu: "Escreveste contra meu Salvador; o que seria de minha pobre alma pecadora se não fosse pelo meu adorado Salvador? — meu Salvador que morreu por pecadores tão culpados como eu."[19]

A propaganda deísta atingiu seu clímax em Matthew Tindal, um professor do Colégio de Todas as Almas, em Oxford. Depois de uma existência calma e respeitável, marcada principalmente por conversões do e para o catolicismo, publicou, com a idade de 73 anos, o primeiro volume de *Christianity as Old as the Creation* (A Cristandade tão antiga quanto a Criação), em 1730. Quando morreu, três anos mais tarde, deixou o manuscrito do segundo volume; este foi parar nas mãos de um bispo, que o destruiu. Pode-se fazer uma idéia do impacto do primeiro volume pelas 150 respostas que procuraram criticá-lo; foi este livro que provocou o aparecimento do livro do bispo Butler, *Analogy of Religion* (Analogia da Religião) e o do bispo Berkeley *Alciphron*.

Tindal orientava suas baterias, sem qualquer piedade, sobre todas as fantasias da teologia. Indagava por que motivo Deus havia concedido sua revelação a um pequeno povo, os judeus, que permaneceu com sua posse exclusiva durante 4.000 anos; e por que, então, enviou seu filho a eles com outra revelação que, depois de 1.700 anos, ainda permanecia confinada no interior de uma minoria da raça humana. Que espécie de deus seria esse, que usava métodos tão canhestros com tão tardios e inadequados resultados? Que monstro de deus era esse, que tinha punido Adão e Eva por terem procurado o conhecimento, e havia, então, castigado toda a sua descendência unicamente por ter nascido? Dizem-nos que os absurdos da Bíblia se devem ao fato de Deus adaptar sua fala à língua e às idéias de seus ouvintes. Que falta de senso! Por que não podia ele falar-nos a verdade simples e inteligentemente? Por que tinha

de usar padres como intermediários, em vez de falar diretamente à alma de cada homem? Por que teria permitido que sua religião, especialmente revelada, se tornasse uma máquina de perseguição, terror e lutas, deixando o homem sem qualquer melhoria moral, séculos depois dessa revelação? — Fazendo-os efetivamente mais ferozes e cruéis do que os que cultuam o paganismo! Não há uma moralidade mais bela em Confúcio ou em Cícero do que na história do cristianismo? A revelação real está na própria natureza e na razão do homem, que lhe foi dada por Deus; o Deus real é o Deus que Newton revelou, o criador de um mundo maravilhoso, que opera de forma majestosa de acordo com leis invariáveis; e a moralidade real é a vida da razão em harmonia com a natureza. "Todo aquele que regula seus apetites naturais e os conduz a exercê-los de acordo com sua razão, com a saúde de seu corpo e com os prazeres de seus sentidos, tomados e considerados em conjunto (porque nisto é que consiste sua felicidade) pode estar certo que jamais ofenderá seu Criador, que — da mesma forma que governa todas as coisas de acordo com sua natureza — não pode esperar que suas criaturas racionais deixem de agir segundo suas naturezas."[20] Esta é a verdadeira moralidade, este é o verdadeiro cristianismo, "tão antigo quanto a criação".

Conyers Middleton levou adiante este ataque, mas do ponto de vista histórico. Tendo se formado pelo Trinity College, Cambridge, ordenou-se; ao mesmo tempo que desferia golpe após golpe na crença ortodoxa, continuava a exercer as práticas externas do culto cristão. Escreveu uma das melhores prosas de seu tempo, e sua *Life of Cicero* (1741), embora deva muito a seus predecessores, permanece sendo, até hoje, uma admirável biografia. Agradou seus colegas clérigos quando mandou para a Inglaterra *Letters from Rome* (1729), mostrando em detalhes eruditos os resíduos de ritos pagãos no ritual católico — incenso, água benta, relíquias, milagres, oferendas votivas e luzes acesas diante de altares sagrados, e o Pontifex Maximus da antigüidade como Supremo Pontífice de Roma. A Inglaterra protestante aplaudiu, mas em breve descobriu que a tendência de Middleton para a história podia causar dificuldade também à teologia protestante. Quando Daniel Waterland defendeu — contra Tindal — a verdade literal e a inspiração da Bíblia, Middleton, numa *Letter to dr. Waterland* (1731), advertiu os pastores protestantes que insistir na veracidade histórica de todas as lendas da Bíblia era suicídio; mais cedo ou mais tarde o progresso do conhecimento iria lançar o descrédito sobre tais fábulas e obrigar os apologistas do cristianismo a retirar-se envergonhadamente para alguma posição mais modesta. Foi então que Middleton recorreu a um argumento que traiu o efeito que seu estudo de história tivera sobre sua fé religiosa: mesmo que a teologia cristã seja inacreditável, um bom cidadão apoiará o cristianismo e a igreja cristã como um baluarte da ordem social, que fornece admiráveis meios de inibição ao barbarismo latente na humanidade.[21]

Finalmente, Middleton publicou seu mais substancial trabalho, *A Free Inquiry into the Miraculous Powers Which Are Supposed to Have Existed in the Christian Church through Successive Ages* (Uma pesquisa livre sobre os supostos misteriosos poderes na Igreja Cristã através das sucessivas épocas, 1748) — um livro que Hume mais tarde consideraria superior a seu próprio ensaio contemporâneo "Of Miracles" (1748). Middleton começava por reconhecer a autoridade dos milagres atribuídos a Cristo e seus apóstolos no Novo Testamento canônico; dispunha-se apenas a mostrar que os milagres atribuídos aos santos padres, santos e mártires da Igreja, depois do primeiro sécu-

lo da era cristã, não eram dignos de crença; o mero relato destas histórias era suficiente para revelar seu absurdo. Alguns padres da Igreja sancionaram tais histórias embora sabendo-as falsas; e Middleton citava Mosheim, o sábio historiador eclesiástico que manifestava seu temor de que "aqueles que pesquisam com um pouco de atenção as escritas dos maiores e mais santos doutores do quarto século irão achá-las, sem exceção, enganosas e mentirosas a respeito de qualquer tema em que o interesse da religião o exija".[22]

Havia muitos defeitos no livro de Middleton. Ele esquecera que também havia recomendado o uso amplo da falácia como suporte do cristianismo; e não considerava a possibilidade de que algumas estranhas experiências, como o exorcismo de "possessão diabólica", ou Santo Antônio ouvindo o diabo em sua porta, se devessem ao poder da sugestão ou imaginação, e pudessem ter parecido verdadeiramente miraculosas para aqueles que honestamente as relataram. De qualquer forma, o efeito do livro foi o de lançar sobre os milagres do Velho e do Novo Testamento os mesmos métodos de crítica que Middleton havia aplicado ao período dos santos padres; e seus oponentes católicos estavam absolutamente certos quando alegavam que seus argumentos iriam enfraquecer toda a infra-estrutura sobrenatural da crença cristã. Talvez Middleton desejasse exatamente isso. Manteve, porém, suas práticas eclesiásticas até o fim da vida.

A conversão de Bolingbroke ao deísmo foi um segredo que contagiou a aristocracia. Em escritos cuidadosamente mantidos inéditos durante sua vida, dirigiu suas invectivas desdenhosas contra quase todos os filósofos, exceto Bacon e Locke. Chamou Platão de pai do embuste teológico, São Paulo de visionário fanático, Leibniz de "um embusteiro quimérico".[23] Chamou os metafísicos de "lunáticos instruídos", e descreveu como "loucos pneumáticos (avoados)" todos os que pensavam que a alma e o corpo eram distintos.[24] Ria-se do Velho Testamento como um amontoado de absurdos e mentiras.[25] Professava a crença em Deus, mas rejeitava o resto do credo cristão. Todo o conhecimento é relativo e incerto. "Nós devemos sempre ser incrédulos... Na religião, no governo e na filosofia devemos desconfiar de tudo o que está estabelecido."[26] Apoiava-se na última consolação dos céticos: a crença no progresso; todas as sociedades caminham em ciclos, "da geração à corrupção e da corrupção à geração".[27]

Em 1744, Bolingbroke herdou a propriedade de sua família, em Battersea, e deixou a França para ali dispender os anos finais de sua luta contra a doença e o desespero. Seus antigos amigos abandonaram-no à medida que sua influência política decaía e que seu temperamento piorava. A morte de sua segunda esposa (1750) pôs fim a seus interesses nos assuntos humanos; "eu tornei-me cada vez mais isolado neste mundo"[28] — a Nêmesis do egoísmo. Em 1751, foi atacado pelo câncer que se propagou em seu rosto. Ditou um testamento piedoso, porém recusou-se a deixar que qualquer clérigo o assistisse.[29] Morreu a 12 de dezembro, depois de seis meses de agonia, sem esperança para si mesmo ou para a humanidade. O declínio da crença religiosa já estava gerando o pessimismo, que seria a doença secreta da alma moderna.

III. A REAÇÃO RELIGIOSA

Os defensores do cristianismo não enfrentaram o ataque deísta com qualquer espírito de resignação diante da derrota; pelo contrário, contra-atacaram com um vigor tão corajoso, um conhecimento tão extenso e um estilo tão virulento quanto qualquer ataque de Tindal, Middleton ou Bolingbroke. Os apologistas mais fracos, como o bispo Chandler, de Lichefield, e o bispo Newton, de Londres, confiaram em argumentos triviais — que os judeus estavam fervorosamente esperando um Messias quando Cristo apareceu e que muitas profecias judaicas haviam sido cumpridas pela vida do filho de Deus; ou, como os bispos Sherlock, de Londres, e Pearce, de Rochester, apelavam para os múltiplos testemunhos da ressurreição de Cristo. Sherlock e outros insistiam em que a evidência dos milagres cristãos era esmagadora e suficiente para sustentar a divindade de Cristo e do cristianismo. Rejeitar um fato bem testemunhado porque contradiz a nossa experiência é um procedimento muito arriscado; se assim o fosse, os habitantes dos trópicos deviam recusar-se a acreditar na realidade do gelo. Quando se supõe que as coisas não podem ser de outra forma do que as que conhecemos, "exageramos as informações de nossos sentidos e a conclusão baseia-se num preconceito, e não na razão".[30] A despeito de nossa vasta, porém realmente estreita experiência, não podemos estar seguros de que um homem não pode ressurgir dos mortos. Considere-se quantas maravilhas hoje aceitas como fatos rotineiros de nossas vidas eram, antigamente, consideradas inconcebíveis!

George Berkeley, que tinha marcado sua posição na filosofia nos anos 1709-13, mandou de Rhode Island sua contribuição para o debate em *Alciphron, or The Minute Philosopher* (Alcifron ou o filósofo em miniatura, 1733), um diálogo resplandecente em pensamentos audazes e estilo primoroso. Alciphron descreve-se a si mesmo como um livre-pensador que tinha progredido do latitudinarismo ao deísmo e daí ao ateísmo; agora rejeitava toda religião como impostura praticada contra o povo pelos padres e magistrados; recusava-se a acreditar em qualquer coisa que não os sentidos, as paixões e os impulsos. Euphranor, expressando o que pensava Berkeley, adverte os deístas de que sua doutrina conduzia ao ateísmo, e o ateísmo levaria ao colapso da moralidade. Podia ser que existissem alguns bons ateístas, porém sua doutrina, caso aceita pelas massas, não iria resultar na libertinagem e na ilegalidade? Aqueles que eram céticos com relação à religião deveriam sê-lo também diante da ciência, pois muitas afirmações dos cientistas — como na alta matemática — estavam completamente fora da evidência dos nossos sentidos ou do alcance da nossa compreensão. Certamente a doutrina da Trindade não era mais incompreensível do que a raiz quadrada de menos um.

William Warburton não era homem para basear sua fé ou seus sentimentos eclesiásticos num apoio tão fraco quanto as irracionalidades de Berkeley. Treinado como advogado, ordenado padre anglicano, abriu seu caminho em meio à floresta teológica com todos os recursos alertas de sua mente legalista. Talvez estivesse mais apto para o exército do que para o exercício da advocacia ou do ministério; adorava as batalhas, e custava a dormir à noite se não tivesse liquidado algum adversário durante o dia. Descrevia sua vida como "uma batalha sobre a terra; querendo com isso dizer: lutar contra fanáticos e libertinos contra os quais declarei, no altar, eterna guerra, como

Aníbal contra Roma''.[31] Seus dardos partiam e atingiam alvos distantes, e quando lhe faltavam inimigos, sacrificava os amigos. Deixou descrições sucintas de seus contemporâneos: Johnson, um maligno e insolente tirano; Garrick, cujo ''senso, quando por acaso ele se desvia para ele, é mais parecido com falta de senso''; Smollett, um ''escocês vagabundo'' que ''escreve, com força, coisas que não fazem sentido''; Voltaire, um ''patife'' chafurdando ''na mais suja poça de livre-pensamento''.[32]

Sua imensa obra-prima, em dois volumes, surgiu em 1737-41 sob o título *The Divine Legation of Moses Demonstrated on the Principles of a Religious Deist* (O divino legado de Moisés demonstrado de acordo com os princípios de uma religão deísta). Seu argumento era original e sem par: a crença num futuro estado de recompensa e castigo é (como muitos deístas concordam) indispensável para a ordem social; mas Moisés conseguiu organizar a vida dos judeus chegando à prosperidade e moralidade sem essa crença; este milagre pode ser explicado unicamente pela orientação divina de Moisés e dos judeus; conseqüentemente, a missão e as leis de Moisés eram divinas, e a Bíblia é a palavra de Deus. Warburton sentia que esta demonstração estava ''muito próxima de uma certeza matemática''.[33] Seus colegas teólogos não estavam inteiramente satisfeitos com sua visão de que Deus havia governado os judeus com 613 leis durante 4.000 anos sem deixá-los saber que suas almas eram imortais. O rigoroso autor, porém, tinha preenchido suas páginas com dissertações tão eruditas — sobre a natureza da moralidade, sobre a necessária aliança da Igreja com o Estado, sobre as religiões misteriosas e os ritos da antigüidade, sobre a origem da escrita, sobre o significado dos hieroglifos, sobre a cronologia egípcia, sobre a data do livro de Job, e sobre os erros dos livres-pensadores, estudiosos da antigüidade, eruditos, historiadores, socinianos, turcos e judeus — que toda a Inglaterra palpitava diante do peso e alcance de sua erudição. Warburton avançou, de batalha em batalha — contra Crousaz, Theobald, Bolingbroke, Middleton, Wesley, Hume — até atingir o lucrativo e confortável bispado de Gloucester.

Joseph Butler tinha uma fibra menos dura mas um grão mais fino: homem de grande gentileza, modesto e benevolente, sofria profundamente ao compreender que a religião que havia emancipado a civilização européia do barbarismo estava enfrentando uma prova para sua subsistência. Ficava chocado com a popularidade do materialismo de Hobbes entre as classes superiores. Quando (1747) lhe ofereceram o arcebispado de Canterbury — a primazia eclesiástica da Inglaterra — recusou, alegando que ''era muito tarde para tentar suportar uma igreja que estava decaindo''.[34] Em 1751, expressou seu desânimo diante da ''decadência geral da religião nesta nação... Sua influência está cada vez mais fraca na mente dos homens... O número dos que se declaram descrentes aumenta e, com o número, também seu zelo''.[35] Como achava que um povo pode sofrer de uma amnésia espiritual pelo abandono de sua religião e de sua herança moral, surpreendeu seu amigo, o deão Tucker, perguntando-lhe se uma nação, da mesma forma que um indivíduo, não podia enlouquecer?

Butler, contudo, dedicou sua vida à procura de uma reabilitação intelectual da fé cristã. Quando era ainda um jovem padre de 34 anos publicou *Fifteen Sermons* (Quinze Sermões, 1726), nos quais criticava a análise pessimista que Hobbes fazia da natureza humana afirmando que o homem, embora de muitas maneiras naturalmente pecador, é também, por natureza, um ser social e moral com um sentido inato do bem

e do mal. Butler argumentava que os elementos mais nobres na constituição do homem devem sua origem a Deus, de quem são a voz; e construiu, sobre essa base, uma teoria geral da providência divina, difundindo-se por todo o mundo. Carolina gostou do argumento e, em 1736, Burton foi nomeado "clérigo privado" da rainha.

Naquele mesmo ano publicou o que, por um século, ficou sendo o bastião mais importante do argumento cristão contra a descrença: *The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature* ("A Analogia da Religião Natural e Revelada, para a constituição e o desenvolvimento da natureza"). O prefácio revelava o clima da época:

> Sucedeu, não sei como, que muitas pessoas aceitem sem discussão que o cristianismo não é tanto um assunto de investigação; mas finalmente agora descobriram que ele é falso. E, na época atual e de acordo com essa idéia, tratam-no como se isso fosse um ponto de discordância entre todas as pessoas de discernimento, e como se não restasse mais nada a não ser colocá-lo como o principal assunto de patuscada e ridículo, como se isso fosse uma represália pelo cristianismo ter, por tão longo tempo, interrompido os prazeres do mundo.[36]

Destinada a dar uma resposta aos deístas, a *Analogy* presumia a existência de Deus. A "religião natural" dos deístas tinha aceito o "Deus da Natureza", o grande criador e artífice do mundo, mas havia rejeitado o aparentemente injusto Deus da Bíblia como totalmente incompatível com esta alta concepção. Butler desejava demonstrar que há, na natureza, tantos sinais de injustiça e crueldade quantos existiam no Jeová do Velho Testamento; que não há contradição entre o Deus da Natureza e o Deus da Revelação; e que os que aceitaram uma das deidades deveriam logicamente aceitar a outra. O bom "clérigo privado" da rainha parecia nunca ter sonhado com a conclusão que alguns audaciosos poderiam tirar de seu argumento (como fez James Mill): a de que nenhum desses dois deuses merecia ser adorado pelos homens civilizados.

Butler argumentava, partindo da probabilidade, que ambos os deuses existiam e eram um só. Nossas mentes são imperfeitas e estão sujeitas a toda qualidade de erros; não podemos jamais estarmos seguros tanto a respeito de Deus como da natureza; basta que haja uma probabilidade; e a probabilidade suporta as crenças em Deus e na imortalidade. A alma é claramente superior ao corpo porque os órgãos do corpo são as ferramentas e os instrumentos da alma. A alma, que obviamente é a essência do homem, não precisa desaparecer junto com o corpo; provavelmente, na morte, ela procura outros instrumentos num estágio mais elevado. Não estaria de acordo com a natureza o fato de que um organismo devâ sempre se transformar a partir de uma forma inferior em direção a outra forma superior — tal como os animais que rastejam e acabam criando asas, como a crisálida, que se transforma numa borboleta? E outra analogia torna provável que, na vida da alma, depois da morte do corpo, existam recompensas e punições — sempre presumindo-se a existência de Deus. Porque da mesma forma que punimos os criminosos por suas ofensas contra a sociedade, a natureza, na maior parte dos casos, pune os homens pelos males que praticaram; mas como há muitos casos, nesta vida, em que o vício não encontra uma penalidade evidente, e a virtude não encontra uma recompensa visível, é incrível que Deus não restabeleça,

numa outra vida, uma justa relação entre conduta e destino. Nossa consciência ou senso moral só pode ter chegado a nós a partir de um Deus justo.

Hoje em dia, os argumentos de Butler têm interesse apenas para ilustrar um estágio na evolução da mente moderna. Desenvolveu contra os deístas um ponto considerável: os que aceitam a evidência do desígnio divino na natureza não tinham motivo para rejeitar a Bíblia pelo Deus cruel revelado no Velho Testamento; isto porque o Deus da natureza é da mesma forma cruel. Essa era uma maneira altamente original de defender o cristianismo; Butler aparentemente não suspeitava de que seu argumento poderia conduzir não ao cristianismo, mas a alguma coisa mais desesperada que o ateísmo — à conclusão de Thomas Henry Huxley de que as forças finais que agem no universo ou sob ele são amorais e correm em sentido rigorosamente contrário ao do sentido do bem e do mal sobre o qual Butler, assim como Kant, baseou a maior parte de sua teologia. De qualquer maneira, a *Analogy* significou um avanço pelo menos por sua forma bem-humorada; aqui não havia *odium theologicum* (ódio teológico), nem untuosas vituperações, mas uma tentativa honesta de ser cortês mesmo para com aqueles que pareciam estar destruindo as mais preciosas esperanças da humanidade. A Rainha Carolina elogiou o livro como a melhor defesa já feita da fé cristã. Na hora da morte, recomendou que Butler fosse promovido na sua carreira eclesiástica; Jorge II fê-lo bispo de Bristol, mais tarde deão de São Paulo, finalmente bispo de Durham. Butler deu um exemplo para seus semelhantes, vivendo simplesmente e doando uma grande parte de sua renda para os pobres.

Sua *Analogy* deixava tantas aberturas para a descrença que muitos homens da igreja recomendavam que se desse o debate por terminado, e preferiam basear sua fé na necessidade de sentimentos religiosos além das luzes da razão. Dessa forma, Henry Dodwell, em seu livro *Christianity Not Founded on Argument* (O Cristianismo não baseado em argumentos, 1742), rejeitou a razão em temas de natureza espiritual; ela não seria um guia para a verdade e muito menos para a felicidade, mas é apenas uma dança enervante de prós e contras; nenhum homem jamais constrói sua fé sobre fundações tão fluidas. Os argumentos de Clarke, Warburton, Butler e outros defensores do cristianismo, dizia Dodwell, tinham mais abalado do que reforçado as crenças religiosas; alegava que talvez não tivesse havido nenhum ateísmo se as conferências de Boyle não o tivessem refutado a cada ano. Cristo não argumentava; ensinava como uma pessoa que tinha autoridade. Olhai para qualquer pessoa realmente religiosa e encontrareis uma convicção íntima, não uma conclusão intelectual. Para a alma simples a fé deve ser uma tradição aceita; para o espírito maduro ela deve ser um sentimento direto de uma realidade sobrenatural.

William Law, depois de marcar sua posição na controvérsia com os deístas, foi levado pela leitura de Jakob Böhme a mudar do argumento racional para o misticismo; e neste meio século de triunfante materialismo e cinismo, escreveu sobre a presença interior e do amor redentor de Cristo de maneira tão ardente e confiante como se ele tivesse sido Thomas à Kempis* renascido e imutável. Sacrificou todas as expectativas mundanas recusando-se a fazer o juramento que reconhecia Jorge I como o chefe da Igreja Anglicana; foi destituído de sua "fellowship", em Cambridge, e seus di-

*Thomas Hemerken, provavelmente autor da *Imitação de Cristo.*

plomas foram anulados. Tornou-se o tutor do pai de Edward Gibbon, e permaneceu naquela família o tempo suficiente para ser lembrado pelo historiador. "Em nossa família", disse o cético, "ele deixou a reputação de um homem de valor, piedoso, que acreditava em tudo o que professava e punha em prática tudo o que pensava."[37] Johnson elogiou o livro de Law, *Serious Call to a Devout and Holy Life* (Sério apelo para uma vida devota e santa, 1729), como "a mais bela peça de teologia exortativa já escrita em qualquer idioma".[38] Certamente seu misticismo era mais sadio do que o que se perde em visões sobrenaturais, celestiais ou infernais. "Não há nada sobrenatural", escreveu Law, "em todo o sistema de nossa redenção. Cada uma de suas partes está baseada nos trabalhos e poderes da natureza, e toda a nossa redenção é a natureza colocada em seu próprio lugar." O inferno não é um lugar, mas a condição de uma alma desordenada; o céu não é um lugar, não é "um lugar estranho, separado e imposto", mas sim a felicidade da alma em ordem e em paz.[39] E embora Law fosse um fiel membro da Igreja da Inglaterra, sonhava com um monasticismo regenerado e protestante:

> Se, portanto, pessoas de qualquer um dos sexos,... que anseiam pela perfeição, se unissem em pequenas sociedades, professando uma pobreza voluntária, a virgindade, o retiro e a devoção, de tal forma que pudessem trazer alívio por sua caridade, e todos fossem abençoados por suas orações e com o benefício do seu exemplo;... tais pessoas,... longe de serem acusadas de qualquer superstição ou cega devoção,... deveriam mais justamente ser conhecidas por restaurar a piedade que significou o orgulho e a glória da igreja na época em que seus maiores santos estavam vivos.[40]

Tanto suas idéias quanto sua prosa delicada moveram de tal forma a tia de Gibbon, Hester Gibbon, que ela e uma rica viúva foram morar próximo a ele em sua nativa cidade de Kingscliffe, Northamptonshire, e doaram a maior parte de sua renda à caridade sob a supervisão de Law. E ele, que até então fora um ardente estudioso e amante de pessoas cultas e educadas, encontrava agora sua felicidade distribuindo comida, roupas e homilias aos pobres, doentes e carentes. Levava sua austeridade até a condenação de quase todos os prazeres mundanos; restaurou a campanha puritana contra o teatro, como a "casa do diabo", ou, pelo menos, "a varanda do inferno".[41] O caráter do inglês e o temperamento daquele tempo não demonstravam nenhuma hospitalidade com relação ao misticismo de Law; e tudo indicava que iria terminar sua vida numa inútil obscuridade, quando John Wesley veio sentar-se a seus pés.

IV. JOHN WESLEY: 1703-91

Para entender seu lugar na história, devemos nos recordar que ele e seu irmão Charles fundaram o movimento metodista em Oxford (1729) quando a religião na Inglaterra estava na maré mais baixa do que qualquer outra época da história moderna. Não mais do que cinco ou seis membros da Câmara dos Comuns compareciam à igreja.[42] O clero anglicano já havia aceito o racionalismo como base de todos os seus escritos e pensamentos. O céu e o inferno eram raramente mencionados, e dava-se mais valor

às virtudes sociais do que às da vida do outro mundo. Um sermão inglês, tal como descrito por Voltaire, era "uma sólida, mas às vezes seca dissertação que um homem lê para o povo sem um gesto e sem particular entonação na voz".[43] A religião era ativa e efervescente apenas nas seitas dissidentes da classe média. Os trabalhadores da cidade eram quase totalmente ignorados pelo clero anglicano; "havia um enorme contingente nas classes inferiores que estava além do alcance da educação ou da religião, que não possuía religião nem jamais ouvira falar de nenhuma delas";[44] estavam entregues a uma pobreza apenas vagamente iluminada por uma esperança religiosa. Foi contra este cenário que John Wesley e George Whitefield realizaram um vigoroso renascimento das crenças e éticas puritanas e estabeleceram a igreja metodista.

Os ancestrais de Wesley tinham tido grande experiência com teologia e rebeliões. Seu bisavô, Bartholomew Westley, foi expulso de sua reitoria em Dorset porque ele continuava a praticar o culto dissidente depois da restauração da Igreja Anglicana no monopólio eclesiástico na Inglaterra. O avô de John, John Westley, tornou-se ministro em Dorset, foi preso por se recusar a usar o *Book of Common Prayer*, foi expulso de sua reitoria e tornou-se um pastor dissidente em Poole. O pai de John, Samuel Wesley, deixou cair o *t* de seu nome, conseguiu completar o curso em Oxford, abandonou a dissidência, foi ordenado pastor anglicano, casou-se com Susanna Annesley (uma filha de pregador) e tornou-se reitor de Epworth, em Lincolnshire. De seus 19 filhos, oito morreram na infância — ilustrando a labuta das mulheres, a virilidade descuidada dos clérigos e a qualidade da medicina na Inglaterra do século XVIII. O pai era um disciplinador enérgico tanto em casa quanto no púlpito; criou seus filhos no temor a um Deus vingativo, condenou uma de suas paroquianas por adultério e obrigou-a a caminhar pelas ruas em trajes de arrependimento.[45] Sua mulher competia com ele em severidade e piedade. Quando seu mais famoso filho tinha 29 anos de idade, ela explicou-lhe sua filosofia de treinamento moral:

> Insisto em conquistar desde cedo a vontade das crianças porque esse é o único fundamento sólido e racional de uma educação religiosa sem a qual tanto o preceito como o exemplo serão ineficientes. Porém, quando isto é perfeitamente realizado, a criança é capaz de ser governada pela razão e pela piedade de seus pais até que atinja seu próprio discernimento.... Quando chegavam a um ano de idade eles (seus filhos) eram ensinados a temer a vara e a chorar baixinho; por esses meios, escapavam da abundância de correção que receberiam de qualquer forma.[46]

O mais velho de seus filhos, Samuel Wesley II, tornou-se poeta, um homem erudito e um pastor anglicano que desaprovava o metodismo de seus irmãos. O décimo oitavo filho foi Charles Wesley, que em muito ajudou às pregações de John compondo 6.500 hinos. John foi o décimo quinto, nascido em Epworth, em 1703. Quando tinha seis anos a reitoria pegou fogo; ele foi considerado perdido entre as chamas, mas apareceu numa janela do segundo andar e foi salvo por um vizinho que trepou nas costas de um outro; daí em diante chamavam-no "um ferro tirado do fogo", e jamais conseguiu superar seu enorme medo do inferno. Na casa de seu pai cada barulho que não tinha explicação era interpretado como sendo uma presença sobrenatural, demoníaca ou divina.

Aos 11 anos de idade, John foi mandado para a escola pública de Charterhouse

e, aos 17, para Christ Church, em Oxford. Conseguiu dominar sua fraca saúde por meio de firmes caminhadas, cavalgadas e natação e conseguiu viver até os 88 anos. Lia muito e fazia cuidadosas notas de suas leituras. Apreciava, acima de todos os outros livros, o livro de Jeremy Taylor *Holy Living and Holy Dying* (Vida sagrada e morte sagrada), e de Thomas à Kempis *Imitation of Christ* (Imitação de Cristo). Desde os seus dias de colégio ele começou a escrever — primeiro em linguagem cifrada e taquigrafia — o *Journal*, que é um dos clássicos da literatura inglesa e da crença protestante. Em 1726, foi nomeado *fellow* do Lincoln College; em 1728, foi ordenado padre anglicano.

Foi seu irmão, Charles, quem primeiro reuniu, em Oxford, um pequeno grupo de cerca de 15 estudantes e professores resolvidos a praticar o cristianismo com metódica profundidade. Seus inimigos, por escárnio, deram-lhes o nome de "Clube Sagrado" e "Metodistas". Juntos, liam o testamento grego e os clássicos; jejuavam todas as quartas e sextas-feiras; recebiam a comunhão todas as semanas; visitavam prisioneiros e inválidos para oferecer-lhes conforto e esperança religiosa; acompanhavam os condenados até o cadafalso. John Wesley tornou-se o líder do grupo graças a seu maior entusiasmo e devoção. Levantava-se todos os dias às quatro horas — um hábito que manteve até sua extrema velhice. Planejava, metodicamente, a cada manhã, as tarefas que iria realizar a cada hora do dia. Vivia com 28 libras esterlinas por ano e distribuía o restante de sua renda em caridade. Jejuava tão freqüentemente que, em certa ocasião, parece ter arruinado irremediavelmente sua saúde. Fez peregrinações a pé até William Law para solicitar seus conselhos; o livro de Law, *Serious Call to a Devout and Holy Life* ("Sério apelo a uma vida devota e sagrada"), tornou-se seu guia espiritual; a respeito deste livro, registrou em seu *Journal*: "dele fluía uma luz tão poderosa sobre minha alma que tudo me aparecia sob uma nova visão".[47]

Em 1735, ele e Charles foram convidados pelo general Oglethorpe para acompanhá-lo como missionários à Geórgia. Como seu pai tinha morrido, consultaram sua mãe. "Se eu tivesse 20 filhos", ela lhes disse, "eu me alegraria que eles fossem empregados de tal forma, mesmo que jamais os visse de novo";[48] como nós, descrentes, podemos entender tal devoção? O "Clube Sagrado" adiou suas reuniões *sine die* e, a 14 de outubro, John e Charles, com dois outros "Metodistas", puseram-se à vela no *Simmonds* com destino a Savannah. A bordo, ficaram impressionados com a alegre piedade de alguns "irmãos" da Morávia que haviam deixado a Alemanha para estabelecer-se na América; quando uma severa tempestade balançou violentamente o pequeno navio, os morávios não demonstravam sinal de medo; eles combatiam com seus fortes hinos os ventos da tempestade; os Wesleys sentiram que esta era uma fé mais forte do que a deles.

Chegando à Geórgia (5 de fevereiro de 1736), os irmãos ocuparam postos diferentes: Charles tornou-se secretário do governador Oglethorpe, John tornou-se pastor da nova comunidade e, ocasionalmente, missionário dos índios das redondezas. A princípio, elogiava-os como ansiosos por receberem o Evangelho mas, dois anos mais tarde, descrevia-os como "glutões, ladrões, hipócritas, mentirosos, assassinos de seus pais, assassinos de suas mães, assassinos de seus próprios filhos"; nós sabemos que ele "não foi um sucesso com os índios".[49] A população branca, que incluía centenas de criminosos exilados, ressentia-se de seu acento oxfordiano, de seu espírito patriarcal e

de sua insistência nas mais estritas regras do ritual e da disciplina. Para o batismo, exigia uma total e tríplice imersão; quando um pai protestou contra isso, recusou-se a batizar a criança. Ainda como "um alto prelado e um tipo muito estreito",[50] expulsou da mesa da comunhão um homem de vida respeitável que havia se confessado dissidente; recusou-se a ler o serviço fúnebre de um colono que não havia renunciado à sua seita dissidente; proibia às senhoras de sua congregação a usarem roupas ricas ou enfeites de ouro; e persuadiu o governador a proibir a caça e a pesca no domingo — o único dia que seus paroquianos tinham para caçar ou pescar. John Wesley enamorou-se de Sophia Hopkey, a sobrinha de dezoito anos do principal magistrado de Savannah, mas os seus amigos morávios não a aprovaram. Cansado de sua hesitação, ela casou-se com um Mr. Wilkinson. Quando ela se apresentou para tomar a comunhão, ele recusou-se a dar-lhe o sacramento alegando que ela só havia comungado três vezes nos últimos três meses, e esquecera-se de pedir a seu pastor para anunciar os banhos de seu casamento. Seu marido moveu-lhe um processo por difamação do caráter de sua esposa; a corte condenou a conduta de Wesley como pretendente à mão de Sophia e sua severidade como um clérigo; ele denegou o direito da corte de julgá-lo; o sentimento popular contra John aumentou. Ele fugiu para Charleston e embarcou para a Inglaterra (22 de dezembro de 1737).

Em Londres, renovou sua austeridade na esperança de que isto restaurasse sua confiança. Peter Böhler, porém, um pregador da Morávia a caminho para a América, assegurou-lhe que sua fé era inadequada; não importa quão perfeita fosse sua moral ou quão zelosa sua piedade e seu ritual; John permaneceria num estado de danação até que, por um raio de iluminação e convicção inteiramente distinto de qualquer processo racional, ele viesse a compreender que Cristo tinha morrido por *ele*, expiando *seus* pecados; somente depois de tal conversão um homem poderia estar seguro de não pecar e estar certo da salvação. Wesley comemorou o *Magna Dies*, ou Grande Dia, no seu *Journal*: 24 de maio de 1738, quando finalmente aconteceu esta conversão:

> À noite eu fui, muito contra à vontade, a uma reunião em Aldersgate Street, onde uma pessoa estava lendo o prefácio de Lutero à epístola aos romanos. Mais ou menos a um quarto para as nove, enquanto descrevia os progressos que Deus faz nos corações por meio da fé em Cristo, senti meu coração extremamente quente. Senti que confiava em Cristo, e apenas em Cristo, para a salvação; e veio-me uma segurança de que Ele havia resgatado *meus* pecados, e me salvara da lei do pecado e da morte. Comecei a rezar com todas as minhas forças por aqueles que haviam, de uma maneira especial, me usado com despeito ou me perseguido. Testemunhei, então, abertamente, para todos os que alí estavam, o que agora pela primeira vez senti em meu coração.[51]

Em resumo, ele havia recapitulado a evolução do Cristianismo desde a salvação pela fé e por ações para uma salvação apenas pela fé (Lutero), e até a salvação por uma iluminação pessoal e divina (os quacres). Agradecido a Böhler, Wesley cruzou o canal para a Alemanha no verão de 1738, e passou algumas semanas em Herrnhut, a vila saxônica onde se havia estabelecido uma colônia de "irmãos" morávios, na propriedade do Conde von Zinzendorf.

Neste ínterim, Charles Wesley, de volta à Inglaterra, havia experimentado uma con-

versão semelhante; em sua maneira mais gentil, começara a pregar para prisioneiros, em Newgate, e em qualquer púlpito em que fosse admitido. Um fato ainda mais importante do que esse era que uma personalidade menos poderosa que John Wesley estava se sobressaindo no movimento metodista. George Whitefield nascera filho de um dono de hospedaria, em Gloucester, em 1714. Por um ano ou mais servira como distribuidor de bebidas para os hóspedes de seu pai. Estudou no Pembroke College, em Oxford, e foi um dos primeiros membros do Holy Club. Seguiu os Wesleys para a Geórgia, em 1738, mas voltou à Inglaterra no outono daquele ano, quando foi ordenado padre anglicano. Não satisfeito com as oportunidades que lhe foram dadas no púlpito, e ansioso para levar a inspiração de sua fé às massas do povo, começou, em fevereiro de 1739, a pregar nos campos abertos, próximo a Bristol, para os mineiros de carvão que raramente haviam ousado ou se preocupado em entrar numa igreja. Sua voz era tão clara e forte que podia atingir a 20 mil ouvintes, e sua ardente oratória comovia de tal forma esses duros e cansados homens que ele podia ver (segundo nos diz) "os traços brancos feitos por suas lágrimas, que caem aos borbotões por suas bochechas negras".[52] A reputação do novo pregador e as informações sobre sua pregação ao ar livre agitaram a imaginação da Inglaterra. Onde quer que Whitefield fosse, imensas multidões reuniam-se para ouvi-lo.

Sua pregação era inesquecível. Não pretendia ter erudição, mas dizia que falara intimamente com Deus.[53] Sua linguagem, diz Wesley, inclinava-se para o estilo "açucarado e apaixonado", usando algumas imagens que causavam espanto; desse modo, falava de Cristo como tendo sido "assado na ira do Pai e, em conseqüência disso, era apropriadamente chamado o Cordeiro de Deus".[54] Whitefield, nos campos, da mesma forma que Pitt, no Parlamento, juntava a arte dos gestos à da palavra; podia chorar com a maior facilidade e com emoção aparentemente sincera; e podia fazer seus simples ouvintes sentirem com imediata intensidade o sentido do pecado, o terror do inferno e o amor de Cristo. Oradores como Bolingbroke e Chesterfield, céticos como Franklin e Hume, atores como Garrick, admitiam seu poder. Bem recebido em todas as partes, fez da Inglaterra, do País de Gales, da Escócia, da Irlanda e da América a sua paróquia. Por treze vezes cruzou o Atlântico, por 12, atravessou a Escócia. Não era incomum para ele pregar 40 horas por semana. Aos 50 anos de idade, estava esgotado. Tarde demais reduziu o seu programa a um "estrito comedimento", isto é: ele pregava apenas uma vez por dia e apenas três vezes no domingo. Em 1769, fez sua sétima visita às colônias e morreu em Newburyport, Massachusetts, no ano seguinte.

John Wesley, voltando de Herrnhut, não podia aprovar inteiramente o estilo exortatório de Whitefield e hesitava em seguir seu exemplo de pregar ao ar livre. "Tendo sido toda minha vida (até ultimamente) tão insistente em cada ponto relacionado com a decência e a ordem,... que consideraria a salvação das almas quase um pecado se não fosse feita numa igreja."[55] Dominou seu desgosto e levou a sua mensagem para os campos e ruas; "eu submeti-me à obrigação de ser mais vil (comum) na estrada" (abril de 1739). Sua oratória era menos apaixonada que a de Whitefield, sua linguagem era a de um homem erudito e de um cavalheiro, mas também ele falava de modo a despertar as emoções de suas audiências. Fazia com que as vidas diárias das pessoas parecessem um vasto e nobre drama no qual suas almas eram o campo de batalha

entre Satanás e Cristo; elas moviam-se com ele para um mundo de portentos e milagres; e elas ouviam nele — como ele dizia ser — a voz de Deus. E enquanto Whitefield pregava e ia embora, Wesley organizava seus seguidores em "pequenas sociedades" em todas as cidades, e aconselhava-os a permanecerem organizados. Suas reuniões pareciam-se com os ágapes dos antigos cristãos: festas de alegria religiosa e amor comunal; confessavam seus pecados uns aos outros, submetiam-se sua vida moral a exame e juntavam-se na oração e nos cantos piedosos. John já tinha composto ou traduzido alguns comoventes hinos, e Charles tinha começado sua volumosa "hinologia". Em 1740, Charles escreveu o mais famoso dos seus belos hinos : "Jesus, Lover of My Soul".

Nesses fervorosos grupos, John Wesley treinava pregadores leigos que levavam adiante a nova pregação quando os líderes já não podiam mais permanecer pregando. Sem ordenação, sem nenhuma paróquia fixa, com ou sem púlpito, estes "ajudantes" espalharam-se por toda a Inglaterra, Escócia e País de Gales, levando os temores e as esperanças da teologia protestante às classes trabalhadoras e preparando-as para as visitas evangelizadoras de Wesley e Whitefield. O próprio Wesley viajou — a cavalo, de carruagem ou a pé — para os mais remotos cantos da Inglaterra, muitas vezes viajando cem quilômetros num dia, numa média de seis mil quilômetros por ano durante 40 anos. Pregava em todas as oportunidades; nas cadeias para os prisioneiros, nas carruagens para os companheiros de viagem, nas hospedarias para os viajantes, em navios que cruzavam para a Irlanda, de porto em porto. Em Epworth, pregou no cemitério da igreja, de pé sobre o túmulo paterno, porque lhe fora recusado usar o púlpito em que o pai pregara.

O que pregava Wesley? Essencialmente o credo puritano que sucumbira mortalmente ferido pela revolta moral da restauração dos Stuart. Ele rejeitava (enquanto Whitefield aceitava) a predestinação; seguindo o ramo de Arminius, da Igreja Oficial, insistia em que o homem dispunha liberdade e vontade o bastante para decidir se escolhia ou recusava a graça divina. Repudiava todos os apelos à razão; a religião, sentia ele, passava além do alcance da lógica feita pelo homem e dependia da inspiração divina e da convicção íntima; ele se afastava, porém, do misticismo alegando que este atribuía tudo a Deus e não incentivava a bondade ativa dos homens. Compartilhava da maior parte das superstições de sua classe e de seu tempo; acreditava em espíritos, na origem diabólica de ruídos estranhos, na realidade e criminalidade da feitiçaria; segundo seus argumentos, abandonar a crença na feitiçaria significava abandonar a crença na Bíblia. Não tinha dúvidas sobre os milagres; pensava que diariamente ocorriam milagres entre os seus seguidores. Uma dor de cabeça, um tumor doloroso, uma fratura violenta, uma perna quebrada eram curados por suas orações ou das sociedades metodistas; e contava a história de uma menina católica que ficava cega toda vez que lia um missal católico, mas recuperava a visão quando lia o Novo Testamento. Aceitava as narrativas das mulheres que diziam ter visto anjos, Cristo, o céu ou o inferno; e registrou, em seu *Journal*, um grande número de casos onde adversários do metodismo foram abatidos por castigos miraculosos.[56]

Sua pregação era tão intensa que muitos indivíduos da audiência eram levados à histeria e a convulsões. O *Journal* relata o caso de pecadores que, ouvindo-o, eram acometidos por dores físicas e rolavam em agonia no chão, enquanto outros crentes

ajoelhavam-se ao lado deles e rezavam pela sua libertação da possessão satânica.[57] Wesley assim descreve uma reunião em Baldwin Street, Londres, em 1739:

> Minha voz pouco podia ser ouvida em meio a gemidos de uns e gritos de outros.... Um quacre que estava próximo não se mostrava nada satisfeito... quando caiu no chão, como se tivesse sido atingido por um raio. A agonia em que foi lançado era terrível até mesmo para ser assistida. Nós pedimos a Deus que não enlouquecesse esta sua criatura e, em breve, ele levantou a cabeça e gritou em alta voz: "Agora eu sei que tu és o profeta do Senhor."[58]

Uma testemunha ocular, relacionada por Wesley, descreve uma reunião metodista em Everton, em 1759:

> Alguns estavam gritando, outros urrando em alta voz.... O mais comum era ouvir-se respiração pesada, como a das pessoas semi-estranguladas ou ansiosas pela vida; e, na realidade, quase todos os gritos eram como os das criaturas humanas que estão morrendo numa amarga angústia. Um grande número chorava sem fazer nenhum barulho; outros caíam no chão como mortos.... Eu fiquei em pé, em cima de um banco; no lado oposto, um jovem fez o mesmo; era um camponês robusto, fresco e cheio de saúde; de repente, porém, quando ele parecia não estar pensando em coisa alguma, caiu no chão com uma violência inconcebível.... Eu escutava a batida de seus pés quase quebrando as tábuas, enquanto ele permanecia no chão, ao pé do banco, vítima de fortes convulsões.... Quase todos aqueles sobre os quais Deus punha sua mão ficavam ou muito vermelhos ou quase negros.... Um homem estranho, bem vestido, que estava em frente a mim, caiu para trás de encontro à parede e depois para a frente, de joelhos, torcendo as mãos e berrando como um touro.... Ele levantou-se e lançou-se contra a parede até que Mr. Keeling e uma outra pessoa o seguraram. Ele gritava: "Oh! o que farei eu? O que farei eu? Oh! por uma gota de sangue de Cristo!" À medida que falava, Deus libertou sua alma; ele sabia que seu pecado havia sido perdoado e apossou-se dele uma alegria que parecia grande demais para ser suportada por uma natureza humana.[59]

Provavelmente essas explosões histéricas eram causadas por condições que afetavam as vítimas antes da reunião metodista; e o sermão, falando no fogo do inferno, puramente coroava um clímax fora do controle. Wesley interpretava esses ataques como possessões satânicas seguidas por curas divinas. Algumas vezes, pensava ele, não significavam nenhum bem permanente para a conduta ou o caráter de suas vítimas, mas muitas vezes limpavam a alma do pecado e inauguravam uma nova vida.

O maior sucesso que o metodismo fazia era em meio aos pobres. Os pregadores eram homens de modestos conhecimentos, simples em seus sentimentos e no modo de falar: não havia uma barreira de classe ou de cultura entre eles e sua audiência. Transmitiam sua mensagem de pecado e arrependimento aos camponeses, aos mineiros e aos criminosos; e embora pregassem uma fé que se baseava mais no medo do que no amor, davam às pessoas iletradas um código ético que participou da reabilitação moral da Inglaterra na segunda metade do século XVIII. Foi contra a ética puritana que nosso próprio século se mobilizou, numa reação extremada. Wesley era hostil a quase todo tipo de diversão. Permitia o jogo de cartas, mas pensava que era pecado ir a feiras, usar jóias ou roupas finas, ir ao teatro ou a uma dança. Na escola que fundou, em Kingswood, não havia previsão de qualquer intervalo de tempo para brin-

car, porque "aquele que brinca quando é criança, irá brincar quando for um homem".[60] Mas essa ética puritana era compatível com o caráter inglês; ela podia ser suportada por homens fortes e mulheres pacientes; e ela forneceu às classes trabalhadoras da Inglaterra um orgulhoso sentido de escolha e de destino que acabou por sustentá-las na pobreza e torná-las hostis a qualquer revolução que questionasse o cristianismo. Os conservadores mais tarde sentiram-se gratos a Wesley porque ele havia salvo os ingleses pobres do deísmo e do livre pensamento, e havia transferido suas aspirações de uma revolta social para a salvação individual, de uma utopia terrena para um paraíso póstumo.[61]

O próprio Wesley inclinava-se para o conservadorismo na política. Estava à frente de sua classe advogando algumas reformas que há muito deveriam ter sido feitas: denunciava o "podre sistema dos distritos", as desigualdades de representação no Parlamento, a corrosiva corrupção da política inglesa, a desumanidade da escravidão, os horrores das prisões inglesas. Mas aceitava a estruturação da sociedade em classes como natural e justa; opunha-se a qualquer relaxamento das leis contra os católicos e sua simpatia inclinava-se para Jorge III com relação à repressão das revoltas das colônias americanas.

Wesley permaneceu anglicano quanto ao credo, mas rejeitou o ponto de vista anglicano de que o padre só podia ser ordenado por um único bispo na sucessão apostólica; ele mesmo ordenou ministros para a Escócia e América. Quando dizia "o mundo é minha paróquia",[62] estava se propondo a pregar onde quer que desejasse sem permissão ou designação episcopal; em tais aspectos, distanciava-se da Igreja Oficial. Mas exortava seus seguidores a comparecerem aos ofícios anglicanos, a desprezarem as reuniões e os credos "dissidentes", e a evitarem o antagonismo com relação ao clero anglicano. A princípio alguns púlpitos anglicanos estiveram abertos aos ministros metodistas; quando Wesley e seus pregadores leigos, porém, assumiram o direito de administrar os sacramentos — e a doutrina metodista reverteu para a ênfase medieval sobre o inferno e para a preocupação puritana com o pecado — os ministros anglicanos retiraram o seu apoio aos metodistas, da mesma forma que Erasmo havia se separado de Lutero; preferiam um desenvolvimento dentro da ordem e excluíram os metodistas dos púlpitos anglicanos.

A perseguição à nova seita veio menos da Igreja Oficial do que do povo, que não podia tolerar novas maneiras de pregar velhas idéias. Os pregadores ao ar livre — tal como suas réplicas, séculos mais tarde, pregando um novo evangelho social — foram atacados, cidade após cidade, pela multidão feliz em ser cruel, sem medo e sem reprovação. Em Monmouth um pregador leigo foi atingido na cabeça por uma pedra e morreu em conseqüência do golpe. Em Wednesbury, uma multidão destruiu as casas dos metodistas, abusou de suas mulheres e espancou seus homens. Quando Wesley apareceu, a multidão gritou pelo seu sangue e aplaudiu os que o esbordoaram; ele rezou em voz alta e deixaram-no ir. Em Bolton, a casa onde ele estava pregando foi invadida por um grupo enfurecido; no meio de uma chuva de pedras, telhas e ovos, ele continuou seu sermão até o fim. Em Devizes, uma bomba d'água foi dirigida contra a residência de Charles Wesley, e soltavam-se cães *bulldogs* em perseguição de seus seguidores. Em Exeter, Whitefield foi apedrejado e quase morreu. Em Hoxton, soltaram um boi numa congregação metodista; em Pensford, um touro, louca-

mente enfurecido, foi solto contra a mesa na qual John Wesley estava pregando. A coragem dos pregadores apelava para o caráter britânico, e acabou por conquistar a tolerância e o apoio.

Wesley era um homem pequeno, de um metro e cinqüenta e oito, pesando 58 quilos. Tornou-se impressionante quando velho pelo seu cabelo branco; mas já na meia-idade prendia a atenção pelas suas feições ascéticas e seus olhos dominadores. Para ele, não havia dúvida de que fora feito para governar; sua energia nervosa e força intelectual naturalmente colocavam-no na liderança; sua autoconfiança inquestionável às vezes levavam-no a uma arrogância que um bispo metodista declarou inteiramente "exagerada".[63] Não era homem fácil de ser tratado, pois achava e se movia rapidamente demais para ser seguido. Casou-se, em 1751, apaixonando-se, como todos nós, pela enfermeira que o tratou durante uma doença. Por dois anos sua esposa viajou com ele em suas agitadas andanças; depois sua saúde e seus nervos cederam, e ela abandonou-o, da mesma forma que uma pessoa salta de um cavalo que não pode controlar. Ele atribuía sua saúde e vitalidade às suas permanentes viagens a cavalo ou a pé; talvez se deva acrescentar que a oratória é um excelente exercício para os pulmões. Em 1735, Wesley tornou-se vegetariano; um ano mais tarde, ele e um amigo decidiram-se a viver apenas de pão para "verificar se a vida não pode ser bem sustentada por uma única espécie de comida. Nós... nunca estivemos mais vigorosos e cheios de saúde do que quando não provávamos nenhuma outra coisa";[64] mas em breve recaíram na diversidade.

Quais foram os resultados da pregação metodista? No período de uma geração a religião, que parecia estar morrendo sob a dignidade anglicana e as dúvidas deístas, tornou-se um vibrante elemento na vida inglesa, apenas superado pela política e pela guerra. Na ocasião da morte de Wesley (1791), seus seguidores contavam 79 mil pessoas na Inglaterra e 40 mil na América do Norte; em 1957, havia 2 milhões e 250 mil metodistas na Grã-Bretanha, 12 milhões nos Estados Unidos, 40 milhões no mundo.[65] Além de seus próprios membros, o metodismo influenciou outras seitas; desse modo, os ideais metodistas animaram o movimento evangélico na segunda metade do século XVIII e talvez tenham penetrado no movimento de Oxford, no século XIX, apesar de a Igreja Anglicana ter rejeitado o metodismo. Politicamente, os resultados eram uma resignação conservadora dentre os membros das classes trabalhadoras até 1848. Moralmente, o metodismo melhorou a conduta pessoal e a vida familiar dentre os pobres, participou na redução da corrupção eleitoral e oficial, envergonhou muitas pessoas das classes dominantes fazendo-as abandonar a frivolidade e o vício, e preparou a revolta inglesa contra o comércio de escravos. Culturalmente, o movimento foi negativo: ofereceu ao povo cantos sagrados, mas deu continuidade à hostilidade puritana contra a arte. De um ponto de vista intelectual, foi um passo atrás; baseava seu credo no medo, seu ritual na emoção e condenava a razão como sendo um ardil. No grande conflito entre a fé e a razão colocou todas as suas esperanças na fé; não dava nenhum crédito ao progresso do conhecimento e da ciência; ignorava ou desprezava o "iluminismo" que estava incendiando a França. Sentia que o único propósito e significado da vida era escapar à danação eterna, e que uma coisa necessária para esse fim era a fé na morte redentora de Cristo.

Em janeiro de 1790, com a idade de 86 anos, Wesley escreveu em seu *Journal*: "Eu

sou agora um homem velho, decadente da cabeça aos pés. Meus olhos são fracos, minha mão direita treme demais, minha boca está quente e seca todas as manhãs, tenho uma febre que me acompanha quase todo o dia... No entanto, abençoado por Deus, não esmoreço em meu trabalho. Ainda posso pregar e escrever."[66] Dois meses mais tarde deu início a uma viagem de conferências que durou cinco meses e levou-o através da Inglaterra e da Escócia. Um ano mais tarde, morreu (2 de março de 1791). Se formos julgar a grandeza segundo a influência, Wesley foi, com exceção de Pitt, o maior inglês de seu tempo.

V. DAS ABELHAS E DOS HOMENS

Duas figuras menores atravessam nosso caminho até David Hume.

Bernard Mandeville era um médico londrino de ascendência francesa e nascido na Holanda, que publicou, em 1705, um panfleto de 10 páginas que custava 6 *pence*, em alegres versos: *The Grumbling Hive* ("O enxame resmungão"). Seu tema era um paradoxo: a prosperidade do enxame deve-se, individualmente, aos vícios das abelhas; à sua ambição egoísta, ao êxtase reprodutivo e à combatividade coletiva. Aplicando o paradoxo à colmeia humana, o ímpio doutor sustentava que a prosperidade e a riqueza do Estado não dependiam da virtude dos seus cidadãos, mas dos vícios tolamente condenados pelos moralistas resmungões. Pois imaginemos o que iria acontecer se toda a ganância, a vaidade, a desonestidade e a combatividade acabassem de súbito; se os homens e as mulheres comessem apenas a quantidade de comida necessária, usassem apenas as roupas que fossem suficientes para protegê-los contra os fenômenos da natureza, nunca enganassem ou injuriassem uns aos outros, nunca discutissem, sempre pagassem suas dívidas, desprezassem o luxo e fossem fiéis a seus companheiros. Imediatamente toda a sociedade iria imobilizar-se: os advogados morreriam de fome, os juízes ficariam sem causas para julgar ou sem subornos, os doutores definhariam por falta de pacientes, os cultivadores de vinhas iriam à bancarrota, as tavernas fechariam por falta de beberrões, milhões de artesãos produtores de belas comidas, ornamentos, trajes ou casas ficariam sem trabalho, ninguém desejaria ser soldado; em breve a sociedade seria conquistada e escravizada.

A forma burlesca dos versos de *The Grumbling Hive* fazia com que eles não apresentassem nenhuma influência. Melindrado, o vaidoso, ambicioso e combativo doutor reeditou-o em 1714, e de novo em 1723, como *The Fable of the Bees* (A fábula das abelhas), repetidamente aumentada com prefácios, notas e comentários que ampliaram as 10 páginas para dois volumes. Desta vez a Inglaterra e a França escutaram-no, porque os apêndices acrescentados constituíam uma das mais mordentes análises da natureza humana jamais escritas.

Mandeville tomou o terceiro Conde de Shaftesbury, literalmente, como sua *pièce de résistance*, pois o conde havia interpretado a natureza humana com eloqüente otimismo, e havia atribuído ao homem um "senso inato do bem e do mal... tão natural para nós como é natural a afeição, e constituindo o primeiro princípio de nossa formação".[67] Bela insensatez, respondeu Mandeville; a natureza humana, antes da educação e do treinamento moral, não faz distinção entre virtude e vício, mas é governada unicamente pelo interesse próprio. Ele concordava com os teólogos no fato de que

o homem é, por natureza, "mau" (sem lei); porém, em vez de ameaçar os homens com o inferno, cumprimentava-os pela inteligente adaptação do vício individual ao bem social. Assim, a prostituição particular protege a castidade pública;[68] a ambição de bens e serviços estimula a invenção, sustenta os fabricantes e o comércio; grandes fortunas tornaram possíveis a filantropia e a arte em grande escala. Enquanto os teólogos pregavam a austeridade, Mandeville defendia o luxo e argumentava que o desejo pelas coisas luxuosas (isto é, qualquer coisa além das mínimas necessidades da vida), é a raiz da indústria e da civilização; se todo o luxo fosse retirado seríamos novamente selvagens. Enquanto os moralistas supostamente condenavam a guerra, dizia Mandeville que era pela capacidade de fazer guerra que uma nação sobrevivia, porque a maior parte dos Estados são animais de rapina.

Não via moralidade na natureza. O bem e o mal são palavras aplicadas às ações sociais ou anti-sociais do homem; a natureza propriamente dita, porém, não presta nenhuma atenção às nossas palavras ou homilias; ela define a virtude como qualquer qualidade que promove a sobrevivência; e em nossos termos preconceituosos, o mundo da natureza é uma cena de voracidade, de luxúria, crueldade, mortes violentas e desperdício sem sentido. A partir dessa tremenda luta, no entanto — pensava Mandeville — o homem tinha desenvolvido a língua, a organização social e os códigos morais como instrumentos de coesão social e sobrevivência coletiva. O louvor e a censura não são garantidos pela natureza, mas são justificados como meios pelos quais, fazendo apelo para a vaidade do homem, seu medo e seu orgulho, podemos estimular outras formas de ação vantajosas para nós mesmos ou para o grupo.

Quase todo mundo que ouvia falar de Mandeville classificava-o como um cínico materialista. Voltaire, no entanto, concordava com ele no benefício do luxo, e os fisiocratas do *laissez-faire*, na França, aplaudiam seu ponto de vista segundo o qual as rodas da indústria ressoarão se a ambição humana for deixada livre. O extravagante doutor provavelmente admitiria que seu paradoxo: "os vícios privados são o bem público" era, principalmente, um jogo de palavras de definição muito obscura. "Os vícios" como a ganância, a luxúria, a combatividade e o orgulho tinham sido outrora "virtudes", na primitiva luta pela existência; tornaram-se vícios apenas quando levados para a sociedade em que não têm nenhuma função social benéfica; tornaram-se benefício público quando controlados pela educação, pela opinião pública, pela religião e pela lei.

Como era Francis Hutcheson diferente desse escandaloso doutor! Nascido na Irlanda, filho de um ministro presbiteriano, divergiu da rotina paterna e abriu uma academia privada em Dublin. Ali, consciente de sua obrigação de transformar jovens selvagens em cidadãos, escreveu *Inquiry concerning Moral Good and Evil* (Inquérito sobre o bem moral e o mal, 1725), em que definia um bom cidadão como o que promovia o bem geral; e (antecipando *verbatim* a forma utilitária de Bentham) descrevia o bem geral como "a maior felicidade do maior número de pessoas".[69] Promovido à cátedra de filosofia moral na Universidade de Glasgow, perturbou o presbitério defendendo o direito do julgamento privado, a legitimidade do prazer e "as engenhosas artes da música, escultura, pintura e mesmo diversões masculinas".[70] Não participava da concepção pessimista de Mandeville sobre a natureza humana. Admitia as faltas

e os pecados dos homens, suas selvagens paixões e violentos crimes; "porém, a maior parte de suas vidas é empregada no exercício de afeição natural, amizade, inocente egoísmo ou amor ao seu país". E acrescentava uma saudável advertência aos historiadores:

> Os homens estão aptos para deixar sua imaginação divagar sobre todos os roubos, pirataria, assassínios, perjúrios, fraudes, massacres, homicídios, a respeito dos quais jamais ouviram falar ou cuja história jamais leram; disso tudo concluem que toda a humanidade é muito ruim; como se uma corte de justiça fosse o lugar próprio para julgar a moral da humanidade, ou um hospital fosse apropriado para julgar a salubridade de um clima. Não deveriam considerar que o número de cidadãos e camponeses honestos ultrapassam de muito a quantidade de criminosos de qualquer espécie, em qualquer país?... é a raridade dos crimes, em comparação com a das boas e inocentes ações, que nos leva a prestar atenção a eles e fazem-nos registrar sua história; enquanto um número incomparavelmente maior de ações domésticas, honestas e generosas é desprezado unicamente porque são comuns; da mesma forma que um grande perigo ou uma doença duradoura irão se tornar histórias freqüentemente repetidas durante uma longa vida de saúde e de segurança.[71]

Eis aí uma mentalidade saudável.

VI. DAVID HUME: 1711-76

1. *O Jovem Filósofo*

Hutcheson foi uma parte modesta do "iluminismo escocês"; Hume foi seu maior luminar. Em sua simples autobiografia, de oito páginas, ele nos diz que nasceu em Edimburgo, a 26 de abril de 1711, "de uma boa família, tanto por parte de pai quanto por parte de mãe; a família de meu pai era um ramo da do Conde de Home ou Hume.* Minha mãe era filha de *Sir* David Falconer, presidente do Colégio de Justiça". O pai morreu em 1712, deixou suas posses para o irmão mais velho de David, John Home, e para David um rendimento de 80 libras esterlinas por ano — o suficiente para sobreviver num regime abstêmio. A família, toda ela presbiteriana, deu ao rapaz uma forte infusão de teologia calvinista que iria permanecer como determinismo na filosofia de David. Cada domingo de manhã ele assistia a um ofício na igreja que durava três horas, incluindo duas horas de pregação; cada domingo de tarde ele voltava para a *kirk* (igreja) por uma hora; a isso somavam-se orações em casa, pela manhã.[72] Se David tinha qualquer personalidade, estava destinado a reagir em direção à heresia.

Com a idade de 12 anos, entrou na Universidade de Edimburgo. Depois de três anos, abandonou-a sem ter colado grau, resolvido a dedicar-se completamente à literatura e à filosofia. Aos 16 anos, escreveu a um amigo reprovando-se porque

* Um descendente deste conde foi, em 1964, primeiro-ministro da Grã-Bretanha. "Home" pronunciava-se naquela época e até hoje "Hume".

minha paz de espírito não é suficientemente confirmada pela filosofia para suportar os golpes da fortuna. Apenas no estudo e na contemplação encontra-se a grandeza e a elevação da alma.... Deves permitir que eu fale assim, como um filósofo; é um assunto no qual penso muito e sobre o qual poderia falar um dia inteiro.[73]

Em breve, sua religião esvaneceu-se:

Descobri que está crescendo em mim uma certa audácia de temperamento que não está inclinada a submeter-se a nenhuma autoridade naqueles assuntos (filosofia e literatura)... Quando eu tinha cerca de 18 anos de idade abriu-se para mim uma nova cena de pensamento que arrebatou-me ilimitadamente e me fez, com um ardor natural aos jovens, abandonar qualquer prazer ou ocupação e aplicar-me inteiramente a ela.[74]

Mais tarde, disse que "nunca alimentou nenhuma crença na religião desde que começou a ler Locke e Clarke".[75] Quando chegou aos 17 anos, já havia planejado escrever um tratado sobre filosofia.

Seus parentes lembraram-lhe que filosofia e 80 libras esterlinas por ano iam dar-lhe uma existência muito pobre; ele devia considerar com a necessidade de ganhar dinheiro. Não poderia estudar leis? Tentou dedicar-se ao direito durante três dolorosos anos (1726-29). Perdeu sua saúde e quase perde também seu espírito; por um tempo, perdeu mesmo seu interesse pelas idéias. "A lei parecia-me nauseante";[76] abandonou-a e voltou para a filosofia, talvez com um desvio. No final de fevereiro de 1734, deixou Edimburgo para dirigir-se a Londres, "para fazer uma fraca tentativa de entrar num ambiente de vida mais ativa".[77] A 5 de março, Agnes Galbraith apresentou-se ao reverendo George Home (tio de David), e confessou-lhe que estava grávida. Apresentada a uma sessão da igreja, declarou que "aquele *Mr.* David Home... é o pai". Duvidando de sua veracidade, a sessão encaminhou-a ao próximo encontro do presbitério local; diante dessa nova assistência, a 25 de junho, ela repetiu sua acusação. De acordo com as minutas do Presbitério de Chirnside,

o moderador... exortou-a a ser sincera e a confessar se existia qualquer outra pessoa com quem partilhava sua culpa... Tendo o presbitério considerado o assunto e tendo sido informado que o citado David Home havia saído do Reino, enviaram-na à sessão de Chirnside, para dar satisfação às regras da Igreja.[78]

Estas regras determinavam que ela deveria aparecer com uma roupa de aniagem em frente à igreja a ser exposta no pelourinho por três domingos consecutivos. Em 1739, Agnes foi novamente condenada por fornicação.

Depois de uma parada em Londres, Hume prosseguiu para Bristol e aceitou um cargo num escritório de comércio. "Em alguns meses verifiquei que esse ambiente era totalmente incompatível comigo." Cruzou o canal para a França, onde podia viver mais economicamente do que na Inglaterra. Por algum tempo, permaneceu em Reims; dali mudou-se para La Flèche (cerca de 240 quilômetros a sudoeste de Paris), porque o colégio dos jesuítas ali tinha uma bem provida biblioteca. O esperto escocês entrou em cordiais relações com os padres que lhe permitiram o uso de seus livros.

Um dos padres descreveu-o mais tarde como "por demais cheio de si mesmo... seu espírito mais vivaz do que sólido, sua imaginação mais luminosa do que profunda, o coração muito dissipado com assuntos materiais e auto-idolatria espiritual para poder penetrar nos sagrados recessos das verdades divinas".[79]

À sombra dos jesuítas, Hume compôs os primeiros dois livros de sua obra-prima de ceticismo, *A Treatise of Human Nature* (Tratado sobre a natureza humana). Em setembro de 1737, voltou para a Inglaterra cheio de manuscritos. Teve dificuldades com os editores, pois em dezembro escrevia a Henry Home: "Atualmente estou castrando o meu trabalho, isto é: cortando as suas partes mais nobres... com o objetivo de que ele ofenda o menos possível."[80] Os maiores cortes eram "raciocínios relativos aos milagres"; estes foram guardados para uso em dias mais seguros. O resto, garantida ininteligibilidade para antediluvianos, foi publicado anonimamente, em dois volumes, em janeiro de 1739, por John Noon, de Londres. Hume vendeu imediatamente os volumes por 50 libras esterlinas e doze cópias — não foi mau negócio para um livro de lógica e teoria do conhecimento, da autoria de um jovem desconhecido, de 27 anos de idade. No entanto, ele era um dos pontos mais altos da moderna filosofia.

2. *A Razão Esvaziada*

A "advertência" introdutória revelava a confiança de Hume em seus poderes: propunha-se a estudar a natureza humana em seus conhecimentos e em suas paixões e, num terceiro volume, a ser publicado futuramente, alardeava que iria analisar a moral e a política. Ele começa analisando a "impressão" (sensação), a percepção, a memória, a imaginação, o pensamento, a razão e a crença. Essa investigação de como nós chegamos a *saber* é fundamental, porque a validade da ciência, da filosofia, da religião e da história dependem da natureza, da origem, e da confiabilidade do conhecimento. É uma disciplina difícil, porque trata com idéias abstratas em vez de objetos concretos; e o pensamento é a última coisa que o pensamento procura compreender.

Hume começa por aceitar como ponto de partida o empirismo de Locke: todas as idéias são, em última análise, derivadas da experiência através das impressões. Essas são sensações externas, como a luz, o som, o calor, a pressão, os odores, o gosto, ou sensações internas, como o pasmo, a fome, o prazer, a dor. Uma percepção é uma sensação interpretada; "o barulho" é uma sensação, porém "uma batida na porta" é uma percepção. (Hume nem sempre é preciso ou consistente no uso desses termos.) Um homem que nasceu cego ou surdo não tem *idéia* do que é luz ou som porque não teve a sensação de qualquer um dos dois. As idéias de espaço e tempo derivam da experiência: a primeira é "a idéia de pontos visíveis ou tangíveis distribuídos numa certa ordem"; o segundo é a percepção da seqüência nas nossas impressões.[81] As idéias diferem das impressões apenas pela menor "força e vivacidade com que elas nos ferem a mente".[82] A crença "não é nada mais senão uma concepção mais vívida e mais intensa de qualquer idéia;... é alguma coisa *sentida* pela mente que distingue as idéias do julgamento das ficções da imaginação".[83]

Nessas definições, Hume parece pensar na "mente" como uma entidade real ou um agente que experimenta, possui, lembra ou julga impressões ou idéias. À medida que prossegue na análise, no entanto, nega a existência de qualquer consciência adicional aos estados mentais — a impressão, a percepção, a idéia, o sentimento e o desejo ocupam a consciência naquele momento.

> Aquilo que nós chamamos consciência nada mais é do que um monte ou coleção de diferentes percepções reunidas por diferentes relações, e que se supõe (embora falsamente) serem dotadas de uma perfeita simplicidade e identidade.... De minha parte, quando entro mais intimamente naquilo que chamo de *eu mesmo*, sempre tropeço em uma ou outra percepção particular, de calor ou de frio, de luz ou de sombra, de amor ou de ódio, de dor ou de prazer. Nunca posso pegar a *mim mesmo* em qualquer ocasião sem uma percepção, e nunca posso observar nada que não seja a percepção. Quando minhas percepções são afastadas por algum tempo, como por um sono profundo, pelo mesmo espaço de tempo eu me torno insensível de *mim mesmo*, e poderia verdadeiramente dizer que não existo. E se todas as minhas percepções fossem removidas pela morte, e eu não pudesse nem pensar, nem sentir, nem ver, nem amar, nem odiar, após a dissolução do meu corpo eu estaria totalmente aniquilado; embora não possa conceber qual é o requisito adicional para conceder-me uma não-existência perfeita.... Distanciando-me de alguns metafísicos... eu aventuro-me a afirmar que o resto da humanidade não é mais nada do que um amontoado ou coleção de diferentes percepções que se sucedem umas às outras com inconcebível rapidez e estão sempre num perpétuo fluxo.... As percepções sucessivas... constituem a consciência.[84]

Assim, com um golpe deste impetuoso jovem, três filosofias caíram: o materialismo, porque (como Berkeley demonstrou) nós não percebemos a "matéria" e não conhecemos nada a não ser o nosso mundo mental de idéias e sentimentos; o espiritualismo, porque nós nunca percebemos um "espírito" além dos nossos sentimentos e idéias particulares e passageiras; e a imortalidade, porque não há "consciência" que sobreviva aos estados mentais transitórios. Berkeley tinha demolido o materialismo reduzindo a matéria a pensamento; Hume completou a destruição reduzindo a consciência a idéias. Nem "matéria" nem "pensamento" existem. Desculpavelmente os trocadilhistas da época negaram-se a considerar ambos os filósofos dizendo: *No matter; never mind.*

O livre-arbítrio, segundo esse dissolvente ponto de vista, é impossível: não existe uma consciência para escolher entre as idéias e as respostas; a sucessão dos estados mentais é determinada pela ordem das impressões, pela associação das idéias e pela alternância dos desejos; "a vontade" é meramente uma idéia que entra em ação. A identidade pessoal é o sentido de continuidade quando um estado mental se recorda de anteriores estados mentais e relaciona-os através da idéia de causa.

A causa, no entanto, é somente uma idéia; nós não podemos demonstrar que ela é uma realidade objetiva. Quando percebemos que *A* (por exemplo, a chama) é regularmente seguida por *B* (calor), concluímos que *A* causou *B*; porém, tudo que nós observamos é uma seqüência de fatos, não uma operação causal; não podemos saber se *B* sempre se seguirá a *A*. "Todos os nossos raciocínios relativos a causa e efeito derivam-se apenas do costume."[85] As "leis da natureza" sobre as quais falamos são meramente seqüências usuais em nossa experiência; não são invariáveis e necessá-

rias conexões de fatos; não há nenhuma garantia de que amanhã elas ainda terão validade. A ciência, portanto, é uma acumulação de probabilidades sujeita a mudanças sem aviso prévio. A metafísica, que pretende ser um sistema de verdade sobre a realidade última, é impossível porque nós não podemos conhecer as "causas" que presidem as seqüências, nem a "matéria" que suporta as sensações, nem o "pensamento" supostamente comandando as idéias. E, uma vez que nós baseamos nossa crença em Deus numa cadeia de causas e efeitos que supostamente levam a um "Motivo Primeiro Inamovível", deveremos abandonar esse sofisma aristotélico. Todas as coisas passam e a certeza é um sonho.

Depois de espalhar a devastação à sua volta com as invencíveis Excalibur (Espadas do Rei Artur) de seu intelecto, Hume faz uma pausa para um momento de modéstia. "Quando reflito sobre a natural falibilidade de meu julgamento, tenho menos confiança em minhas opiniões do que quando considero os objetos sobre os quais penso."[86] Ele sabe tão bem como nós que a certeza não é necessária para a vida, nem para a religião e nem mesmo para a ciência; que um alto grau de probabilidade é suficiente para cruzar uma rua, ou construir uma catedral ou salvar nossas almas. Num apêndice, admite que poderá existir, no fim das contas, um ser sob as idéias, uma realidade sob as sensações, uma conexão causal sob as seqüências persistentes. Teoricamente, sustenta seu ponto de vista: "Eu ainda não tive a sorte de descobrir quaisquer erros consideráveis nos raciocínios expostos nos volumes precedentes."[87] Na prática, porém, confessa amavelmente que abandona seu ceticismo tão logo larga a pena.

> Caso me perguntem se concordo sinceramente com esse argumento a respeito do qual tenho feito tantos esforços para incutir, e se realmente sou um desses céticos que afirma que tudo é incerteza,... eu responderia... que nem eu nem ninguém concorda sempre sincera e constantemente com esta opinião.[88] ...Janto, jogo gamão, converso e divirto-me com meus amigos; e quando, depois de três ou quatro horas de distração, retorno a essas especulações, elas me aparecem tão frias, forçadas e ridículas que não posso encontrar coragem, em meu coração, para aprofundá-las mais.[89] ...Assim, o cético ainda continua a pensar e a crer, embora afirme que não pode defender sua razão pela razão; e, pela mesma regra, ele deve concordar com o princípio que se refere à existência do corpo, embora não possa pretender, por nenhum argumento da filosofia, provar a sua veracidade.[90]

No final, Hume repele o argumento como um guia para a vida e passa a dar crédito à fé animal, à crença baseada no costume de que a realidade é racional e permeada de causalidade. Assim, afirmando que "a crença é mais propriamente um ato da parte sensitiva do que da parte cognitiva de nossas naturezas",[91] Hume, com 27 anos de idade, estende a mão para Jean Jacques Rousseau, com 26, tanto na juventude como na teoria, como mais tarde estaria destinado a fazê-lo na amizade e na tragédia. O mais brilhante argumentador da Idade da Razão não apenas condenou o princípio causal da razão: abriu uma porta para a reação romântica que iria derrubar a razão e fazer do sentimento seu deus.

O segundo "livro" e volume do *Treatise* continua a deposição da razão. Hume rejeita as tentativas dos filósofos de construir uma ética baseada no controle da paixão pela razão. Por "paixão" Hume designa o desejo emocional. "Vou tentar provar — a fim de mostrar a falácia de toda esta filosofia — primeiro, que a razão sozinha nunca pode ser um motivo para qualquer ação da vontade; e, segundo, que ela nunca

se pode opor à paixão em direção (contra a força) à vontade."[92] "Nada pode se opor ou retardar um impulso da paixão a não ser um impulso contrário" (um eco de Spinoza?). Para *épater les bourgeois* ainda mais, Hume acrescenta: "A razão é e deve ser a escrava das paixões (o instrumento iluminador e coordenador dos desejos) e não pode nunca pretender outra função do que servir e obedecer à paixão."[93]

Ele prossegue com uma sutil análise das "paixões" — especialmente o amor, o ódio, a compaixão, a cólera, a ambição, a inveja e o orgulho. "A relação que mais comumente produz a paixão do orgulho é a da propriedade."[94] Todas as paixões se baseiam em prazer e sofrimento; e, em última análise, nossas distinções morais têm a mesma fonte secreta. "Nós tendemos a dar o nome de virtude a qualquer qualidade nos outros que nos dá prazer e que nos é vantajosa; e dar o nome de vício a qualquer qualidade humana que nos causa dor."[95] Mesmo os conceitos de beleza e feiúra são derivados de prazer e sofrimento.

> Se considerarmos todas as hipóteses que já se formularam... para explicar a diferença entre a beleza e a deformação, chegaremos à conclusão de que todas se resumem no seguinte: que a beleza é uma tal ordem e construção de partes que, quer pela constituição primária de nossa natureza (como na beleza do corpo humano), quer pelo costume (como na admiração da esbelteza das mulheres), ou pelo capricho (como na idealização de ilusões de desejos proibidos), que se adapta, dando prazer e satisfação à nossa alma.... Prazer e sofrimento, portanto, não são apenas acompanhantes necessários da beleza e da deformação, mas constituem sua própria essência.... A beleza não é senão uma forma que produz prazer, como a deformação é uma estrutura de partes que leva ao sofrimento.[96]

O amor entre os sexos é formado por este sentido de beleza, "o desejo do corpo pela geração e uma generosa bondade e boa vontade".[97]

Em março de 1739, Hume voltou a Edimburgo. Procurou avidamente os jornais em busca dos comentários sobre seus dois volumes e sofreu as conseqüências disso. "Nunca houve uma tentativa literária mais desafortunada do que a de meu *Treatise of Human Nature*. Saiu da impressora natimorto, sem ao menos obter a distinção de provocar nem um murmúrio entre os fanáticos."[98] Quando escreveu isso, porém, já na velhice, esquecera, talvez pelo olvido das coisas desagradáveis, que alguns comentários haviam surgido um ano depois da publicação de seu livro. Quase todos eles queixavam-se de que era difícil de entender e que o autor permitia que sua juventude transparecesse por freqüentes referências a si mesmo e à novidade de suas idéias na época. "O que é mais ofensivo", dizia um censor típico, "é a confiança com que emite seus paradoxos. Nunca houve um pirroniano mais dogmático.... Os Lockes e Clarkes são muitas vezes, a seus olhos, apenas insignificantes e superficiais pensadores em comparação com ele mesmo."[99]

Entristecido, mas corajoso, Hume preparou para a imprensa o terceiro volume de seu *Treatise*, contendo o Livro III, "Da Moral". O volume surgiu em 5 de novembro de 1740. Sua análise da moralidade desagradou tanto os racionalistas quanto os teólogos. As regras da moralidade não são revelações sobrenaturais, mas também não são a conclusão da razão, porque "a razão", repete Hume, "não tem influência sobre nossas paixões ou ações".[100] Nosso senso moral não vem do céu, mas da simpatia —

sentimentos de amizade com relação a nossos amigos homens; e este sentimento é parte do instinto social, pelo qual, temendo o isolamento, procuramos a associação com os outros. "A primeira situação e estado do homem pode justamente ser vista como sendo social"; um "estado da natureza" em que os homens viviam sem organização social "deve ser visto como uma mera ficção";[101] a sociedade é tão velha quanto o homem. Como membros de um grupo, os homens em breve aprenderam a louvar as ações vantajosas — e a condenar as ofensoras — para a comunidade. Além disso, o princípio da simpatia levou-os a receber ou a imitar as opiniões que ouviam em volta deles; dessa maneira, adquiriram seus padrões e hábitos de elogio e de censura e, conscientemente ou não, aplicavam esses julgamentos à sua própria conduta; isto, e não a voz de Deus (como Rousseau e Kant viviam a imaginar), é a origem da consciência. Essa lei da simpatia, da atração comunal é, segundo Hume, tão universal e esclarecedora do mundo moral como a lei da gravidade o é para o cosmos material. "Assim, em resumo", conclui ele, "espero que não esteja faltando nada para que se tenha uma prova precisa deste sistema de ética."[102]

O Volume III atraiu ainda menos a atenção do que os Volumes I e II. Lá pelo final de 1756, o resto das 1.100 cópias que constituíram a primeira edição do *Treatise* ainda estavam ocupando as prateleiras dos editores. Hume não viveu para ver uma segunda edição.

3. *Moral e Milagres*

Era evidente que ele não podia subsistir apenas do trabalho de sua pena. Em 1744, Hume fez uma tentativa, sem sucesso, de conseguir uma cadeira de professor na Universidade de Edimburgo. Sem dúvida com alguma humilhação aceitou (abril de 1745) uma colocação como tutor do jovem Marquês de Annandale, com um estipêndio de 300 libras por ano. O marquês ficou louco; Hume descobriu que esperavam que ele se tornasse o guardião de um lunático; houve discussões; ele foi demitido (abril de 1746), e teve que mover uma ação legal para receber seu salário. Durante um ano (1746-47), serviu como secretário do general James St. Clair; o salário era bom, a comida era boa e, em julho de 1747, Hume retornou a Edimburgo possuindo e pesando muito mais libras do que quando de lá saíra. Em 1748, o general de novo o admitiu como secretário e ajudante de campo numa missão a Turim; desta vez David enfatiotou-se com um uniforme de vermelho brilhante. James Caulfield (futuro Conde de Charlemont), então estudante em Turim, ficou impressionado com a inteligência e o caráter de Hume, mas desanimado com seu aspecto físico.

> O poder de julgar uma pessoa por sua fisionomia era, neste caso, impossível... não se podia descobrir o menor traço das faculdades de sua mente nas inexpressivas características de suas feições. Seu rosto era largo e gordo, sua boca rasgada e sem nenhuma outra expressão senão a de imbecilidade.... Sua corpulência adaptava-se muito melhor à idéia de um vereador comedor de tartarugas do que a de um refinado filósofo.[103]

O mesmo Caulfield relata ter visto Hume (com 37 anos de idade) de joelhos diante de uma condessa casada (de 24 anos de idade), professando-lhe sua devoção e sofrendo as agruras de um amor desprezado; a *lady* desprezava a sua paixão como "uma operação natural do próprio sistema". De acordo com a mesma fonte, Hume contraiu uma febre e tentou matar-se, mas foi impedido pelos criados. Um outro escocês relata que, em sua doença, Hume "recebeu a extrema-unção" de um padre católico. Hume, que nos foi assim revelado, negou tanto a história galante como a da extrema-unção, alegando que a "organização do meu cérebro não tinha sido atingida e estava tão mal-humorado como qualquer um outro homem de Bedlam".[104] Em dezembro de 1748, retirou-se para Londres e para a filosofia, tendo agora conseguido elevar sua fortuna para mil libras esterlinas.

Resolvido a encontrar outros ouvidos para as idéias do *Treatise*, publicou, em 1748, *An Enquiry Concerning the Human Understanding* e, em 1751, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Numa "Advertência" anteposta a uma edição póstuma (1777) destes *Enquiries*, considerava o *Treatise* como um "trabalho juvenil" e pedia que "as obras seguintes fossem olhadas como as únicas que continham seus sentimentos e princípios filosóficos".[105] Os estudantes de Hume, em geral, encontram mais substância nos primeiros trabalhos do que nos posteriores; tratam do mesmo tema, mas com um estilo menos beligerante e incisivo, embora cheguem às mesmas conclusões.

Depois de repartir sua análise cética da razão, Hume oferece, na seção X do primeiro *Enquiry*, um ensaio intitulado "Dos Milagres", que o editor tinha se recusado a publicar no *Treatise*. Começa com sua usual autoconfiança: "Orgulho-me de ter descoberto um argumento... que, caso esteja certo, será, entre os sábios e os literatos, uma barreira permanente contra todos os tipos de ilusões supersticiosas e, conseqüentemente, será útil enquanto o mundo existir." E desenvolve, então, os seus mais famosos parágrafos:

> Nenhum testemunho é suficiente para demonstrar um milagre, a não ser que o testemunho seja de tal natureza que sua falsidade fosse mais miraculosa do que o fato que ele procura estabelecer.... Quando alguém me diz que viu um homem morto ressurgir para a vida, considero imediatamente comigo mesmo se não será mais provável que esta pessoa deseje enganar, ou tenha sido enganada, do que o fato que relata tenha realmente acontecido. Comparo um milagre a outro; e, de acordo com a superioridade que descubro,... rejeito o milagre maior. Ainda não se encontrou, em toda a história, nenhum milagre atestado por um número suficiente de homens de inquestionável bom senso, educação e conhecimento que possam nos dar garantias contra qualquer desilusão sobre eles próprios; homens dotados de tal integridade indubitável que os coloque além de qualquer suspeita de desejar enganar os outros; dotados de tal crédito e reputação aos olhos da humanidade que teriam muito a perder no caso de serem descobertos por qualquer falsidade; e, ao mesmo tempo, que atestem fatos acontecidos de maneira pública e que tenham sido celebrados em uma parte do mundo, de forma a tornar sua descoberta inevitável; todas estas circunstâncias são requisitos básicos para nos dar completa segurança do testemunho dos homens....
>
> O máximo pelo qual nós comumente nos conduzimos em nossos raciocínios é que os objetos dos quais não temos experiência se assemelham com os fatos cuja experiência conhecemos; que aquilo que pensamos ser o mais usual é sempre o mais pro-

> vável; e que, sempre que há uma oposição de argumentos, devemos dar preferência aos que estão fundados no maior número de observações passadas.... O fato de que todas as relações sobrenaturais e miraculosas sejam principalmente observadas por pessoas ignorantes e por noções bárbaras faz com que se forme, a respeito dessas relações, um preconceito bastante arraigado... É estranho... que tais eventos prodigiosos nunca tenham acontecido em nossos dias. Não há nada de estranho, porém,... no fato de que homens mintam em todas as épocas.[106]

Hume prossegue levantando outros obstáculos à crença cristã: a calma neutralidade da natureza entre o homem e os seus rivais na terra; a prolífica variedade de males na vida e na história; a aparente responsabilidade de Deus pelo pecado de Adão e por todos os pecados num mundo em que, segundo a hipótese cristã, nada pode acontecer sem o consentimento de Deus. Para evitar a acusação de ateísmo, Hume coloca na boca de "um amigo que adora os paradoxos céticos", e cujos princípios "eu de modo algum aprovo", a defesa da imagem de Epicuro de que os deuses existem, mas não prestam nenhuma atenção à humanidade. Esse amigo surpreende-se de que não possa haver acordo entre religião e filosofia, de forma que uma não molestasse a outra, como ele supôs que havia existido na civilização helenística:

> Depois de passado o primeiro alarme — que era o resultado dos novos paradoxos e princípios filosóficos —, os professores, no decorrer de todas as épocas da antigüidade, parecerem ter vivido em grande harmonia com a supertição oficial, e parecem ter feito uma divisão justa da humanidade entre filosofia e superstição: à primeira pertenciam os eruditos e os sábios; à última pertenciam as pessoas vulgares e analfabetas.[107]

Que maneira de oferecer uma trégua!

Em 1749, Hume voltou à Escócia para viver com seu irmão e sua irmã, em sua propriedade de Ninewells. Dois anos mais tarde, John Home casou-se e David mudou-se para Edimburgo. Enviou então, para a imprensa, o *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, que ele esperava que substituísse o terceiro volume do *Treatise*. Reafirmou a derivação do sentido moral da simpatia ou do sentido social; rejeitou a identificação socrática da virtude com a inteligência e enfaticamente repudiou a noção de La Rochefoucauld de que ações "altruísticas" são egoisticamente motivadas pela esperança do prazer, pela estima pessoal que se supõe que gerem. O prazer que nós sentimos em tais ações, disse Hume, não é sua causa, mas seu acompanhamento e resultado; as ações, propriamente, são a operação de nossos instintos sociais.[108]

A mais notável característica deste segundo *Enquiry*, porém, é sua elaboração de uma ética utilitária. Vinte e três anos depois de Hutcheson, 38 anos antes de Bentham, Hume definia a virtude como "qualquer qualidade da mente que é útil ou agradável para a própria pessoa ou para os outros".[109] Nesta base, justificava os prazeres sadios da vida como úteis para o indivíduo, e o duplo padrão da moralidade como útil para a sociedade.

> A longa e desamparada infância do homem requer uma combinação de pais para a subsistência dos filhos; e essa combinação exige a fidelidade e a virtude da castidade no leito conjugal.... Uma infidelidade desta natureza é muito mais perniciosa

nas mulheres do que nos homens. Decorre daí o fato das leis da castidade serem muito mais severas com relação a um sexo do que com relação ao outro.[110]

A respeito do *Enquiry Concerning the Principles of Morals* o apaixonado autor escreveu: "Na minha própria opinião (que não devia dar um julgamento sobre esse assunto), é, incomparavelmente, a melhor de todas as minhas obras." E acrescentou: "Ela veio ao mundo sem ser notada e sem ser observada."[111]

4. *Darwinismo e Cristianismo*

Em 1751, Hume compôs *Dialogues Concerning Natural Religion* (Diálogos a respeito da religião natural). De todas as produções de sua verve mefistofélica, esta é a mais devastadora e irreverente. Três pessoas conversam: Demea, que defende a ortodoxia, Cleanthes, o deísta, e Philo, que é transparentemente Hume. Demea argumenta que, a não ser que coloquemos alguma inteligência suprema atrás dos fenômenos, o mundo torna-se insuportavelmente ininteligível; mas ele admite que Deus é completamente incompreensível para a razão humana.[112] Cleanthes reprova Demea por tentar explicar uma ininteligibilidade com outra; ele prefere provar a existência de Deus pelas evidências de um projeto na natureza. Philo ri-se de ambos os argumentos. A razão, alega, nunca poderá explicar o mundo ou provar a existência de Deus. "Que privilégio peculiar tem esta pequena agitação do cérebro chamada pensamento para que tenhamos que torná-lo modelo de todo o universo?"[113] Quanto à existência de um projeto na natureza, comenta que a adaptação dos órgãos a certos propósitos pode ter sido resultado não de uma orientação divina, mas das experiências vagarosas e atrapalhadas da natureza através de milhares de anos.[114] (Aqui está "a seleção natural", 1.800 anos após Lucretius, 108 anos antes de Darwin.) E mesmo se admitirmos um projeto sobrenatural, as adaptações imperfeitas e os sofrimentos infindos do mundo humano e animal revelam, no máximo, a existência de um deus de poderes e inteligência limitados, ou inteiramente indiferente à humanidade. "No fim das contas a vida de um homem não é de maior importância para o universo do que a vida de uma ostra."[115]

> Pode-se imaginar que esta grande produção não recebeu o retoque final de seu criador, tão mal acabada está cada uma de suas partes e tão grosseiras são as pinceladas com a qual foi executada. Assim os ventos... ajudam o homem na navegação; mas quantas vezes, levantando tempestades e furacões, tornam-se perniciosos! As chuvas são necessárias para alimentar todas as plantas e os animais na terra; mas quantas vezes se ausentam! quantas vezes são excessivas!... Não há nada de vantajoso no universo que não se torne freqüentemente pernicioso por excesso ou falta; nem a natureza está protegida com a necessária precisão contra todas as desordens ou confusões.[116]

E ainda pior do que isso: não há somente a desordem no meio da ordem (caso se considere o mundo como um projeto); existe, na vida abundante, uma luta sempre fútil contra a morte.

> Uma luta perpétua é atiçada entre todas as criaturas viventes. A necessidade, a fome, o desejo estimulam os fortes e os corajosos; o medo, a ansiedade, o terror agitam os fracos e os enfermos. A primeira entrada na vida traz angústia para a criança recém-nascida e para sua infeliz mãe; fraqueza, impotência, sofrimento acompanham cada estágio desta vida até que ela afinal termina em agonia.... Observe-se também... os curiosos artifícios que a natureza tem para amargar a vida de cada criatura vivente.... Considere-se as inumeráveis espécies de insetos que, nascendo no corpo dos animais, ou voando à sua volta, picam-nos.... Cada animal está cercado por inimigos que incessantemente buscam sua miséria e destruição.... O homem é o maior inimigo do homem. Opressão, injustiça, desprezo, insultos, violência, sedição, guerra, calúnia, traição, fraude; em meio a isso os homens atormentam-se uns aos outros....[117]
>
> Olhai o universo em volta. Que imensa profusão de seres, animados e organizados, sensíveis e ativos! Admira-se essa prodigiosa variedade e fecundidade. Mas inspecionai um pouco mais de perto essas existências vivas.... Quão hostis e destrutivas são umas para as outras!... O conjunto não apresenta nada a não ser a idéia de uma natureza cega, impregnada por um grande princípio vivificante, e que despeja de seu seio, sem discernimento ou cuidado paternal, suas crianças aleijadas e abortivas.[118]

As provas conflitantes do bem e do mal no mundo sugerem a Philo uma dualidade ou multiplicidade de deuses em competição, alguns deles "bons," outros "maus", e talvez de sexos diferentes. Ele maliciosamente sugere que o mundo

> foi apenas o primeiro rude ensaio de algum deus criança, que depois abandonou-o, envergonhado de sua canhestra performance;... ou é o produto da velhice e da caduquice de alguma divindade anciã e que, desde sua morte, caiu na aventura a partir do primeiro impulso e força ativa que recebeu de seu criador.[119]

É muito provável que o mundo, como afirmam os brâmanes, "tenha surgido de uma enorme aranha que teceu esta completa e complicada massa a partir de seus intestinos.... Por que um sistema mais ordenado não pode ser tecido na barriga tanto como no cérebro?"[120] Assim, a criação seria geração. Ou pode-se conceber que "o mundo é um animal e a divindade é a alma do mundo, atuando nele e sendo atuada por ele".[121]

Depois de toda essa brincadeira Philo volta para o projeto e admite que "a causa ou as causas da ordem do universo provavelmente têm alguma analogia com a inteligência humana".[122] E desculpa-se por sua escandalosa cosmologia:

> Devo confessar que sou menos cauteloso sobre o assunto da religião natural que sobre qualquer outro assunto.... Vós, em particular Cleanthes, com quem vivo numa intimidade sem reservas, compreendeis que — apesar da liberdade de minha conversação e do meu amor pelos argumentos particulares — ninguém tem um sentido de religião mais profundamente impresso em sua mente nem cultiva a profunda adoração pelo Ser divino do que aquele que se pega pensando nesta inexplicável maquinação e artifício da natureza. Um propósito, uma intenção ou projeto ocorre em toda parte, ao mais descuidado ou ao mais estúpido pensador; e nenhum homem pode estar tão endurecido nos sistemas de absurdo a ponto de rejeitar essa idéia o tempo todo.[123]

Apesar desta oferta de paz, os amigos de Hume insistiram para que ele não publicasse os *Dialogues*. Ele cedeu e fechou o manuscrito em sua escrivaninha; o livro não viu a imprensa até 1779, três anos depois de sua morte. Seu fascínio pela religião, porém, atraiu-o de novo para o assunto e, em 1757, publicou *Four Dissertations* (Quatro dissertações), numa das quais tentou escrever uma "história natural da religião". Por insistência de seu editor, retirou dois outros ensaios que foram impressos quando já tinham ultrapassado a fase do medo e da reprovação: um deles sobre a imortalidade, o outro sobre a justificativa do suicídio quando uma pessoa se torna uma carga para seus semelhantes.

A *Natural History* ("História Natural") combina o velho interesse de Hume pela religião com o seu novo interesse pela história. Já ultrapassara os ataques às velhas crenças e começa a indagar como a humanidade chegou a adotá-las. Mas ele não se mostrava inclinado para uma pesquisa paciente, mesmo sobre os escassos materiais disponíveis sobre as origens sociais; prefere abordar o problema por meio de uma análise psicológica e do raciocínio dedutivo. A mente do homem primitivo interpretava toda a causalidade por analogia à sua própria vontade e ação: ele imaginava que, por detrás dos fenômenos e formas da natureza — rios, oceanos, montanhas, tempestades, pestes, prodígios, etc. — existiam atos de vontade de pessoas escondidas e que eram dotadas de poder sobrenatural; vem daí o fato do politeísmo ter sido a primeira forma de crença religiosa. O medo teve ampla participação nos mitos e rituais dos primitivos, uma vez que muitas forças ou acontecimentos eram maléficos para o homem; ele personificava essas forças do mal ou demônios e procurava aplacá-los. Talvez (Hume sugere ardilosamente) o Deus de Calvino fosse um demônio cruel, malicioso, arbitrário e difícil de ser apaziguado.[124] Uma vez que concebia-se os deuses bons como entes humanos, exceto em seu poder e em sua eternidade, supunha-se que eles ajudavam e davam conforto em troca de presentes e adulação; daí os rituais das oferendas, sacrifícios, adoração e preces. À medida que a organização social crescia de tamanho e de extensão e que os mandatários locais submetiam-se a reis superiores, o mundo das divindades sofreu uma transformação semelhante; atribuiu-se, na imaginação, uma ordem de hierarquia e obediência aos deuses; o monoteísmo surgiu do politeísmo: enquanto o povo ainda se ajoelhava diante de deuses ou santos locais, os homens cultos adoravam Zeus, Júpiter, Deus.

Infelizmente a religião tornou-se mais intolerante à medida que se tornava mais unificada. O politeísmo tinha permitido muitas variedades de crenças religiosas; o monoteísmo exigia uniformidade. A perseguição se disseminou e o apelo à ortodoxia tornou-se "a mais furiosa e implacável de todas as paixões humanas".[125] A filosofia que, na antigüidade, tinha sido deixada relativamente livre como uma religião da elite, foi obrigada a tornar-se escrava e apologista da fé das massas. Nos credos monoteístas — Judaísmo, Cristianismo e Maometismo — o mérito e a "salvação" estavam cada vez mais divorciados da virtude ligados à observância ritual e à crença inquestionável. Em conseqüência disso, as pessoas educadas tornaram-se mártires ou hipócritas; e como raramente escolhiam o martírio, a vida do homem maculou-se com a adulação e a falsidade.

De um modo menos combativo, Hume fecha os olhos a um certo grau de hipocrisia. Quando lhe perguntaram se um jovem clérigo que havia perdido sua fé deveria permanecer na igreja e aceitar as promoções, David respondeu: "Permaneça".

> É muito difícil encontrar empregos civis para homens de letras.... Incomodar-se com essas coisas. É prestar exagerado respeito ao vulgar e à sua superstição dedicar sinceridade a estas coisas. Ninguém nunca fez um ponto de honra em falar a verdade com as crianças ou com os loucos?... A profissão eclesiástica apenas ajuda um pouco mais à nossa inocente dissimulação, ou melhor, simulação, sem a qual é impossível passar pelo mundo.[126]

5. *Comunismo e Democracia*

Finalmente cansado do debate sobre assuntos que, do seu próprio ponto de vista, eram determinados mais pelos sentidos do que pela razão, Hume, em seus últimos anos de vida, voltou-se cada vez mais para a política e para a história. Em 1752, publicou *Political Discourses* ("Discursos Políticos"). Surpreendeu-se com a favorável recepção ao livro. A Inglaterra estava contente de poder esquecer a destrutividade de sua teologia com o conservantismo de sua política.

Hume tinha alguma simpatia pelas aspirações no que diz respeito a uma igualdade de tipo comunista:

> Na verdade, deve-se confessar que a natureza é tão liberal com a humanidade que, se todas suas dádivas fossem virtualmente divididas entre as espécies assim como aprimoradas pela arte e pela indústria, cada indivíduo desfrutaria de tudo o que é necessário e também da maior parte dos confortos da vida.... Deve-se também confessar que, sempre que nos distanciamos desta igualdade, roubamos mais a satisfação do pobre do que auxiliamos o rico; a mínima satisfação da frívola vaidade de um indivíduo muitas vezes custa mais do que o pão necessário para alimentar muitas famílias ou mesmo muitas províncias.

Hume, porém, sentia que a natureza humana torna impossível a utopia igualitária.

> Os historiadores e o próprio senso comum podem nos informar que, embora essas idéias de igualdade *perfeita* possam parecer preciosas, na realidade e no fundo são *impraticáveis*; e se assim não fosse, isto seria extremamente prejudicial à sociedade humana. Mesmo que as posses tornassem iguais, os diferentes graus de arte, de cuidado e de indústria humanos quebrariam de imediato essa igualdade. Ou caso se controlem essas virtudes humanas... seria necessário realizar o mais rigoroso inquérito de maneira a se observar a primeira aparição de desigualdade, assim como estabelecer a mais severa jurisdição para puni-la, restabelecendo o equilíbrio.... Tão grande autoridade em breve iria degenerar em tirania.[127]

A democracia, da mesma forma que o comunismo, mereceu a rejeição simpatizante de Hume. Ela é, pensava ele, "um princípio... nobre em si mesmo... porém, toda experiência nega que o povo seja a origem de todo o governo justo".[128] Hume desconsiderava, como pueril, a teoria (em breve a ser retomada por Rousseau) de que o governo tinha origem num "contrato social" no seio do povo ou entre o povo e seus governantes:

> Quase todos os governos existentes na época atual, ou dos quais permanece algum registro na história, foram fundados originalmente seja pela usurpação, seja pela conquista, seja por ambos, sem que houvesse nenhuma pretensão de consentimento justo ou sujeição voluntária do povo.... É provável que a primeira ascendência do homem sobre a multidão tenha se iniciado num estado de guerra.... A longa continuação desse estado,... comum entre as tribos selvagens, levou o povo à submissão.[129]

Desta forma, a monarquia tornou-se a mais universal, a mais duradoura e, portanto, possivelmente a mais prática forma de governo. "Um príncipe hereditário, uma nobreza sem vassalos, um povo votando por meio de seus representantes formam a melhor monarquia, aristocracia e democracia."[130]

Além de descartar-se antecipadamente de Rousseau, Hume usou seu lúcido estilo addisoniano para se livrar previamente da teoria de Montesquieu segundo a qual o clima é determinante do caráter nacional. Em *Essays, Moral and Political* (Ensaios sobre a moral e a política), cuja segunda edição surgiu quase ao mesmo tempo (1748) que *O Espírito das Leis*, Hume escreveu: "Tendo a duvidar da influência das causas físicas neste particular; também não penso que os homens devam nada de seu temperamento ou de seu gênio ao ar, à comida ou ao clima."[131] O caráter nacional segue os limites nacionais muito mais do que as zonas climáticas; é determinado principalmente pelas leis, pelo governo, pela estrutura da sociedade, pela ocupação do povo e pela imitação de seus vizinhos ou superiores.

Exceto nessas variedades locais, a natureza humana é basicamente a mesma em todos os tempos e climas; os mesmos motivos e instintos, tornados necessários pelo instinto de sobrevivência, produzem, essencialmente, em todas as épocas e lugares, as mesmas ações e resultados.

> A ambição, a avareza, o amor-próprio, a vaidade, a amizade, a generosidade, o espírito público; estas paixões, misturadas em vários graus e distribuídas pela sociedade, têm sido, desde o princípio do mundo, e ainda o são, a fonte de todas as ações e empreendimentos que se tem observado na humanidade. Deseja-se conhecer os sentimentos, as inclinações e o modo de vida dos gregos e dos romanos? Basta estudar bem o temperamento e as ações dos franceses e dos ingleses; não será muito errado transferir para os primeiros a *maior parte* das observações feitas com relação aos últimos. A humanidade é de tal forma a mesma em todos os tempos e lugares, que a história não nos informa nada de novo nesse particular. Sua principal utilidade é apenas descobrir os princípios constantes e universais da natureza humana, mostrando os homens em todas as variedades de circunstâncias e situações, e fornecendo materiais com que podemos formar nossas próprias observações, tornando-nos familiarizados com as fontes normais da ação e do comportamento humano. Estes registros de guerras, intrigas, facções e revoluções são outras tantas coleções de experiências pelas quais o filósofo político ou moral fixa os princípios de sua ciência.[132]

No *Political Discourses* e em *Essays and Treatises on Various Subjects* (Ensaios e tratados sobre vários temas, 1753), Hume deu substanciais contribuições para o pensamento econômico. Rejeitou o ponto de vista dos fisiocratas franceses de que todos os impostos recaem sobre a terra; recaem, na realidade, acreditava ele, sobre o traba-

lho, pois (aqui ele é um eco de Locke) "tudo no mundo é comprado pelo trabalho".[133] Mesmo antes que a Revolução Industrial tomasse forma, previu que os trabalhadores iriam "aumentar seu salário" por meio de acordo. Condenava o financiamento das despesas e empreendimentos governamentais por meio de altas taxas e freqüentes emissões de títulos de dívida pública, e predizia que tais medidas fiscais iriam "trazer o governo livre" ao "mesmo estado de servidão de todas as nações que nos cercam".[134] O dinheiro não é riqueza; cunhar maior quantidade do que a necessária para conveniência do comércio é levantar os preços e dificultar o comércio exterior. A falsa teoria mercantilista que ainda levava os estados europeus a incentivarem exportações, bloquearem importações e acumular ouro iria privar a Europa dos lucros internacionais derivados da capacidade de cada nação, através de seu solo, seu clima e suas aptidões particulares de produzir artigos específicos a um custo mínimo e de qualidade ótima. Ele ousava rezar,

> não somente como um homem mas como um cidadão britânico,... pela prosperidade do comércio com a Alemanha, Espanha, Itália e mesmo a própria França. Pelo menos estou certo de que a Grã-Bretanha e todas essas nações prosperariam mais se todos os seus soberanos e ministros adotassem sentimentos mais amplos de benevolência uns com relação aos outros.... O aumento das riquezas e do comércio em qualquer nação, em vez de prejudicar, promove, em geral, a riqueza e o comércio de todos os seus vizinhos.[135]

Essas idéias, talvez influenciadas pelos fisiocratas do *laissez-faire*, influenciaram, por sua vez, Adam Smith, amigo de Hume, e desempenharam um papel importante no desenvolvimento de uma política inglesa de livre comércio e ainda estão encontrando aplicação na Europa Ocidental de hoje.

6. *História*

Em 1752, após uma campanha do partido ortodoxo contra ele acusando-o de insolente infiel, Hume foi eleito bibliotecário da Faculdade de Direito de Edimburgo. A despeito do salário modesto de 40 libras esterlinas por ano, a indicação significava muito para ele, porque o tornava dono de 30 mil volumes. Foi devido ao acesso a esta biblioteca que teve a oportunidade de escrever sua *History of England* (História da Inglaterra). Em 1748, havia confessado a um amigo: "Por muito tempo tive a intenção, durante meus anos de maturidade, de escrever história."[136] Designava por história "a grande amante da sabedoria",[137] e tinha esperança de descobrir nela a causa da ascensão e queda das nações; além disso,

> que espetáculo pode ser tão magnífico, variado, interessante do que assistir à passagem de toda a raça humana como se estivesse em revista diante de nós, aparecendo em suas verdadeiras cores, sem nenhum daqueles disfarces que, durante sua existência, tanto influenciaram o julgamento dos que as assistiram? Que divertimento, quer dos sentidos ou da imaginação, pode ser comparado com este?[138]

Uma das glórias do século XVIII foi o fato de ter produzido, em uma única geração, três dos maiores historiadores do mundo: Voltaire, Hume, e Gibbon, todos eles apoiados na filosofia, procurando reinterpretar a história em termos não teológicos, e na mais larga perspectiva do conhecimento acumulado pelo seu tempo. Gibbon nunca se cansou de elogiar Hume e de reconhecer sua influência; valorizava mais o elogio de Hume sobre o volume inicial de *The Decline and Fall of the Roman Empire* (O declínio e a queda do Império Romano, 1776) do que qualquer outra recomendação. Teria Hume tal dívida com relação a Voltaire? Ele havia atingido e formulado sua própria filosofia devendo mais aos deístas ingleses do que aos céticos franceses; o *Treatise of Human Nature* (Tratado sobre a natureza humana) antecipava todos os trabalhos principais de Voltaire, Diderot e Montesquieu. A *História da Inglaterra* (1754-62) de Hume, porém, pode dever alguma coisa à obra de Voltaire, *A Idade de Luís XIV* (1751) e mesmo ao *Essai sur les moeurs* (Ensaios sobre os costumes), parte dos quais foram impressos em 1745 e 1755. Todos esses três historiadores concordam em denunciar a superstição, em rejeitar as explicações sobrenaturais e em identificar o progresso com o desenvolvimento do conhecimento, dos costumes e das artes.

Hume escreveu sua *History* de trás para frente. Seu primeiro volume (1754) analisou os reinados de Jaime I e Carlos I — de 1603 a 1649; o segundo (1756) ia de 1649 a 1688; o terceiro e o quarto (1759), de 1485 a 1603; o quinto e o sexto (1761) tratavam desde a invasão da Inglaterra por Júlio César até a ascensão de Henrique VII, em 1485.

O furor da crítica que atingiu o primeiro volume surpreendeu-o. Hume acreditava que o domínio da Inglaterra pelos *whigs*, desde sua importação de Guilherme III, em 1688, e seu temor das revoltas jacobitas de 1715 e 1745, tinham desbotado a história inglesa com a paixão contra os Stuart; e supunha-se livre de predileções contrárias. "Pensava que eu era o único historiador que tinha negligenciado de vez o poder atual, seu interesse e autoridade, e o grito do preconceito popular."[139] Esquecia-se de que era escocês, de que a Escócia ainda estava secretamente de luto por seu *Bonnie Prince Charlie*, e de que os escoceses, provavelmente incluindo Hume, nunca haviam perdoado a Inglaterra por ter matado o meio-escocês Carlos I e trazido primeiro um holandês e depois um alemão para governar a Inglaterra, a Escócia e o País de Gales. Assim, ao mesmo tempo que admitia que Carlos havia superdimensionado a prerrogativa real e merecera ser destronado, interpretava que o Parlamento também havia exagerado seus privilégios, sendo igualmente culpado da Guerra Civil. Admitia o direito da nação de depor um rei mau, mas desejava que ninguém jamais tivesse levado ao extremo tal direito; temia "a fúria e a injustiça do povo", e sentia que a execução do "manso e benigno" Carlos tinha perigosamente libertado os hábitos populares do respeito pelo governo. Desprezava os puritanos como "hipócritas santificados" que "poluíam" sua linguagem com uma "gíria misteriosa" e "entrelaçavam suas iniqüidades com orações".[140] Tratava sumariamente a Commonwealth (República Inglesa) como um período de piedade assassina, tirania militar e desordens sociais, que apenas foi curada pela Restauração Stuart. Voltaire, revendo a *History*, julgava Hume completamente imparcial:

> Mr. Hume... não é nem pró-Parlamento, nem realista, nem anglicano ou presbiteriano; ele é simplesmente imparcial.... A fúria dos partidos tem por um longo tempo privado a Inglaterra de um bom historiador, bem como de um bom governo. O que um *tory* escrevia era desautorizado pelos *whigs*, que, por sua vez, eram chamados de mentirosos pelos *tories*.... No recente historiador, porém, encontramos uma mente superior a seus temas; ele fala de fraquezas, desastres, crueldades, como um médico fala de doenças epidêmicas.[141]

Os críticos ingleses não concordavam com Voltaire. Não se queixavam de que Hume raramente havia consultado fontes originais, mas (relembra ele)

> foi assaltado por um grito de queixa, desaprovação, e mesmo de aversão: ingleses, escoceses, e irlandeses, *whig* e *tory*, homens da igreja e sectários, livres-pensadores e religiosos, patriotas e cortesãos uniram-se em sua raiva contra o homem que tinha ousado derramar uma generosa lágrima pelo destino de Carlos I e do Conde de Strafford; e depois que as primeiras ebulições de sua fúria tinham passado — o que é ainda mais mortificante — o livro parece ter mergulhado no esquecimento. Mr. Millar disse-me que, em um ano, ele vendeu apenas 45 cópias.[142]

Hume ficou tão desencorajado que, por algum tempo, pensou em mudar-se, como em sua juventude, para alguma cidade provinciana da França, onde poderia viver com um nome falso. A França e a Inglaterra, no entanto, estavam em guerra, e o volume II estava praticamente terminado; Hume resolveu perseverar. Sua parcialidade cresceu pelo fato de encontrar oposição; ao rever o volume I fez "mais de 100 alterações", mas — diz-nos ele — com toda a travessa delícia de um diabrete das montanhas, "eu as fiz todas invariavelmente para o lado *tory*".[143] Apesar disso, os volumes que se sucederam tiveram uma boa venda; os *tories* aclamavam-no como seu valente defensor e alguns *whigs* admitiam o encanto de um estilo simples, claro, incisivo, e direto, algumas vezes antecipando a dignidade imparcial de Gibbon. O relato do conflito dramático entre Henrique II e Thomas à Becket rivaliza com a narrativa de Gibbon da captura de Constantinopla pelos turcos. A impressão cumulativa produzida pelos seis volumes levaram a fama de Hume a seu ponto mais alto. Em 1762, Boswell considerava-o como "o maior escritor da Inglaterra"[144] — mas Boswell era um escocês. Em 1764, Voltaire, modestamente, dizia que o livro era "talvez a melhor história jamais escrita em qualquer língua".[145] Gibbon e Macaulay lançaram-na um pouco à sombra, e Macaulay equilibrou seus preconceitos. Não se recomenda a leitura da *History of England*, de Hume, em nossos dias; o seu registro dos fatos há muito foi aprimorado; um leitor, porém, que tenha iniciado sua leitura como uma tarefa, encontrou nela ilustração e prazer.

7. *O Velho Filósofo*

Em 1755, teve início um movimento, partindo de alguns reverendos escoceses, para acusar Hume perante a Assembléia Geral do *kirk*, numa acusação de infidelidade. Neste ínterim, o "Iluminismo Escocês" havia organizado um movimento liberal entre os jovens ministros que tiveram a oportunidade de impedir qualquer condenação

aberta ao historiador-filósofo; os ataques eclesiásticos a Hume, no entanto, continuaram, levando-o de novo a considerar uma fuga. Sua oportunidade apareceu quando (1763) o Conde de Hertford convidou-o como secretário-substituto para uma embaixada na França, e assegurou-lhe uma pensão de 200 libras por ano.

Há muito Hume admirava o intelecto francês, tinha sido influenciado pelos escritores mais antigos do Iluminismo e tinha se correspondido com Montesquieu e Voltaire. Seus trabalhos tinham recebido muito mais elogios na França do que na Inglaterra. A Condessa de Boufflers, que apaixonou-se por ele na leitura de seus livros, escreveu-lhe de modo insinuante e veio a Londres para vê-lo; ele conseguiu escapar. Quando chegou a Paris, porém, a condessa passou a tomar conta dele; fê-lo o leão do seu *salon*, e lutou para despertar uma paixão máscula em seu peito; ela encontrou-o por demais estabilizado para novos amores. Hume foi festejado em várias reuniões; "nenhuma festa está completa sem ele", dizia Mme. d'Épinay. A aristocracia abriu-lhe seus braços; grandes damas — mesmo a enferma Pompadour — adejavam à sua volta. "Estou convencido", escreveu, "que Luís XIV nunca foi, em três semanas de sua vida, objeto de tal adulação." Encontrou-se com Turgot, d'Alembert, d'Holbach e Diderot; e Voltaire, de seu distante trono em Ferney, chamou-o "meu São David". O Conde de Hertford ficou espantado ao verificar que seu secretário era muito mais procurado e recebia muito mais referências do que ele mesmo. Horace Walpole ressentiu-se de tudo isso e alguns dos *philosophes*, ciumentos, escarneciam da corpulência de Hume. Numa recepção, quando Hume entrou, d'Alembert, citando uma passagem do quarto testamento, notou: "*Et verbum caro factum est*" (E a palavra foi feita carne); ao que uma senhora, admiradora de Hume, retorquiu-lhe com inacreditável espírito: "*Et verbum carum factum est*" (E a palavra tornou-se amável).[146] Não é de admirar que Hume, perseguido em Edimburgo e impopular em Londres, escrevesse: "Há uma real satisfação em viver em Paris, graças ao grande número de pessoas sensíveis, instruídas e de companhia educada que abundam naquela cidade."[147]

Em novembro de 1765, um novo embaixador inglês apresentou-se e a designação de Hume teve fim. Ele voltou para Edimburgo, mas, em 1767, aceitou o posto de subsecretário do Foreign Office (Ministério das Relações Exteriores) em Londres. Foi nesse período que trouxe Rousseau à Inglaterra, e teve ali com ele uma famosa dificuldade, da qual trataremos mais tarde. Em agosto de 1769, com a idade de 58 anos, retirou-se finalmente para Edimburgo, agora "muito opulento (pois eu possuo uma renda de 1.000 libras esterlinas por ano), saudável e, embora um pouco adiantado na idade, com a perspectiva de gozar por bastante tempo minha vida fácil, e de ver crescer minha reputação".[148]

Sua casa, em St. David Street, tornou-se um *salon*, com Adam Smith, William Robertson e outras celebridades escocesas reunindo-se à sua volta à de um reconhecido soberano. Eles gostavam de Hume não apenas por sua mente. Viam que, a despeito de seu raciocínio iconoclástico, ele tinha uma fala amável, modos encantadores, era moderado na controvérsia, tolerante nos pontos de vista contrários, não deixando a diversidade de idéias abater a cordialidade de suas amizades. Ele parece (como Montaigne e Voltaire) ter dado mais valor à amizade do que ao amor; "a amizade é a maior alegria da vida humana".[149] Era, no entanto, popular com as mulheres, tal-

vez porque não tivesse uma esposa. Era um conviva favorito em muitas casas; se sua corpulência arruinava as cadeiras,[150] sua inteligência compensava seu peso. Sugeriu que fosse criado um imposto sobre a obesidade, mas esperava que alguns "ministros protestantes alegariam que, se assim fosse, a igreja estaria em perigo"; abençoava a memória de Júlio César por ter preferido homens gordos. "No conjunto", dizia Adam Smith, "sempre o considerei... como se estivesse tão próximo da idéia de um homem perfeitamente sábio e virtuoso quanto a fragilidade da natureza humana o pudesse permitir."[151]

Se alguém procurar falhas num caráter tão amável, ou pontos cegos numa mentalidade tão brilhante, as mais difíceis de perdoar são as referentes à "odiosa hipótese" do "ateu" Spinoza,[152] que devem ter obtido, finalmente, um mimetismo protetor. A psicologia de Hume foi a mais penetrante de seu tempo, mas não responde inteiramente pelo sentido de identidade pessoal; um estado mental não lembra puramente um outro, ele pode lembrá-lo como sendo *meu*. A mudança de "causas" por "seqüência regular" exigiu apenas uma mudança de termos; "seqüência regular" é suficiente para a ciência e a filosofia; e a *History of England* ainda procura explicar os acontecimentos pelas causas.[153] Um ceticismo que é confessadamente abandonado na vida real deve estar errado na teoria, porque a prática é o teste final da teoria. E é estranho que, embora reduzindo a causa ao hábito e a moralidade a um sentimento de simpatia, Hume dê tão pouco peso ao hábito e ao sentimento em sua interpretação de religião, e demonstre tanta falta de simpatia pelas persistentes funções da religião na história. Ele era inteiramente insensível às consolações da fé, ao conforto que ela trazia às almas tremendo na imensidade do mistério, no isolamento do sofrimento ou na dura fatalidade da derrota. O sucesso de Wesley foi a resposta da história a Hume.

A despeito destes sofismas, voltamos a reconhecer a lâmina cortante da mente catalítica de Hume. Ele foi, em si mesmo, um "Iluminismo" para as ilhas britânicas; ali, exceto em visão política, foi exatamente tudo aquilo que uma dúzia de *philosophes* foi na França. Embora sentindo profundamente as influências francesas, atingiu as idéias do "Iluminismo" e lançou alguns de seus mais eficazes golpes antes que os *philosophes* — mesmo antes que Voltaire — tivessem arreganhado seus dentes contra *l'infâme*; os iluministas deviam tanto a Hume quanto Hume a eles. "Eu vos saúdo", escrevia Diderot, "eu vos admiro, eu vos reverencio."[154] Na Inglaterra, ele acabou com o deísmo desafiando a capacidade da razão de defender mesmo os mais simples fundamentos da fé religiosa; levou a guerra não apenas às muralhas mas às cidadelas do antigo credo. Gibbon foi o descendente de Hume na filosofia e seu transcendente discípulo na história. Na Alemanha, o *Enquiry concerning the Human Understanding* despertou Kant de seu "sono dogmático" aparentemente minando toda a ciência, metafísica e teologia por meio do questionamento da objetividade causal. Depois de ter lido o manuscrito de *Dialogues concerning Natural Religion*, na tradução de Hammann, Kant incorporou, na preparação final de sua *Crítica da Razão Pura* (1781), as críticas de Hume ao argumento do projeto divino e achou-as irrespondíveis.[155]

"Talvez seja meu destino, para minha sorte e a dos meus amigos", escrevia Hume, "parar no limiar da velhice e não penetrar muito naquela melancólica região."[156] O destino apegou-se às suas palavras. Diz a sua autobiografia:

> Na primavera de 1775, fui atacado por um incômodo em meus intestinos, que a princípio não me alarmou, mas que, como mais tarde verifiquei, tornou-se mortal e incurável. Agora estou contando com uma rápida decadência. Sofro muito poucas dores com minha enfermidade; e, o que é mais estranho, apesar da grande decadência da minha pessoa, nunca sofri nem um momento de abatimento no meu espírito; de tal maneira que, se eu tivesse que indicar o período da minha vida que gostaria de reviver novamente, seria tentado a escolher este último período. Possuo o mesmo ardor de sempre em meu estudo, e a mesma alegria quando estou em companhia de outras pessoas. Considero, além disso, que um homem de 65 anos de idade, ao morrer, elimina apenas alguns anos de doenças.[157]

A diarréia, a vingança favorita dos deuses sobre os homens de grande corpulência, conspirou com hemorragias internas para fazê-lo perder 35 quilos naquele ano de 1775. Escreveu à Condessa de Boufflers: "Vejo a morte aproximando-se gradualmente, sem ansiedade ou arrependimento. Eu vos saúdo, com grande afeição e estima, pela última vez."[158] Foi se tratar com as águas de Bath, mas elas não tiveram nenhum efeito contra sua colite crônica e ulcerosa. Sua mente permaneceu clara e calma.

Hume voltou para Edimburgo a 4 de julho de 1776, preparado para morrer "tão rápido como os meus inimigos — se é que tenho algum — poderiam almejar, e tão fácil e carinhosamente como meus melhores amigos poderiam desejar".[159] Quando leu, no *Diálogo dos Mortos*, de Lucano, as várias desculpas que os agonizantes davam a Charonte para não entrarem rapidamente no banco que cruza o Styx para a eternidade, observou que não podia encontrar nenhuma desculpa que se adaptasse a seu próprio caso, exceto talvez apelar: "Tenha um pouco de paciência, bom Charonte.... Eu tenho tentado abrir os olhos do público. Se eu viver mais alguns anos, poderei ter a satisfação de ver cair alguns dos predominantes sistemas de superstição." Porém Charonte respondeu: "Seu patife mandrião, isto não irá acontecer ainda por muitos séculos. Você está imaginando que eu vou lhe conceder uma prorrogação por um tempo tão longo? Entre imediatamente no barco!"[160]

Boswell, importuno e impertinente, insistiu em perguntar ao agonizante se ele não acreditava em outra vida? Hume replicou: "Uma das mais irracionais fantasias que temos é a de que devemos existir para sempre." Mas, persistiu Boswell, com certeza o pensamento de um estado futuro é agradável? "De modo algum", respondeu Hume, "é um pensamento muito sombrio." Algumas mulheres acercaram-se dele e pediram-lhe para ter fé; ele afastou-as bem-humorado.[161]

Hume morreu calmamente, "livre de muita dor" (segundo o doutor), a 25 de agosto de 1776. A despeito de uma pesada chuva, uma grande multidão assistiu a seu enterro. Ouviu-se uma voz que dizia: "Ele foi um ateu." Uma outra respondeu: "Não tem importância, ele foi um homem honesto."[162]

CAPÍTULO V

A Literatura e o Palco

1714-56

I. O REINO DA TINTA

A INGLATERRA estava palpitando; talvez nem tanto com literatura, mas com a imprensa. Não apenas a população crescera, especialmente nas cidades — Londres mais do que todas elas — como também a alfabetização difundira-se atendendo as necessidades do comércio, da indústria e da vida nas cidades. A burguesia, que desabrochava, procurou os livros como distinção e alívio; as mulheres procuravam os livros, formando audiência e motivos para Richardson e a novela. O público leitor expandia-se ainda mais pelas bibliotecas circulantes, a primeira de que se tem registro estabelecida em 1740; em breve havia 22 apenas em Londres. A classe média, em conjunto, começou a substituir o aristocrata individual como o patrono da literatura; desse modo, Johnson podia escarnecer de Chesterfield. Os subsídios do governo não podiam mais — como anteriormente com Addison, Swift, e Defoe — exercer o comando das melhores penas através de tramóias políticas.

Os amargos conflitos de *whigs* e *tories*, de hanoverianos e jacobitas, e o crescente envolvimento da Inglaterra nos assuntos do continente e das colônias aguçavam o apetite por notícias, e fizeram do jornal uma força na história britânica. Em 1714, havia 11 jornais publicados regularmente em Londres, a maior parte deles semanários; em 1733, havia 17 e 53 em 1776. A maioria era subsidiada por facções políticas; pois à medida que o povo levantava sua voz, as minorias abonadas compravam jornais para ditar seus pensamentos. Quase todos os jornais continham anúncios. O *Daily Advertiser*, fundado em 1730, era, a princípio, dedicado inteiramente a anúncios; mas, em breve, como os nossos Leviatãs matutinos, adicionou um noticiário como incentivo para aumentar a circulação e poder subir os preços dos anúncios. Algumas revistas históricas nasceram neste período: *The Craftsman* (1726), o açoite de Bolingbroke sobre Walpole; *The Great Street Journal* (1730-37), a língua afiada de Pope; *The Gentleman's Magazine* (1731), que deu acolhida a Johnson; e *The Edinburgh Review* (1755), que morreu apenas temporariamente em 1756. Muitos jornais e revistas inglesas ainda estão vivos depois de 200 anos de publicação.

Todos estes periódicos — diários, semanários, ou mensais — deram à imprensa um poder que aumentou os perigos e alegrias da vida inglesa. Robert Walpole, embora

proibindo a publicação de debates parlamentares, permitia aos jornalistas que o atacassem com toda a virulência da literatura no século XVIII. Montesquieu, vindo da França sob o domínio da censura, maravilhava-se com a liberdade com a qual Grub Street apedrejava Downing Street com tinta envenenada.[1] Um membro do Parlamento queixou-se aos membros da Câmara dos Comuns que

> o povo da Grã-Bretanha é governado por um poder do qual nunca se ouviu falar, como uma autoridade suprema jamais vista em nenhuma época ou país antes disso. Este poder, Excelência, não consiste na vontade absoluta do príncipe, na orientação do Parlamento, na força do exército, na influência do clero; é o governo da imprensa. A matéria de que nossos jornais semanais estão repletos é recebida com mais reverência do que os Atos do Parlamento; e o sentimento desses escribas tem mais peso junto à multidão do que a opinião dos melhores políticos do reino.[2]

As tipografias trabalhavam com nova fúria para atender à demanda ampliada. Em Londres, havia 150 delas, em toda a Inglaterra, 300; duas fundadas naquela época — William Caslon e John Baskerville — deixaram seus nomes em famílias de tipos. A impressão, a publicação e a venda dos livros ainda estava, na maioria dos casos, unida na mesma firma. Uma firma que ainda existe — Longmans — nasceu em 1724. A palavra *publisher* (editor) usualmente denotava autor; o homem que produzia o livro era o *bookseller* (livreiro). Alguns livreiros, como o pai de Johnson, levavam seus produtos para as feiras ou vendiam-nos de cidade em cidade, abrindo uma barraca nos dias de mercado. Seu preço para um volume encadernado variava de dois a cinco xelins; em 1750, porém, um xelim valia aproximadamente $1,25. O Parlamento havia passado uma lei de *copyright*, em 1710, que assegurava a um autor, ou às pessoas por ele designadas, o direito de propriedade de seu livro durante 14 anos, com uma prorrogação para 28 anos caso sobrevivesse ao primeiro período. Esta lei, no entanto, protegia-o apenas no Reino Unido; os impressores na Irlanda e Holanda podiam publicar edições piratas e (até 1739) vendê-las na Inglaterra em competição com o livreiro que havia pago pelo livro.

Nessas condições de risco, os livreiros travavam duras barganhas com os autores. Em geral o escritor vendia seu "copyright" por uma soma fixa; se o volume tivesse uma saída inesperadamente boa, o livreiro podia dar ao autor uma soma adicional; mas isto não era obrigatório. Para um livro de um autor conhecido, o pagamento variava de 100 a 200 libras esterlinas; Hume recebeu o preço excepcionalmente alto de 500 libras esterlinas por volume para sua *History of England*. Um autor podia angariar assinaturas para seu trabalho, como o fez Pope para sua tradução da *Ilíada*; nestes casos, o assinante geralmente pagava adiantado a metade do preço de compra, a outra metade na entrega, e o autor pagava o impressor.

A grande maioria dos autores vivia em mortificante pobreza. Simon Ockley, depois de trabalhar durante uma década em sua *History of the Saracens* (1708-57), teve que completá-la numa prisão de devedores; Richard Savage costumava passear à noite pelas ruas, por falta de alojamento; Johnson foi pobre durante os 30 anos anteriores ao sucesso que o tornou o soberano da literatura inglesa. Grub Street (hoje Milton Street) foi o *habitat* histórico da "poesia e da pobreza" (frase de Johnson), onde os escritores que alugavam seus serviços — como jornalistas, tradutores, compiladores, revisores,

colaboradores de revistas, editores — algumas vezes dormiam aos três em um único leito e se vestiam com um cobertor por falta de outras roupas. Esta pobreza não se devia tanto à avareza dos livreiros e à indiferença de Walpole, como à fartura sem precedentes do mercado literário, no qual talentos medíocres vendiam sempre um mais barato do que outros talentos. A predominância de fracassos sobre sucessos no "mercado das palavras" compartilhava, junto com o divórcio da literatura de seu patrocínio aristocrático, para o rebaixamento do *status* social dos autores. Ao mesmo tempo em que, na França, poetas, filósofos e historiadores estavam sendo bem recebidos nas casas e nos colos mais elegantes, na Inglaterra — com duas ou três exceções — eles estavam excluídos da "sociedade educada" como boêmios que não tomavam banho. Talvez tenha sido por isso que Congreve pediu a Voltaire para não classificá-lo como um escritor. Alexander Pope desafiou os preconceitos de sua época pretendendo ser tanto um poeta quanto um gentil-homem. Com esta última palavra ele queria significar um homem de "gentil nascimento", não um homem de gentis maneiras. Pelo contrário!

II. ALEXANDER POPE: 1688-1744

Johnson, que desprezava as biografias que começavam com uma genealogia e terminavam com um funeral, começou sua notável biografia de Pope dizendo-nos que: "Alexander Pope nasceu em Londres, em 22 de maio de 1688, de pais cujo nível ou categoria jamais se indagou."[3] O pai era um comerciante de linho que fez modesta fortuna e depois aposentou-se em Binfield, perto da floresta de Windsor. Ambos os pais eram católicos apóstolicos romanos, e o ano do nascimento de Pope foi também o ano em que a queda de Jaime II do trono despedaçou as esperanças dos católicos de revogação das leis anticatólicas. Sua mãe foi especialmente carinhosa com o menino, que foi seu único filho. Dela Pope herdou uma tendência para as dores de cabeça e de seu pai uma tal curvatura da espinha que nunca chegou a crescer além de um metro e trinta e cinco centímetros.

Sua educação inicial foi confiada a padres católicos, que o fizeram entendido em latim e um pouco menos do que isso em grego; outros tutores ensinaram-lhe francês e italiano. Como sua religião fechava-lhe as universidades e as profissões liberais, continuou seus estudos em casa; e como sua figura aleijada e sua saúde fraca constituíam uma desvantagem para realizar tarefas difíceis, seus pais condescendiam com sua paixão por escrever poesia. Ele nos diz que

As yet a child, nor yet a fool to fame,
I lisp'd in numbers, for the numbers came.[4]*

Aos doze anos de idade teve a ocasião de assistir Dryden pontificando no Café Will; esta visão agitou nele um selvagem desejo pela glória literária. Aos 16 anos, compôs

* Quando ainda criança, não ainda louco pela fama, / Balbuciava os números e os números me vinham, pouco a pouco. (Tradução livre)

algumas *Pastorals* ("Pastorais"), que circularam em manuscrito e lhe trouxeram inebriantes louvores; foram aceitas para publicação em 1709. Com toda a madura sabedoria de seus 23 anos, em 1711, Pope assombrou os intelectuais de Londres com *Essay on Criticism* ("Ensaio sobre a crítica"), em que ao mesmo tempo que advertia os autores, dizia

A little learning is a dangerous thing;
Drink deep, or taste not the Pierian spring[5]*

das Musas — ele expôs com finalidade magistral as regras da arte literária. Neste volume, a *Ars Poetica* de Horácio e a *Art Poétique* de Boileau foram digeridas em 744 linhas de bom senso maravilhosamente — e por vezes monossilabicamente — fraseadas —

What oft was thought, but ne'er so well expressed.[6]**

O jovem tinha uma queda para o epigrama, para comprimir resmas de sabedoria em uma linha e para arredondar cada idéia com uma rima. Absorveu sua versificação de Dryden, mas sua teoria de Boileau. Tendo folga para polir seus versos, prontamente aceitou o conselho clássico de aperfeiçoar a forma, de fazer a taça mais preciosa do que o vinho. Embora ainda professando a fé católica, Pope adotou a doutrina de Boileau segundo a qual a literatura deveria ser razão vestida de maneira conveniente. Natureza sim, mas natureza domada pelo homem; os sentimentos sim, porém tornados puros pela inteligência. E que melhor guia poderia haver para uma arte assim controlada e esculpida do que a prática dos velhos poetas e oradores, sua resolução de ser racional e de fazer cada parte de cada trabalho um elemento ordenado integrado num conjunto harmônico? Aqui estava a tradição clássica, surgindo através da Itália e da França, com Petrarca e Corneille, e agora conquistando a Inglaterra com Alexander Pope, como pareceu a Voltaire ter conquistado Shakespeare com o Catão de Addison, e tal como a arquitetura clássica, surgindo através de Palladio e Serlio, com Perrault e Wren, tinha revestido e invadido as fantasias e a exaltação góticas com fundações mais sóbrias e colunatas mais calmas. Assim formou-se o conceito do jovem poeta sobre a mente clássica funcionando num ideal crítico:

* A parca erudição é uma coisa perigosa; / Bebe muito ou não ponhas o pé na fonte de inspiração. (Tradução livre)

** O que muitas vezes foi pensado, mas jamais tão bem expresso. (Tradução livre)

But where's the man, who counsel can bestow,
Still pleased to teach, and yet not proud to know?
Unbias'd or by favor or by spite;
Not dully prepossessed, nor blindly right;
Though learn'd, well-bred, and though well-bred, sincere;
Modestly bold and humanly severe;
Who to a friend his faults can freely show,
And gladly praise the merits of a foe?
Blest with a taste exact yet unconfined,
A knowledge both of books and human kind;
Gen'rous converse; a soul exempt from pride;
And love to praise, with reason on his side?[7]*

Houve alguns críticos prontos a celebrar tais versos e virtude comedida vindos de um rapaz de 23 anos; desse modo, Addison, que deve ter se sentido descrito na poesia acima, ofereceu ao poeta, no número 253 do *The Spectator*, uma preciosa aclamação que, em breve, seria esquecida na guerra das palavras. Um outro poeta, John Dennis, autor da peça *Appius and Virginia* considerou-se censurado nas incautas linhas de Pope,

But Appius reddens at each word you speak,
And stares, tremendous with a threatening eye,
Like some fierce tyrant in old tapestry.[8]**

e contra-atacou com *Reflections, Critical and Satirical* (''Reflexões, Críticas e Sátiras'', 1711). Apanhou algumas falhas reais no pensamento e na dicção de Pope, e serviu-as com molho apimentado. Descreveu Pope como a um feio hipócrita, com a forma do arco de Cupido, ou de um sapo encurvado, e congratulou-se com o fato dele não ter nascido na Grécia clássica, o que o teria vitimado ao nascer devido à sua deformidade.[9] Pope lambeu suas feridas e aguardou sua oportunidade.

Seu sucesso continuou com a publicação de *The Rape of the Lock* (O roubo da Madeixa, 1712). Era uma franca imitação de *Le Lutrin* (A estante de música, 1674) de Boileau; o consenso geral, contudo, é de que saiu melhor do que seu original. Lorde Robert Petre tinha expressado seu entusiasmo pela senhora Arabella Fermor cortando uma madeixa de seu belo cabelo e fugindo com ela. Com isto gerou uma frieza entre o ladrão e a roubada. Um certo senhor Caryll sugeriu a Pope que o ressentimento

* Mas onde está aquele que conselhos pode dar, / Sendo humilde no saber, inda gostando de ensinar? / Sem prevenções, nem por despeito ou por favor desperto, / Nem obtusamente prevenido, nem cegamente certo; / Embora culto, bem-nascido; embora bem-nascido, sincero; / Modestamente arrojado e humanamente severo; / Que a um amigo seus erros pode, livre, mostrar, / E alegremente do inimigo os méritos louvar? / De definido gosto dotado, e não parcamente. / Conhecendo tanto os livros como a humana gente; / De generosa palestra, alma de orgulho isenta, / E que adora elogiar quando a razão lhe assenta?

** Mas Ápio enrubesce a cada palavra que dizeis. / E, terrível, ameçadoramente arregala os olhos, / Como um feroz tirano numa velha tapeçaria.

de Arabella poderia ter amolecido se o poeta contasse a história em versos cheios de humor e apresentasse a ela o poema. Assim foi feito e assim aconteceu; a senhora Fermor perdoou o lorde e consentiu na publicação do poema. Mas Pope, então, contra o conselho de Addison, aumentou e atravancou o enredo com uma falsa-heróica maquinaria da qual participavam sílfides, salamandras, ninfas e gnomos. Esta "milícia ligeira dos céus inferiores" afinava-se com os costumes da época, e o *Rape* remendado foi um sucesso para todo o mundo menos para Dennis. George Berkeley fez uma pausa em sua campanha contra a matéria para cumprimentar o autor sobre a flexibilidade de sua musa. Toda a felicidade da versificação de Pope e sua inexaurível fábrica de imagens e frases fazem com que o poema brilhe como as pedras preciosas no cabelo de "Belinda". Ele descreve com feminina intuição os cosméticos com que uma fada arma a heroína para as guerras do amor, e lista com sarcasmos equivalentes os acontecimentos vitais de sua jornada:

> *Whether the nymph (Belinda-Arabella) shall break Diana's law [of virginity],*
> *Or some frail china-jar receive a flaw;*
> *Or stain her honor, or her new brocade;*
> *Forget her prayers, or miss a masquerade;*
> *Or lose her heart, or necklace, at a ball...*[10]*

Belinda junta-se à bisbilhotice e aos jogos dos aristocratas em Hampton Court, onde

> *At every word a reputation dies;*[11]**

e o poeta reúne sua capacidade artística para contar um jogo de cartas. Então, quando Belinda se inclina para beber, o gordo barão corta sua madeixa e foge (este verso jâmbico é cativante). Furiosa, ela o persegue, encontra-o, e joga um punhado de rapé em seu rosto;

> *Sudden, with starting tears each eye o'erflows,*
> *And the high dome re-echoes to his nose.*[12]***

Enquanto isso, os gnomos ou sílfides ou salamandras roubam a madeixa e levam-na aos céus, criando atrás de si nuvens de glória; no céu, o cacho se transforma num cometa mais cintilante que os cabelos de Berenice.

---

* Quer a ninfa (Belinda-Arabella) quebre a lei de Diana (da virgindade) / Ou uma jaça apareça em frágil jarro de porcelana; / Ou seu novo brocado ou sua honra manchada; / Esqueça suas orações ou falte à mascarada; / Ou perca seu coração, ou seu colar, num baile...

** A cada palavra uma reputação morre;

*** Súbito lágrimas brotaram-lhe dos olhos / E um forte espirro em seu nariz ecoa.

Tudo isso deleitava lordes e damas, clubes e cafés de Londres; Pope encontrou-se celebrado como o mais talentoso poeta da Inglaterra; e todos os outros poetas tornaram-se seus inimigos. Ele nada acrescentou à sua fama com os cansativos versos que descrevem a floresta de Windsor (1713); da mesma forma os *whigs*, vitoriosos em 1714, não se esqueceram de que, naquele poema, ele tinha revelado suas simpatias católicas pela dinastia decaída.[13] Pope reconquistou seu público em 1717, no entanto, esculpindo em coplas as famosas cartas de Heloísa e Abelardo. "Eloísa", internada por vontade própria num convento, convida o afeminado "Abelardo" a desafiar as leis da Igreja e do Estado e vir a seus braços:

Come, if thou dar'st, all charming as thou art!
Oppose thyself to Heaven, dispute my heart;
Come, with one glance of those deluding eyes
Blot out each bright idea of the skies;...
Snatch me, just mounting, from the bless'd abode;
*Assist the friends, and tear me from my God!**

Então, com uma outra disposição ela lhe diz,

No, fly me, far as pole from pole;
Rise Alps between us! and whole oceans roll!
Ah, come not, write not, think not once of me,
Nor share one pang of all I felt for thee.[14]**

Então, apesar disso, ela confia em que, na hora de sua morte, ele possa vir a ela não como um amante mas como um padre:

In sacred vestments may'st thou stand,
The hallow'd taper trembling in thy hand,
Present the cross before my lifted eye,
Teach me at once, and learn of me, to die.[15]***

Como quase todos os poetas daquela época, Pope sonhava em escrever um poema épico. Havia dado início a um na idade de 12 anos. Mais tarde, estudando Homero, veio-lhe o pensamento de que ele poderia traduzir a *Ilíada* naquelas "coplas heróicas" que pareciam ser a sua fala natural. Consultou seus amigos sobre a idéia; eles aprovaram. Um deles, Jonathan Swift, apresentou-o a Harley, Bolingbroke e outros

* Vem, se te atreves, com todo encanto de tua arte! / Enfrenta os Céus, meu coração vive a chamar-te; / Vem, com um olhar desses falsos olhos em paga / Todas as brilhantes crenças nos Céus apaga;... / E quando eu for à morada dos justos subir, / Contenta teus amigos e faz-me de meu Deus fugir!

** Não! Como de um pólo a outro leva-me voando; / Levantando entre nós os Alpes, oceanos inteiros passando! / Ah! não venhas, não me escrevas, em mim uma só vez não penses, / E nem sintas uma só angústia das que por ti sinto!

*** Que em sagradas vestes possas tu erguer-te. / A vela consagrada na mão a tremer-te, / Apresentando a cruz ao olhar que ao céu volver, / Ensina-me logo, e de mim aprende, a morrer.

grandes do governo na esperança de conseguir para ele uma sinecura que o sustentasse. Tendo falhado esta tentativa, Swift tentou fazer uma subscrição que pudesse sustentar o novo Alexandre cabriolando diante de Tróia. Estrategicamente situado entre os que procuravam colocação e ministério, Swift proclamou que "o melhor poeta da Inglaterra é o Sr. Pope, um papista, que havia começado uma tradução de Homero em versos ingleses, para a qual ele convidava a todos que tomassem uma assinatura; porque o autor não começará a imprimir uma obra enquanto eu não tiver mil guinéus para ele!"[16] Pope propôs-se a entregar a *Ilíada* em seis volumes *in-quarto*, por seis guinéus (US$ 180?) o jogo. A despeito desse preço elevado as subscrições foram tantas e o entusiasmo tão grande, que Bernard Lintot, livreiro, concordou em dar a Pope 200 libras esterlinas por volume, e em fornecer gratuitamente as cópias para seus assinantes. Como os 575 assinantes ficaram com 654 jogos, Pope ganhou 5.320 libras esterlinas (US$ 148.960?) com a Ilíada. Nenhum autor na Inglaterra, até então, havia recebido uma soma tão confortável. O primeiro volume, contendo quatro cantos, surgiu em 1715. Encontrou um rival inesperado na publicação que saiu no mesmo dia, de uma tradução do Canto I feita por Thomas Tickell. Addison louvou a versão de Tickell, que Pope atribuiu ao próprio Addison; percebeu que a publicação simultânea era um ato inamistoso e incluiu Addison na lista de seus inimigos.

Se a escolaridade fosse o único teste, a tradução de Pope teria recebido poucos elogios. Ele tinha apenas modestos conhecimentos de grego; teve que procurar o auxílio dos eruditos; conseguiu realizar a maior parte dessa tarefa colecionando antigas traduções, adaptando-as em pentâmetros jâmbicos, que eram o seu forte. Bentley, príncipe dos helenistas vivos, julgou positivamente a *performance* de Pope: "Um belo poema, Mr. Pope, mas vós não deveis chamá-lo de Homero."[17] As coplas e a batida compassada de suas rimas, as frases equilibradas, as conclusões e as antíteses freavam o rápido e ondulante estilo dos hexâmetros gregos. Apesar disso, havia uma progressiva grandeza e um recurso de linguagem nesses versos maravilhosamente esculpidos, que os consagraram, apesar dos protestos de Bentley, através dos séculos XVIII e XIX como a tradução preferida da *Ilíada*. "A mais nobre versão de poesia que o mundo jamais viu", disse Johnson;[18] nenhuma outra tradução jamais a igualará, disse Gray.[19] Assim julgava a Inglaterra até que Keats examinou o Homero de Chapman, e Wordsworth desencadeou uma praga sobre o estilo artificialmente pomposo que agradara a tantos na Época Augusta da Inglaterra.

A *Ilíada* de Pope foi publicada em 1715-20. Seu sucesso trouxe os livreiros em competição à sua porta. Um deles pediu-lhe para editar as peças de Shakespeare; ele tolamente concordou, cego diante do abismo que o separava de Shakespeare quanto à mentalidade e à arte. Trabalhou impacientemente na tarefa que lhe era incompatível; a edição surgiu em 1725, e, em breve, foi condenada como incompetente por Lewis Theobald, o maior erudito de Shakespeare daquela época. Pope crucificou-o no poema *The Dunciad* (A Estupidez).

Nessa mesma época Lintot persuadiu-o a traduzir a *Odisséia*, ofereceu-lhe 100 libras esterlinas para cada um dos cinco volumes; as assinaturas representavam 819 coleções. Mas Pope, agora sem o estímulo da juventude e da necessidade, cansou-se de compor coplas e delegou a metade do trabalho a dois eruditos de Cambridge que, em breve, aprenderam a falsificar seu estilo. Ele tinha avisado com antecedência aos

assinantes que iria usar ajudantes; ao publicar, todavia, sua *Odisséia* (1725-26) — muito inferior à *Ilíada* — deu crédito a esses assistentes por cinco dos 24 livros; na realidade, eles tinham traduzido 12.[20] Pagou-lhes 770 libras esterlinas; ele próprio ficou com 3.500 libras alegando, e com razão, que seu nome tinha vendido o livro. As duas traduções tornaram-no independente financeiramente. Agora, "graças a Homero", dizia ele, podia "viver e gozar a vida sem dever nada a nenhum par ou príncipe vivos".[21]

Em 1718, Pope comprou uma vila em Twickenham, com um jardim de dois hectares, que descia em suave declive até o Tâmisa. Projetou o jardim no estilo "natural", evitando a clássica regularidade que praticava em seus versos, "uma árvore", dizia ele, "é um objeto mais nobre do que um príncipe em suas roupas de coroação".[22] Mandou cavar um túnel que saía de sua casa e, passando sob uma estrada que lhe era fronteira, ia dar no jardim; decorou caprichosamente esse *grotto* (gruta) com conchas, corais, artefatos de pedra, espelhos e pequenos obeliscos. Neste fresco abrigo, entreteve muitos amigos famosos — Swift, Gay, Congreve, Bolingbroke, Arbuthnot, lady Mary Wortley Montagu, a princesa Carolina e Voltaire. Lady Mary era sua vizinha naquilo que ambos chamavam de "Twitnam"; Bolingbroke vivia em Dawley, perto deles; Londres ficava apenas a 18 quilômetros numa agradável viagem de barco pelo Tâmisa; e mais perto ainda ficavam os palácios reais de Richmond, Hamptom Court e Kew.

O Dr. John Arbuthnot, cuja *History of John Bull* (1712) tinha dado à Inglaterra uma personalidade e um nome, juntou-se a Swift, Congreve, Gay, e Pope no famoso Scriblerus Club (1713-15), dedicado a ridicularizar toda a espécie de puritanismo e inaptidão. Todas as suas vítimas aumentaram a crescente lista de inimigos de Pope. Manteve, com lady Mary, um romance meio real, meio literário, que acabou numa inimizade amarga. Swift às vezes hospedava-se em sua casa, como quando publicou *Gulliver* (1726); os dois trocavam misantropia e algumas cartas que revelavam a ternura que havia sob suas carapaças.[23] A amizade entre Pope e Bolingbroke teve início por volta de 1713, e desenvolveu-se em uma tutelagem filosófica. Cada um dirigia ao outro enormes cumprimentos. "Eu realmente penso", dizia Pope, "que há alguma coisa naquele grande homem que faz crer que ele foi colocado aqui por engano de alguma esfera superior"; e Bolingbroke, quando Pope estava morrendo, dizia: "Eu o conheci durante esses últimos 30 anos, e dou mais valor a mim pelo amor desse homem...", nesse ponto, segundo a tradição, sua voz falhou.[24]

Deve ter havido qualquer coisa de estimável neste poeta que a tradição e às vezes mesmo sua própria pena pintaram como brigão, enganador, mau e vaidoso. Devemos sempre lembrar que ele era perdoavelmente amargurado pela humilhação diária de sua incapacidade física. Em seus verdes anos tivera um rosto bonito e um temperamento agradável; seu rosto sempre permaneceu atraente, pelo menos pela animação de seus olhos. À medida que crescia, contudo, a curvatura de sua espinha tornava-se mais dolorosamente pronunciada. Ele descrevia a si mesmo como "uma genial criaturinha, com pernas e braços compridos; uma aranha não seria má imagem para ele; já foi tomado, a distância, por um pequeno moinho de vento".[25] (Isto faz-nos lembrar o pobre Scarron.) À mesa, tinha que usar um assento elevado, como uma criança, para manter-se no mesmo nível dos outros. Precisava praticamente de um auxílio

constante. Não podia se deitar nem se levantar do leito sem ajuda; não podia se vestir ou despir-se sozinho; tinha dificuldade para manter-se limpo. Ao levantar-se, dificilmente podia manter-se ereto até que um criado o embrulhasse num colete de lona reforçada. Suas pernas eram tão finas que usava três pares de meias para aumentar sua grossura e mantê-las quentes. Era tão sensível ao frio que usava uma "espécie de colete de pele" sob uma camisa de linho grosseiro e quente. Raramente conheceu o prazer de ter saúde. Lorde Bathurst dizia que ele tinha dores de cabeça quatro dias por semana e ficava doente os outros três. É uma maravilha que Jonathan Richardson tenha podido pintar um retrato tão apresentável de Pope[26] — todo alerta e sensível; mas no busto feito por Roubillac,[27] podemos ver o corpo torturado torturando a mente.

Seria cruel esperar que um tal homem pudesse ter um temperamento uniforme, agradável, animado ou bondoso. Como qualquer inválido, Pope tornou-se irritável, cheio de capricho e mal-humorado. Raramente chegava a rir, apenas a sorrir. Privado de todos os encantos físicos, confortava-se com o orgulho de sua posição e a vaidade de seu intelecto. Como um animal fraco ou ferido, e como membro de uma minoria oprimida, desenvolveu um espírito manhoso, cheio de subterfúgios e sutilezas; em breve aprendeu a mentir, até mesmo a praticar desonestidade com seus amigos. Adulava a aristocracia, mas negava-se a escrever dedicatórias com a finalidade de obter qualquer coisa. Teve a coragem de recusar uma pensão que lhe foi oferecida por um governo que ele desprezava.

Observamos algumas qualidades amáveis em sua vida privada. Swift julgava-o "o mais devotado filho que eu jamais conheci ou de que ouvi falar".[28] Sua afeição por sua mãe foi o mais puro e mais duradouro sentimento de seu atormentado espírito; quando ela tinha 91 anos de idade, Pope escreveu que sua companhia diária fazia-o insensível à falta de qualquer outra relação doméstica. Sua moral sexual era melhor na prática do que na palavra; seu corpo não se adaptava à fornicação, mas sua língua e sua pena podiam ser licenciosos *ad nauseam*.[29] Mesmo para as duas mulheres por quem pensava estar apaixonado, escrevia com uma liberdade que ninguém, a não ser uma rameira, atualmente poderia tolerar. E, no entanto, uma destas, Martha Blount, desenvolveu pelo poeta enfermo uma devoção que os rumores tomaram por uma relação amorosa. Em 1730, descreve-a como "uma amiga... com a qual eu tenho passado três ou quatro horas por dia nestes 15 anos".[30] Em sua velhice prematura tornou-se dependente de sua afeição, e fê-la herdeira de quase todas as suas substanciais posses.

Sempre consciente dos defeitos de seu corpo, Pope sentia com dupla agudeza qualquer palavra crítica a seu caráter ou à sua poesia. Esta foi uma época que se destacou pelo espírito vingativo de suas guerras literárias; e Pope pagava desaforo com desaforo, algumas vezes impróprio para ser impresso. Em 1728, reuniu seus inimigos e críticos no curral de seus versos, e despejou sobre eles todas as flechas de seu ódio, no seu mais violento e desagradável trabalho. Foi publicado anonimamente, mas toda a Londres literária adivinhou sua assinatura sob seu estilo. Trilhando a rude via de *MacFlecknoe*, de Dryden (1682), o poema *The Dunciad* (A Estupidez) de Pope celebra os escribas de Grub Street como os maiores asnos da Corte da Estupidez, onde Theobald era o rei. Ele lamenta a morte de Wren e Gay, e o exílio, como hibernação, de Swift que estava morrendo "como um rato envenenado num buraco" — isto é, na

Catedral de Dublin. Quanto ao resto, não via nada à sua volta a não ser uma mediocridade venal e sem gosto. Theobald, Dennis, Blackmore, Osborne, Curll, Cibber, Oldmixon, Smedley, Arnall receberam cada um por sua vez sua dose de chicotadas, vitupérios e sujeiras — pois o poeta, talvez como um atributo de sua impotência, demonstrava uma inclinação pelo lixo.[31]

Numa edição posterior, Pope, pela boca do poeta Savage, relata com que prazer assistiu a uma multidão de autores cercando o livreiro, na ocasião da primeira publicação, para ameaçá-lo de violência caso publicasse o poema; como esse fato tornou o público mais ávido pelas cópias; como uma após outra foram solicitadas e consumidas as edições; como as vítimas formaram clubes para combinar uma vingança para Pope, e como destruíram-no em efígie. O filho de Dennis apareceu com um porrete para bater em Pope, mas foi dissuadido por lorde Bathurst; daí em diante, por algum tempo, Pope levava consigo, em seus passeios, duas pistolas e seu grande cão dinamarquês. Várias vítimas responderam com panfletos; Pope e seus amigos deram início ao *The Grub Street Journal* (1730), continuando a guerra. Em 1742, publicou o IV volume do *The Dunciad*, no qual, sequioso por conquistar novos inimigos, atacou os pedagogos e os livre-pensadores que orgulhavam-se de:

We nobly take the hight Priori Road,
And reason downward till we doubt of God;
Make Nature still encroach upon His plan,
And shove Him off as far as e'er we can;...
Or, at one bound o'erleaping all His laws,
Make God man's image, man the final cause,
Find virtue local, all relation scorn,
See all in self, and but for self be born;
Of nought so certain as our reason still,
Of nought so doubtful as of soul and will.[32]*

Estava claro que Pope vinha pesquisando a filosofia; e não somente com Bolingbroke; o dissolvente livro de Hume, *Treatise of Human Nature*, tinha surgido em 1739, três anos antes do livro IV de *The Dunciad*. Há alguma evidência de que o visconde já tinha transmitido ao poeta o deísmo de Shaftesbury, aguçado com a sabedoria do mundo.[33] Chega de sátiras e trivialidades, dizia Bolingbroke; volte sua musa para a divina filosofia. "Lorde Bathurst", relata Joseph Warton, "repetidamente assegurou-me repetidas vezes que havia lido o plano total do *Essay (on Man)* ('Ensaio sobre o homem') num manuscrito de Bolingbroke, e que tinha apresentado uma série de proposições que Pope deveria versificar e ilustrar."[34] Parece que Pope fez isso, e parece mesmo que usou frases específicas do lorde cético,[35] mas acrescentou alguns remanes-

* Nobremente de Priori a estrada alta tomamos / E descendo e pensando, até de Deus duvidamos; / Que a Natureza ainda a usurpar seu plano virá / E para tão longe quanto puder para fora o jogará;... / Ou, de um salto, todas Suas leis pulando. / Crie Deus à imagem do homem, o homem por Deus tomando. / Achar a virtude local, toda relação desmerecer, / Ver tudo em si mesmo e para si mesmo apenas nascer; / Nada mais certo que nosso calmo pensamento, / Não mais duvidoso que o espírito e seu envolvimento.

centes salvadores de seu credo cristão. Desse modo, publicou seu *Essay on Man*: A Epístola I, em fevereiro de 1733; as Epístolas II e III, mais tarde, naquele mesmo ano; a Epístola IV em 1734. Em breve foi traduzido para o francês, e uma dúzia de gauleses celebraram-no como uma das mais brilhantes uniões da poesia e da filosofia.

Hoje Pope é lembrado principalmente por algumas linhas que todos conhecem; façamos justiça a Pope vendo nelas a decadência de sua arte e pensamento. Ele começa com uma apóstrofe a Bolingbroke:

Awake, my St. John! leave all meaner things
To low ambition and the pride of kings.
Let us (since life can little more supply
Than just to look about us and to die)
Expatiate free o'er all this scene of man;
A mighty maze! but not without a plan;...
Together let us beat this ample field,...
Laugh where we must, be candid where we can,
But vindicate the ways of God to man.[36]*

Aqui, naturalmente, está uma lembrança da *Teodicéia*, de Leibniz, e do *Paraíso Perdido* de Milton.[37] Pope prossegue alertando os filósofos contra a esperança ou a pretensão de compreender a questão: "A parte pode conter o todo?" Devemos agradecer o fato de que nossa razão seja limitada e o nosso futuro desconhecido:

The lamb thy riot dooms to bleed today,
Had he thy reason, would he skip and play?
Pleased to the last, he crops the flowery food,
And licks the hand just raised to shed his blood.[38]**

Há aqui um secreto pessimismo; a esperança só pode sobreviver na ignorância:

Hope humbly, then; with trembling pinions soar;
Wait the great teacher, Death, and God adore.
What future bliss He gives not thee to know,
But gives that hope to be thy blessing now.
Hope springs eternal in the human breast,
Man never Is, but always To be, bless.[39]***

---

* Acorda, meu São João! deixa as coisas banais / Para a baixa ambição e os orgulhos reais. / Uma vez que a vida pouco mais pode nos dar / Que um olhar em volta e a seguir expirar, / Alarguemo-nos livremente sobre este palco humano; / Uma grande confusão, mas não sem um plano;... / Juntos percorramos este vasto campo;... / A rir quando preciso, mas com sinceridade / Buscando os caminhos de Deus para a humanidade.

** O cordeiro que tua orgia hoje condena a ser sagrado. / Pudesse como tu raciocinar, não fugiria de bom grado? / Contente até o fim, continua as flores do prado a comer / E a mão levantada pra seu sangue derramado lamber.

*** Espera humildemente, então; com trêmulas asas voa sem demora. / Espera a grande mestra, a Morte, e a Deus adora. / A futura felicidade não te deixa conhecer, / Mas te dá aquela esperança para tua bênção ser; / O anseio eternamente no peito humano afagado: / Que o homem não É, mas que no fim Será abençoado.

Nós não podemos ver a razão para as aparentes injustiças da vida; devemos reconhecer que a natureza não é feita para o homem, que Deus deve ordenar todas as coisas para todas as coisas, não apenas para o homem. Pope descreve a "vasta Cadeia do Ser" entre as criaturas mais baixas através do homem e do anjo até Deus, e mantém sua fé numa ordem divina, embora ocultada de nossa compreensão:

All Nature is but art, unknown to thee;
All chance, direction which thou canst not see;
All discord, harmony not understood;
All partial evil, universal good;
And, spite of pride, in erring reason's spite,
One truth is clear, Whatever is, is right.[40]*

A primeira lição é a humildade intelectual. Depois vem uma magnífica lembrança de Pascal:

Know then thyself, presume not God to scan;
The proper study of mankind is man.
Placed on this isthmus of a middle state,
A being darkly wise, and rudely great,...
Sole judge of truth, in endless error hurl'd:
The glory, jest, and riddle of the world![41]**

Dentro desses limites humanos concordemos que "o egoísmo, a mola do movimento, ativa (atua) a alma"; mas concordemos também que a razão deve estar presente para impor ordem e equilíbrio às nossas paixões e salvar-nos do vício. Porque

Vice is a monster of so frightful mien,
As, to be hated, needs but to be seen;
Yet seen too oft, familiar with her face,
We first endure, then pity, then embrace.[42]***

Estas paixões, embora todas elas sejam formas de egoísmo, são parte do desígnio divino, e podem, mesmo para nossa cega visão, servir para bons fins. Assim a procura da carne dá continuidade à espécie, e o interesse mútuo gerou a sociedade. A organização social e a crença religiosa são benefícios óbvios, embora os reis e os credos tenham manchado a história com o sangue humano.

* Toda natureza é apenas arte, que não podes entender; / Tudo ao acaso, numa direção que não podes ver; / Em tudo há discórdia, harmonia que não se entende; / Em tudo um mal parcial e um bem que a tudo se estende; / E a despeito do orgulho, das falhas da razão, com efeito, / Uma verdade é clara: o que quer que exista está direito.

** Conhece-te a ti mesmo; não esperes que Deus o faça; / O estudo próprio da humanidade é o do homem. / Colocado neste istmo de um estado mediano / Um ser obscuramente sábio e rudemente grande,... / Único juiz da verdade, atirado em profundo erro, / A glória, o escárnio e o enigma do mundo!

*** O vício é um monstro de tão horrível semblante. / Que, para ser odiado, basta apenas um olhar; / Porém, se muitas vezes visto, sua face torna-se familiar. / A princípio o suportamos, depois nos apiedamos, e depois o aceitamos.

For forms of government let fools contest;
Whate'er is best administered is best.
For modes of faith let graceless zealots fight;
His can't be wrong whose life is in the right.[43]*

A quarta epístola do *Essay on Man* examina a felicidade e esforça-se para equacioná-la com a virtude. Se o homem bom sofre infortúnios, e o mau às vezes prospera, é porque

the Universal Cause
Acts not by partial but by general laws;[44]**

Deus ordena o todo, mas deixa as partes à lei da natureza e à livre vontade do homem. Alguns de nós lamentamos a desigualdade da sorte como uma fonte de infelicidade; as divisões de classe, contudo, são necessárias para o governo;

Order is Heaven's first law; and this confessed,
Some are, and must be, grater than the rest.[45]***

Isto não é tão claro como um belo dia de verão, mas o que mais poderia ser dito ao (ou pelo?) visconde de Bolingbroke? E a despeito da desigualdade dos dons naturais ou adquiridos, a felicidade é igualmente distribuída; o homem pobre é tão feliz quanto o rei. Não é verdade que o vilão próspero seja realmente feliz; ele agarra-se a seus bens mas sente o desprezo do mundo, enquanto o homem justo, mesmo na injustiça, tem a alma em paz.

O que primeiro nos impressiona no *Essay on Man* é um estilo compacto sem rival. "Escolhi o verso", disse Pope, "porque achei que podia expressá-las (idéias) mais curtamente dessa forma do que em prosa."[46] Ninguém, nem o próprio Shakespeare, se iguala a Pope na reunião de riquezas infinitas — pelo menos, de significado considerável — num tão pequeno espaço. Aqui, em 652 dísticos, há mais linhas inesquecíveis do que em qualquer área da literatura, fora o Novo Testamento. Pope conhecia seus limites; explicitamente afastava qualquer originalidade de idéias; tinha se proposto a colocar em versos uma filosofia deísta e otimista numa arte sincopada, e nisso teve sucesso. Neste poema ele deixou de lado seu credo católico pelo menos *pro tempore*. Mantém Deus apenas como uma Causa Primária, que não desempenha nenhuma "providência particular" para ajudar o homem virtuoso contra as ruindades dos homens maus. Não há milagre neste sistema, não há escrituras ditadas por Deus, não há falha de Adão nem um Cristo salvador; uma vaga esperança de céu, porém nenhuma palavra sobre o inferno.

---

* Deixem brigar os tolos pelas formas de governar; / Melhor é aquele que melhor administrar. / Por assuntos de fé deixem lutar fanático e asceta, / Não pode estar errado quem tem vida correta.

** A Causa Universal / Age por leis gerais, não por leis parciais.

*** A ordem é a primeira lei dos Céus; isto posto e aceito / Alguns homens são maiores do que o resto. Assim foi feito.

Muitos críticos acusam o poema de ser humanismo versificado. "O estudo próprio da humanidade é o homem" define um aspecto do humanismo e parece desprezar toda a teologia. Quando o *Essay* foi traduzido para o francês, Pope foi atacado por um pastor suíço, Jean Crousaz, alegando que ele deixara de lado Deus num poema que supostamente defendia os desígnios de Deus com relação ao homem. Quem, senão o potente William Warburton, veio em defesa de Pope contra este ataque de um estrangeiro; o poema, assegurava o futuro bispo, era um trabalho de impecável piedade cristã. Para acalmar o clero, Pope publicou, em 1738, um belo hino: *The Universal Prayer* (A Oração Universal). Os ortodoxos não ficaram inteiramente satisfeitos, mas a tempestade serenou. No Continente, o *Essay* foi recebido com hipérboles; "em minha opinião", julgou Voltaire, "o mais belo, o mais útil e o mais sublimemente didático poema que jamais foi escrito em qualquer língua".[47]

Em 1735, Pope prefaciou um volume de sátiras com uma "Epístola ao Dr. Arbuthnot", defendendo sua vida e seus trabalhos, e liquidando mais alguns inimigos. É aqui que aparece o famoso retrato de Addison como "Atticus", e a mortífera denúncia do ambissexuo lorde Hervey, que tinha cometido o erro de chamar Pope "duro como teu coração, e obscuro como teu nascimento".[48] Pope fuzilou-o, como "Sporus", em linhas que mostram o que há de melhor e pior no poeta:

What? that thing of silk,
Sporus, that mere white curd of ass's milk?
Satire or sense, alas! can Sporus feel,
Who breaks a butterfly upon a wheel?
Yet let me flap this bug whit gilded wings,
This painted child of dirt, that stinks and stings...
Whether in florid impotence he speaks,
And as the prompter breathes, the puppet squeaks;
Or, at the ear of Eve, familiar toad,
Half froth, half venom, spits himself abroad,
In puns, or politics, or tales, or lies,
Or spite, or smut, or rhymes, or blasphemies,
His wit all seesaw, between that and this,
Now high, now low, now master up, now miss,
And he himself one vile antithesis.
Amphibious thing! that acting either part,
The trifling head, or the corrupted heart,
Fop at the toilet, flatterer at the board,
Now trips a lady, and now struts a lord.[49]*

* O quê? Aquela coisa sedosa, / Sporus, aquela pobre coalhada de leite de asno? / Sátira ou bom senso, pobre de mim! Sporus pode sentir / Quando uma roda esmaga uma borboleta? / Entretanto deixem-me espantar esse besouro de asas douradas, / Esta criatura colorida da sujeira, que pica e cheira mal... / Tanto faz que ele em florida impotência fale, / Da mesma forma que, quando o ponto sopra, o boneco guincha; / Ou quando, ao ouvido de Eva, como um sapo familiar, / Metade espuma, metade veneno, ele cospe sua peçonha, / Em trocadilhos, ou política, ou histórias ou mentiras, / Ou despeito, ou obscenidades, ou rimas, ou blasfêmias, / Sua graça sempre mutável, entre isto e aquilo, / Ora baixa, ora alta, ora acertando, ora errando, / É ele próprio uma vil antítese. / Coisa anfíbia! Que representando qualquer papel, / Quer da mente leviana, quer da alma corrompida, / Peralvilho no toucador, bajulador à mesa, / Ora em curtos passos, como uma mulher, ora empertigado, como um lorde.

Pope estava orgulhoso de sua facilidade para cometer tais assassinatos —

Yes, I am proud; I must be proud to see
Men, not afraid of God, afraid of me.[50]*

Ele desculpava seu azedume alegando que a época estava ameaçada com o triunfo da estupidez e precisava de um escorpião para picá-la e fazê-la voltar ao bom senso. Em 1743, porém, concluiu que havia perdido a batalha; em sua última revisão de *The Dunciad* ele pinta um potente quadro — os presságios de Donne em tons miltonianos — da religião, da moral, da ordem e da arte na escuridão e no declínio universal. A Deusa da Estupidez, no trono, boceja olhando o mundo que morre:

She comes! she comes! The sable throne behold
Of night primeval and of Chaos old!
Before her, fancy's gilded clouds decay,
And all its varying rainbows die away...
As one by one, at dread Medea's strain,
The sick'ning stars fade off th'ethereal plain;...
Thus at her felt approach, and secret might,
Art after art goes out, and all is night.
See skulking Truth to her old cavern fled,
Mountains of casuistry heaped o'er her head!
Philosophy, that leaned on Heaven before,
Shrinks to her second cause, and is no more.
Physic (science) of metaphysic begs defense (against Hume?),
And metaphysic calls for aid on Sense (Locke?)!
See mystery to mathematics (Newton?) fly!
In vain! they gaze, turn giddy, rave, and die.
Religion blushing veils her sacred fires,
And unawares morality expires...
Lo, thy dread empire, Chaos! is restored;
Light dies before thy uncreating word;
Thy hand, great Anarch, lets the curtain fall,
And universal dakness buries all.[51]**

* Sim, orgulho-me; e devo orgulhar-me de ver / Os homens, sem medo de Deus, tremer diante de mim.

** Ela vem aí! Aí vem! Olhai o escuro trono / Da noite primitiva e do antigo Caos! Diante dela belas nuvens douradas esmaecem / E todos os seus arco-íris se dissolvem... / Enquanto uma por uma, temendo a força de Medéia, / As desmaiadas estrelas esvaem-se na etérea planície;... / Ao sentir sua aproximação e seu secreto poder, / Uma arte depois da outra se vão, e tudo é noite. / A Verdade, esquivando-se para sua velha caverna, foge, / Com montanhas de sofismas empilhados sobre sua cabeça! / A Filosofia, que antes se apoiava no Céu, / Encolhe-se como seu último recurso, e não mais existe. / A Física (a ciência) pede defesa à metafísica (contra Hume?)! / E a metafísica pede ajuda aos Sentidos (Locke?)! / Vede o mistério para a matemática (Newton?) voar! / Em vão! Elas olham à sua volta, entontecem, deliram e morrem. / A religião, envergonhada, apaga seus fogos sagrados, / E sem o perceber a moralidade expira... / Olha! teu temido império, ó Caos! está restaurado; / A luz morre frente a tua palavra que nada cria; / Tua mão, grande Anarquista, fecha a cortina / E a escuridão universal tudo sepulta.

Talvez ele tomasse sua própria decomposição como colapso do cosmo. Na idade de 55 anos ele já estava morrendo de velhice. A hidropsia dificultava-lhe o andar, a asma fazia com que sua respiração fosse dolorosa. A 6 de maio de 1744, caiu em delírio, do qual emergia a intervalos; num deles, expressou sua crença na vida depois da morte. Um amigo católico perguntou se deveria chamar um padre; Pope respondeu: "Eu não creio que isso seja essencial, mas será muito correto, e agradeço-te por levares-me a pensar nisso."[52] Morreu em 30 de maio, "tão placidamente" (se acreditarmos em Johnson) que "as pessoas que o atendiam não viram exatamente a hora em que ele expirou". Como católico, não poderia ser enterrado na Abadia de Westminster; foi sepultado ao lado de seu pai e sua mãe em Twickenham.

Pope era um gentil-homem? Não; seus ódios vituperiosos participaram do envenenamento da atmosfera literária inglesa na primeira metade do século XVIII; seus sofrimentos físicos produziam ácidos amargos, e privavam-no da força que se distribui em caridade. Era um gênio? Naturalmente: não no pensamento, que ele tomava emprestado, mas na forma, que aperfeiçoou em seu gênero. Thackeray chamava-o "o maior artista literário que o mundo já viu".[53] Na felicidade do modo de falar, na síntese da expressão, na fertilidade da frase, ele era o modelo de perfeição em seu tempo. Mesmo os franceses aceitavam-no como o maior poeta de sua geração; Voltaire admirava-o e imitava-o, como no *Discours sur l'homme* (Discurso sobre o homem). Durante 30 anos — mais duradouramente do que qualquer outro poeta — reinou soberano do verso na Inglaterra e, durante outros 30, foi o modelo dos bardos ingleses até que Wordsworth anunciou outra era.

Para nós, hoje em dia apressados com todo o nosso lazer, os pares rimados de Pope, mecanicamente escandidos, subindo e descendo "como uma gangorra",[54] possuem uma *virtus dormitiva* (qualidade soporífera), periodicamente acordando-nos com epigramas. Mesmo o brilhante *Essay on Man* é poesia apenas em métrica e rimas. A arte de sua construção é visível demais; o artista esqueceu o conselho de Horácio de esconder sua arte. Esqueceu, também, a advertência de Horácio de que o poeta deve ter sentimentos antes de poder comunicá-los; Pope sentia, porém, mais para desprezar e aviltar. A ele faltava o senso de beleza para ações nobres ou para a graça feminina. Sua imaginação exauria-se para encontrar palavras incisivas, corretas e sintéticas para velhas idéias; não se esforçava para procurar as formas ideais que inspiram os grandes poetas e filósofos. Apenas seus ódios davam-lhe asas à imaginação.

Pope permanece sendo o principal símbolo poético da "Idade Augusta" da Inglaterra, cujos limites podem ser definidos por sua vida: 1688-1744. A crescente familiaridade das mentalidades inglesas com os clássicos da Grécia e de Roma e com o drama francês do *grand siècle*; a influência da aristocracia — da classe dominando as massas — no modo de falar, nas maneiras, no vocabulário polido e na graciosa naturalidade; a reação da razão e do realismo depois da extravagância elizabetana e da conversa puritana com Deus; da passagem das normas francesas para a Inglaterra com a Restauração; do novo prestígio da ciência e da filosofia: tudo isto colaborou para trazer as formas prevalecentes da poesia inglesa sob as regras clássicas de Horácio e Boileau. Uma era de crítica sucedeu a uma era de imaginação; enquanto que, na Inglaterra de Elizabeth, a poesia invadia e coloria a prosa, agora, na Inglaterra da Era Augusta, a prosa degradava e desbotava a poesia. A influência desta literatura "neoclássica" na língua

inglesa foi boa e má: ela deu-lhe uma nova precisão, claridade e elegância; fê-la perder a vitalidade, a força e o calor da fala elizabetana. A velha efervescência e o individualismo do caráter e da expressão deu lugar a uma ordem imposta que compelia à conformidade com a vida e a forma na literatura. A juventude tornou-se a meia-idade.

O estilo neoclássico responde apenas por uma parte da vida inglesa; nele não havia espaço para rebelião, sentimento e amor idealizado. Mesmo durante o pontificado de Pope havia poetas ingleses que clamavam contra a artificialidade e a lógica, que transferiam-se da razão para a natureza e que encontraram uma voz para o sentimento, para a maravilha, para a imaginação, para a queixosa melancolia e para a esperança angustiada. No mais alto ponto da idade clássica da Inglaterra teve início o movimento romântico.

III. AS VOZES DO SENTIMENTO

A poesia neoclássica contemplava apenas o mundo da palavra impressa. Enxergava melhor e mais vivamente Homero e Horácio, Addison e Pope do que os homens e as mulheres que passavam na rua, ou o tempo e as paisagens que diariamente influenciavam o temperamento humano. Agora, porém, a literatura redescobriu o que os filósofos por tanto tempo haviam argumentado: que o *homem* é uma noção geral e abstrata; que apenas existem *homens* profundamente individualistas e ciumentamente reais. Os poetas aprofundaram-se, tocando a terra, sentindo e respondendo aos campos, às montanhas, ao mar e ao céu, e alcançando, sob as idéias, o sentimento secreto que a palavra escondia mais do que manifestava. Abandonaram o discurso e resolveram cantar; voltaram os poemas líricos, os épicos morreram. O anseio por um conforto sobrenatural, por alguma maravilha mística prolongando a vida, sobreviveu ao ataque deísta aos milagres, e procurou cada vez mais, nos mitos medievais, nos romances orientais e nas formas góticas, alguma escapatória para as duras realidades deste mundo inferior.

As vozes dos sentimentos naturalmente sempre tinham existido. A obra de Steele, *Christian Hero* (Herói Cristão, 1701), não havia louvado a velha fé e os sentimentos de bondade? As *Characteristics* (1711), de Shaftesbury, não haviam centrado a vida humana na "paixão" e na "afeição"? O cético Hume e o economista Smith não tinham derivado toda a moralidade do sentimento de amizade e simpatia? Apesar disso, foi James Thomson quem acertou o primeiro golpe claro em favor da "sensibilidade".

Ele era filho de um pobre pároco das montanhas da Escócia. Foi para Edimburgo estudar para o ministério, mas foi dele afastado porque os professores condenaram sua dicção profanamente poética. Migrou para Londres, foi assaltado na viagem, quase morreu de fome, e vendeu seu poema *Winter* (Inverno, 1726), para comprar um par de sapatos.[55] Sua dedicatória a *Sir* Spencer Compton, no entanto, conseguiu lhe render 20 guinéus por seus cumprimentos; os nobres ingleses não eram tão surdos ou tão seguros como Johnson pensava. Thomson recordava o barulho das botas quebrando a neve, e como tinha

Heard the winds roar and the deep torrent burst,
Or seen the deep-fermenting tempest brewed
*In the grim evening sky;**

como ele tinha observado, na praia, os ventos agitando o mar, trazendo "do seu fundo águas escuras", arrancando navios de suas âncoras, levantando-os perigosamente sobre uma onda, jogando-os para baixo sinistramente na próxima, arremessando-os sobre "afiados rochedos ou traiçoeiros parcéis" e espalhando-os "em soltos fragmentos... flutuantes". Pintava o camponês apanhado numa tempestade de neve que cegava, afundando os pés gelados em profundas camadas de neve cada vez mais profundas à medida que lutava, até que não podia mais levantar suas botas e caía exausto para uma morte gelada.

Ah, little think the gay, licentious proud...
How many feel, this very moment, death
And all the sad variety of pain;...
How many pine in want, and dungeon glooms,
Shut from the common air and common use
Of their own limbs; how many drink the cup
Of baleful grief, or eat the bitter bread
Of misery, sore pierced by wintry winds;
How many shrink into the sordid hut
*Of cheerless poverty...***

Ali estava uma nova nota de piedade para envergonhar Pall Mall e Downing Street, e um agradável retorno aos versos brancos de Milton depois do que Thomson chamava "a brilhante gracinha" das rimas de Pope.

Outro ano e outro patrono levaram Thomson a imprimir *Summer* (Verão, 1727); e neste mesmo ano ele aderiu, com um famoso poema, ao grito de guerra contra a Espanha:

When Britain first at Heaven's command
Arose from out the azure main,

---

* Ouvido os ventos rugirem e a pesada torrente desabar / Ou visto a tempestade que longe se formava / No sombrio céu da tarde;

** Ah, pensam pouco nisso os orgulhosos, alegres e lascivos... / Quantos sentem, agora mesmo, a morte / E todas as tristes espécies de dor;... / Quantos estiolam-se na miséria, na escuridão dos cárceres, / Não podendo respirar o ar comum e privados do uso comum / De seus próprios membros; quantos bebem a taça / De funestos pesares, ou comem do amargo / Pão da miséria, dolorosamente açoitados pelos ventos do inverno / Quantos encolhem-se na sórdida choupana / De uma desesperada pobreza...

*** Quando, sob o comando dos Céus, pela primeira vez a Inglaterra / Surgiu do azul dos mares sem fim, / Este foi o privilégio desta terra, / E os anjos da guarda cantaram seu refrão assim: / Domina, Britania, domina as ondas, e então / Os britânicos jamais serão escravos.

This was the charter of her land,
And guardian angels sung this strain:
Rule, Britannia, rule the waves;
*Britons never will be slaves.****

Saindo de Londres, Thomson vagueava durante dias e semanas pelo campo, absorvendo com os aguçados sentidos de um poeta "cada visão do campo, cada som do campo"; amando o "cheiro de leite" que vinha das fazendas, entusiasmado pelo triunfo do sol depois da chuva, ou antecipando o modo outonal melancólico de Keats. Desse modo, publicou *Spring* (Primavera), em 1728, e, acrescentando *Autumm* (Outono: "as folhas envenenadas começam a curvar-se"), uniu os quatro poemas em *The Seasons* (As Estações, 1730). Foi premiado com uma excursão pelo continente como companheiro de Charles Talbot, filho do então *Chancellor*. Ao voltar, levou uma vida fácil e escreveu má poesia até que o *Chancellor* morreu (1737). Depois de um outro estágio na pobreza, foi apresentado ao príncipe de Gales, que lhe perguntou como iam as coisas; Thomson replicou "que elas iam numa postura mais poética do que outrora", e recebeu uma pensão de 100 libras esterlinas por sua tirada. Subitamente, um resfriado apanhado no Tâmisa acabou sua vida com a idade de 48 anos.

The Seasons marcou um estilo dos versos menores na Inglaterra, e encontrou seguidores na França; lá, Jean-François de Saint-Lambert, que roubou Émilie de Voltaire, compôs *Les Saisons* (1769). Enquanto as poesias heróicas marchavam através do século, Edward Young, William Collins, William Shenstone, Mark Akenside e Thomas Gray alargavam o caminho romântico para Wordsworth e Chatterton. Young, depois de escrever alegres nulidades até os 60 anos, preparou seu ninho celestial com *Night Thoughts on Life, Death, and Immortality* ("Pensamentos noturnos sobre a vida, a morte, e a imortalidade", 1742-44). Voltaire desprezou essa descarga noturna como "uma confusa mistura de trivialidades bombásticas e obscuras"; isto talvez se deva ao fato de Young tê-lo picado com um epigrama:

You are so witty, profligate, and thin,
*At once we think you Milton, Death, and sin.**[56]

William Collins viveu a metade do tempo de Young, e escreveu duas vezes menos que Thomson e tão bem quanto ele. Fugindo de um chamado para o ministério, gastou seus últimos *pennies* polindo até à perfeição as 1.500 linhas que compôs antes de enlouquecer e morrer (1759), com 38 anos de idade. Mais bela do que sua louvada *Ode to Evening* (Ode à Tarde) é seu epitáfio para os soldados britânicos que morreram em batalha, em 1745:

* Vós sois tão esperto, tão magro e depravado, / Que fazeis logo pensar em Milton, na Morte e no pecado.

How sleep the brave who sink to rest
By all their country's wishes blest!
When Spring, with dewy fingers cold,
Returns to deck their hallow'd mold,
She there shall dress a sweeter sod
Than Fancy's feet have ever trod.
By fairy hands their knell is rung,
By forms unseen their dirge is sung;
There Honor comes, a pilgrim gray,
To bless the turf that wraps their clay;
And Freedom shall awhile repair
*To dwell a weeping hermit there.**

O mais memorável dentre estes poetas de sensibilidade foi o estranho espírito que deu à nossa juvenil melancolia muitas frases ternas. Thomas Gray foi um dos 12 filhos de um escrivão londrino; 11 deles morreram na infância; Thomas sobreviveu àquela perigosa fase apenas porque sua mãe, vendo-o em convulsões, usou suas tesouras para abrir-lhe uma veia. Aos 11 anos foi para Eton, onde teve a sorte de fazer amizade com Horace Walpole e Richard West. De Eton foi para Cambridge que achou "cheio de lúgubres criaturas" e enfadonhos professores. Queria estudar leis, mas acabou escorregando para entomologia e poesia; eventualmente tornou-se tão entendido em línguas, ciências e história que seus versos eram afogados em erudição.

Em 1739, fez uma excursão pelo continente com Horace Walpole. Cruzando os Alpes, no inverno, Gray relatava que "todos os precipícios, todas as torrentes, todos os rochedos estão prenhes de religião e poesia"; em 1740, escrevendo de Roma, introduziu a palavra *picturesque* (pitoresco) na língua inglesa; mesmo em 1755, o *Dictionary*, de Johnson, ainda não a conhecia. Em Reggio Emilia ele e Walpole tiveram uma discussão; Horace era por demais consciente de sua ascendência; Thomas orgulhoso demais de sua pobreza; um "amigo comum" traiu os dois, contando a opinião particular que um tinha do outro; separaram-se e Gray foi sozinho para Veneza, Grenoble e Londres.

A morte de seu amigo West (1742), com 26 anos de idade, tornou-o ressentido com a vida. Retirou-se para a casa de um tio, em Stoke Poges; ali, no meio de seus continuados estudos, escreveu (1742) sua *Ode on a Distant Prospect of Eton College*. (Ode a uma visão distante do colégio Eton). Observando essas cenas escolares de uma distância segura, pensava em seu amigo tão prematuramente morto; e além dos esportes e das alegrias daqueles jovens, via com taciturna perspectiva seus destinos atribulados:

These shall the fury Passions tear,
The vultures of the mind,

* Como dormem os bravos que repousam enfim / Abençoados pelo povo com bênçãos sem fim! / Quando a Primavera, com seus dedos que o orvalho encerra, / Voltar para enfeitar sua sagrada terra, / Vai fazer nascer ali a grama mais formosa / Para o repouso de uma deusa ardorosa. / Por mãos de fada os sinos são dobrados / E por formas invisíveis seus lamentos são cantados; / Aí vem a Honra, de cinza, como um peregrino vestida, / Para abençoar a grama sobre seu solo estendida; / E a Liberdade vai em pouco se transformar / Num choroso eremita que ali vai morar.

Disdainful Anger, pallid Fear,
And Shame that skulks behind;
Or pining Love shall waste their youth,
Or Jealousy with rankling tooth
That inly gnaws the secret heart.
And Envy wan, and faded Care
Grim-visaged comfortless Despair,
And Sorrow's piercing dart...

Lo! in the vale of years beneath,
A grisly troop are seen,
The painful family of Death,
More hideous than their Queen.
This racks the joints, this fires the veins,
That every laboring sinew strains,
Those in the deeper vitals rage;
Lo, Poverty, to fill the band,
That numbs the soul with icy hand,
And slow-consuming Age.

To each his sufferings; all are men,
Condemned alike to groan,
The tender for another's pain,
The unfeeling for his own.
Yet ah! why should they know their fate,
Since sorrow never comes too late,
And happiness too swiftly flies?
Thought would destroy their paradise.
No more; where ignorance is bliss
*'Tis folly to be wise.**

No final de 1742, Gray voltou a Cambridge para retomar seus estudos. Reconciliado com Walpole, enviou-lhe (1750) sua *Elegy Written in a Country Churchyard* (Elegia escrita num cemitério de aldeia). Walpole fê-la circular em particular; um livreiro pirata imprimiu-a e mutilou-a; para proteger seus versos, Gray permitiu a Dodsley que imprimisse uma versão melhor, embora ainda imperfeita (1751). Neste poema, um dos mais belos do século, Gray reveste uma romântica melancolia numa forma clássica cinzelada, substituindo os "sonoros pares rimados" de Pope por graciosos quartetos que se movem em melodiosa dignidade até seu sombrio fim.

---

* A estes as Paixões em fúria irão rasgar / Quais abutres da alma, / A Raiva arrogante, o pálido Medo, / E a Vergonha que por trás se esconde; / Ou o Amor que consome destruirá sua juventude, / Ou os Ciúmes com dentes roedores, / Que no íntimo corroem o oculto coração, / E a lívida Inveja, e a Ansiedade desanimada, / O Desespero, de incômodo e cruel rosto / E o dardo asfixiante da Tristeza... / Olha! no vale dos anos que depois vem / Uma espantosa cavalgada se aproxima: / A dolorosa família da Morte, / Mais horrenda que sua rainha. / Uma faz rangir-te as juntas, outra incha-te as veias, / Que cada esforço faz saltar, / Aquela despedaça-te as entranhas; / Olha! a Pobreza, para completar o bando, / Que a alma amortece com gelada mão, / E a Idade que aos poucos te consome. / A cada um seus sofrimentos; todos são homens, / Condenados todos a gemer, / Os piedosos pelas alheias dores, / Os indiferentes pelas próprias. / Mas ah! porque devem eles conhecer sua sorte, / Uma vez que a tristeza nunca vem tarde demais, / E a felicidade célere voa? / Pensar destruiria seus paraísos. / Chega! Quando a ignorância é uma bênção / É loucura querer saber.

Em 1753, sua mãe morreu; escreveu-lhe um terno epitáfio e enterrou-se na poesia. Numa ode sobre "The Progress of Poesy" (O Progresso da Poesia) saudou a passagem das musas da Grécia e de Roma para a "Albion"; confessou sua aspiração desde menino de competir com Píndaro, e pediu à Poesia a dádiva de uma "mente inconquistável". Uma ode ainda mais elevada, *The Bard* (O Bardo), via nos poetas o aspecto redentor da vida britânica, expondo o vício e a tirania. Essas duas *Pindaric Odes* (Odes Pindáricas), publicadas pela tipografia de Walpole em Strawberry Hill, eram tão artificiais, tão recônditas em alusões clássicas e medievais, que apenas as pessoas eruditas podiam entendê-las. Gray agasalhou no orgulho a sua solidão. "Eu não farei imprimir nem mais uma nota (explicativa), nem que seja para salvar as almas de todas as corujas de Londres. Está muito bem como está — ninguém me entende e estou perfeitamente satisfeito."[57] As corujas estavam familiarizadas com tais assobios na escuridão...

Casmurro em seu quarto de Peterhouse, em Cambridge, pobre e tímido demais para se casar, sensível demais para a agitação da vida, Gray tornou-se um introvertido melancólico. Alguns estudantes novatos, ressentindo-se de sua distância e dignidade, e conhecendo seu medo do fogo, assustaram-no, uma noite, gritando sob suas janelas que o edifício estava em chamas. Em sua camisa de dormir, diz uma história discutível, Gray saiu por uma janela e escorregou para baixo por uma corda, para vir cair numa bacia d'água colocada pelos gozadores para recebê-lo.[58] Em 1769, fez uma excursão pelos lagos ingleses; no *Journal* que escreveu (numa caligrafia notavelmente bonita), pela primeira vez fez a Inglaterra compreender a beleza daquela região. Numa outra excursão, em Malvern, recebeu uma cópia de *The Deserted Village* (A Vila Deserta); "este homem", exclamou, "é um poeta". A seguir a gota acabou com suas andanças e, em breve, com sua vida (1771).

Durante algum tempo sua reputação foi a mais elevada. A opinião geral, em 1757, era a de que ele era o maior de todos os poetas ingleses; foi-lhe oferecida uma láurea, que ele recusou. Cowper, passando por cima de Milton, dizia que Gray era "o único poeta, desde Shakespeare, digno do adjetivo sublime". Adam Smith, passando por cima de Shakespeare, acrescenta: "Gray junta à sublimidade de Milton a elegância e a harmonia de Pope; e nada mais falta para torná-lo talvez o primeiro poeta da língua inglesa do que ter escrito um pouco mais."[59] Johnson admirava a "Elegia", mas era bastante culto para encontrar uma vintena de faltas nas Odes; "Gray tem uma certa dignidade e um modo pomposo de andar; e é alto porque anda na ponta dos pés... Confesso que contemplo sua poesia com menos satisfação do que sua vida".[60]

Poderíamos, com justeza, inverter o oráculo. A vida de Gray foi uma vida infeliz, sem grandes atrações, desde a briga com Walpole até a história da bacia. Os mais nobres fatos dessa vida foram três ou quatro poemas que ainda permanecerão por muitas gerações como os mais convincentes argumentos a favor do "progresso da poesia" desde a Grécia e Roma até a Albion.

IV. O PALCO

Quais eram os teatros londrinos durante este meio século? Eram principalmente o Drury Lane e (a partir de 1733) o Covent Garden; havia palcos menores em Lin-

coln's Inn Fields e em Goodman's Fields; em Haymarket havia um Little Theatre para comédias e His Majesty's Theatre para a ópera; ao todo, Londres possuía duas vezes mais teatros do que Paris. As representações começavam às 6 horas da tarde. Os espectadores tinham mudado seu aspecto desde os dias da Restauração; a "sociedade" agora se retirava do teatro para a ópera. Os espectadores mais favorecidos, ou que tinham dinheiro ainda, sentavam-se no palco. O "pit" (platéia) e as galerias tinham uma capacidade para cerca de 2.000 pessoas; aí predominava a classe média que determinava por seus aplausos a aprovação e a qualidade das peças; daí porém a crescente competição de temas burgueses com temas românticos. As mulheres conquistavam todas as partes femininas e muitos corações masculinos; começa nessa época o reino de famosas atrizes, como Kitty Clive e Peg Woffington, que Hogarth pintou e Charles Reade tornou novela.

Como a "primeira, maior e mais forte paixão dos atores", dizia Garrick, "é comer",[61] eles preferiam peças apimentadas com sexo. O pároco Adams, de Fielding, dizia: "nunca ouvi falar de uma peça apropriada para ser lida por um cristão a não ser as de Addison e *The Conscious Lovers*, de Steele"; no entanto, o próprio Fielding produziu comédias pornográficas.[62] Voltaire descrevia os teatros da Inglaterra como "indecentes". Sir John Bernard apelava para a Câmara dos Comuns, em 1735, a respeito do controle dos teatros, alegando que "a nação inglesa... está agora tão extravagantemente viciada em diversões libidinosas e inúteis... que era de espantar que toda a Europa, os eunucos e *signoras* italianas tivessem atingido salários iguais aos dos lordes do Tesouro".[63] Nada foi feito com relação a cenas e frases imorais; porém, quando Fielding e Gay fizeram do teatro um veículo de sátira política, atacando tanto Robert Walpole como Jorge II, o ministro, usualmente tolerante com a oposição, fez passar no Parlamento uma Lei de Licença (1737), ordenando a Lord Chamberlain maior rigor na concessão de permissão para representações dramáticas.*

Na *Encyclopédie* Diderot excedeu-se nos elogios de uma peça, *The London Merchant* (O Mercador Londrino), produzida na Inglaterra em 1731. Ela interessou Diderot porque marcou a introdução da tragédia da classe média nos palcos ingleses. O drama clássico francês havia estabelecido o princípio de que a tragédia era uma coisa que pertencia à aristocracia e que perderia sua distinção e dignidade se descesse a cenas burguesas. George Lillo assumiu um duplo risco: trouxe o drama trágico para a casa dum comerciante e escreveu em prosa. Thorowgood, o honesto mercador, sustenta "a dignidade de nossa profissão" e acredita que "assim como o nome de mercador jamais degrada o gentil-homem, de forma alguma ele pode excluí-lo". O enredo é a ruína de um aprendiz de mercador por uma cortesã sedutora. O tema é tratado com exortações morais e está repleto de sentimentos. Foi aplaudido por uma classe média feliz de ver suas virtudes e ideais apresentados num palco britânico. Diderot recebeu-a bem e imitou-a em sua campanha para introduzir a *tragédie domestique et bourgeoise* (tragédia doméstica e burguesa) no teatro francês; Lessing adotou seu tom em *Miss Sara Sampson* (1755). As classes médias estavam se firmando na literatura e na política.

---

* Esta lei, com modificações que sofreu em 1843, é ainda uma lei britânica, mas muito brandamente aplicada.

Na Escócia, o fogo dramático incendiou com John Home, que ofendeu seus companheiros clérigos escrevendo e produzindo (1756) *Douglas*, o drama trágico de maior sucesso no seu tempo. O primo de John, David Hume, numa explosão de entusiasmo que dificilmente se ajusta a um filósofo cético, saudou-o como "um verdadeiro discípulo de Sófocles e Racine", e que poderá, "na época própria, livrar o palco inglês da pecha de barbarismo".[64] Quando Garrick recusou-se a representar a peça, Hume, lorde Kames (Henry Home) e os "moderados" do clero escocês deram um jeito para que fosse produzida em Edimburgo, e David atuou como vendedor de entradas. O acontecimento foi um triunfo para todos os Homes e Humes e para o resto da Escócia, porque Home tinha transformado uma velha balada escocesa num patriótico drama que trazia lágrimas de alegria aos olhos escoceses. Devemos registrar a exceção do Presbitério da Kirk, de Edimburgo, que denunciou Home como uma desgraça para o clero, e lembrou-lhe da "opinião de que a igreja cristã sempre tem considerado as peças teatrais e os atores como prejudiciais ao interesse da religião e da moralidade".[65] Foram feitas acusações formais contra Home e um outro ministro, Alexandre Carlyle, por terem assistido à representação. David Hume, inflamado pelo parentesco, dedicou suas *Four Dissertations* a seu sobrinho e escreveu uma ardente crítica à intolerância. John abandonou o ministério, foi para Londres, e viu sua peça *Douglas* produzida com Peg Woffington no principal papel feminino (1757). Ali também a peça foi um triunfo; os escoceses de Londres reuniram-se para aplaudi-la; e no final dessa *première* em Londres, um escocês gritou da galeria: "Olhem, rapazes, o que é que vocês pensam agora do seu Willy Shakespeare?"[66] A peça, hoje tão morta, como o *Catão* de Addison, manteve-se no palco, em sucessivas representações, por uma geração. Quando Mrs. Siddon representou-a em Edimburgo, em 1784, a Assembléia Geral da Kirk foi "obrigada a marcar todos os assuntos importantes para os dias alternados em que ela não era representada".[67]

O mais hilariante sucesso nos palcos londrinos deste período foi *The Beggar's Opera* (A Ópera dos Mendigos). John Gay começou como um aprendiz de comerciante, chegou a ser secretário do Conde de Clarendon e tornou-se um dos mais ativos membros do Scriblerus Club. Pope descreve-o como

> *Of manners gentle, of affections mild;*
> *In wit a man; simplicity, a child;*
> *With native humor temp'ring virtuous rage, ,*
> *Form'd to delight at once and lash the age.*[68]*

Gay distinguiu-se, em 1716, com *Trivia, or The Art of Walking the Streets of London* ("Trivia, ou a arte de passear nas ruas de Londres"). O barulho das rodas de carroças nas pedras e pavimentos, os carroceiros animando seus cavalos com o chicote e a língua, as "sujas senhoritas" levando o peixe para Billingsgate, a serenidade de "Pell Mell', com senhoras perfumadas apoiando-se nos braços dos cavalheiros, os pedestres procurando seu caminho no meio de um jogo de futebol que enche a rua, os gentis ladrões que, com "insensíveis dedos, aliviam o bolso", e o corpulento "guarda-noturno

* Suave na afeição, de maneira gentil; / No gênio, um homem; na simplicidade, infantil; / Com um nativo humor temperando virtuosa fúria / Pronto a deleitar ou a criticar dos tempos a incúria.

que, com uma amável lanterna, ensinará teus hesitantes passos a marcharem para a frente", e guiam-te até tua casa: *Trivia* oferece tudo isso e ainda mais para os que desejam vislumbrar Londres de 1716.

Em 1720, os *Poems*, de Gay, foram publicados por assinatura e renderam-lhe mil libras esterlinas, que ele perdeu na falência da South Sea Company. Pope e outros vieram em sua ajuda; mas, em 1728, Gay conseguiu se recuperar para uma nova prosperidade com *The Beggar's Opera*. A introdução apresenta o mendigo que apresenta sua ópera. Esta começa com uma balada cantada por Peachum, que, como Jonathan Wild, pretende servir à lei denunciando ladrões (quando estes se recusam a servi-lo), mas que, na realidade, é um negociante de objetos roubados. Ele se intitula um homem honesto porque "todas as profissões furtam umas às outras", e são movidas pela ambição do ganho. Seus negócios ficam atrapalhados pelo fato de sua filha, Polly, ter-se apaixonado e talvez mesmo casado, com o arrojado e elegante ladrão de estradas, capitão Macheath; este virá a interferir com o uso dos encantos de Polly para manejar compradores, vendedores e policiais. Mrs. Peachum tranqüiliza o marido:

> Por que deve nossa Polly ser diferente das outras do mesmo sexo e amar apenas seu marido; e por que o casamento de nossa Polly deve contrariar todas as expectativas e fazê-la a menos notada das mulheres? Todos os homens são ladrões do amor e gostam mais de uma mulher quando ela é propriedade de outro.[69]

No entanto, Mrs. Peachum adverte sua filha:

> Tu sabes, Polly, que não proíbo que brinques um pouco com um cliente quando se trata de negócios de extrair um segredo ou dois; porém, se descubro que foste tola e estás casada, cuida-te, porque te corto o pescoço.

Polly desculpa o seu casamento numa balada:

> *Can love be controlled by advice?*
> *Will Cupid our mothers obey?*
> *Though my heart were as frozen as ice,*
> *At his flame 'twould have melted away.*
> *When he kissed me, so closely he pressed,*
> *'Twas so sweet that I must have complied;*
> *So I thought it both safest and best*
> *To marry, for fear you should chide.*[70]*

Peachum fica enraivecido; receia que Macheath o mate e à sua mulher para herdar sua fortuna através de Polly. Planeja trair Macheath para a polícia e fazer com que ele seja enforcado. Macheath entra em cena, conforta Polly com abraços, e assegura-lhe que daí em diante será monógamo:

---

* Pode o amor pelos conselhos ser mandado? / E Cupido pelas mães ser controlado? / Embora gelado como pedra fosse meu coração, / Como numa chama se derretia em sua mão. / Quando ele me beijava, tão forte me apertava, / Que docemente a resistência me faltava; / Assim pensei, antes que mal pensasses, / Em casar, de medo que tu me reprovasses.

My heart was so free
It roved like the bee,
Till Polly my passion requited;
I sipped each flower,
I changed every hour,
*But here every flower is united.**

Ela pede-lhe para jurar que se for degredado a levará consigo. Ele jura: "Existe algum poder... que possa me arrancar de ti? Seria mais fácil arrancar uma pensão de um cortesão, uma bela mulher de frente de um espelho, os honorários de um advogado." E juntos cantam um encantador dueto:

HE. *Were I laid on Greeland's coast,*
And in my arms embraced my lass,
Warm amidst eternal frost,
Too soon the half-year's night would pass.
SHE. *Were I sold on Indian soil,*
Soon as the burning day was closed,
I could mock the sultry toil
When on my charmer's breast reposed.
HE. *And I would love you all the day,*
SHE. *Every night would kiss and play,*
HE. *If with me you'd fondly stray,*
SHE. *Over the hills and far away.***

Ela conta a ele que seu pai planeja entregá-lo à polícia, e tristemente pede-lhe que se esconda por algum tempo. Ele parte, mas para uma taverna; para instruir seus ajudantes a respeito de um roubo. Quando eles partem, ele dança e brinca com as raparigas da taverna; Peachum subornara-as para traí-lo; quando elas o acariciam, roubam-lhe as pistolas e chamam os policiais; na cena seguinte, ele está na cadeia de Newgate. Ali, Polly e uma outra de suas esposas lutam pelo marido; elas o libertam, mas ele é recapturado e mandado para a forca. A caminho, conforta suas mulheres com uma canção:

Then farewell, my love — dear charmers, adieu!
Contented I die — 'tis the better for you.
Here ends all dispute for the rest of our lives,
For this way, at once, I please all my wives.[71]***

* Era tão livre meu coração / Vagava como um zangão, / Antes que Polly à minha paixão respondesse / Todas as flores cheirava, / A cada hora mudava, / Mas nela, enfim, todas as flores conheceu.

** ELE. Se me largassem na costa da Groelândia. / Em meus braços envolvendo minha amada. / Seu calor compensaria o eterno frio / E a noite de meio ano em breve passaria. / ELA. Fosse eu vendida aos índios como escrava, / Tão logo o escaldante dia findasse / Poderia zombar do pesado trabalho / Se no peito de meu amado repousasse. / ELE. E amar-te-ia o dia inteiro / ELA. A noite seria toda beijos e prazer / ELE. Se comigo tu ternamente fugisses / ELA. Além das montanhas, para bem longe.

*** Adeus, então, meus amores; adeus, meus encantos! / Morro contente e para vós não haverá prantos. / Aqui termina a disputa até o fim de nossas vidas, / Pois dessa forma, e duma vez, contento a todas, queridas.

O mendigo-autor agora aparece e orgulha-se de ter feito com que o vício encontrasse sua devida punição, como em todas as peças decentes. Um ator, no entanto, protesta: "uma ópera deve terminar com um final feliz" (como os costumes mudaram!). O mendigo cede, salva Macheath de uma forca e dá-lhe Polly como outra; todas dançam à volta do casal enquanto o capitão se pergunta se não encontrou um destino pior do que a morte.

Gay tinha tido a sorte de obter os serviços de Johann Pepusch, um compositor alemão residente na Inglaterra; Pepusch escolheu, entre velhas árias inglesas, as músicas para as baladas de Gay; o resultado foi irresistível. A despeito da sátira da corrupção e da hipocrisia, o público, na estréia no teatro de Lincoln Inn Fields (29 de janeiro de 1728), respondeu entusiasticamente. A peça foi representada durante 63 noites consecutivas, ultrapassando todas as anteriores; teve longa carreira nas maiores cidades da Inglaterra; ainda ocupa os palcos de dois continentes e dela se fez um dos mais deliciosos filmes de nosso tempo. A atriz que representou o papel de Polly tornou-se o ídolo dos conquistadores alegres e a favorita dos salões; sua biografia e seu retrato foram vendidos em grande número; suas canções foram pintadas nos leques; casou-se com um duque. Mas um alto dignitário da Igreja denunciou Gay por haver feito um herói de um ladrão de estrada e tê-lo deixado sem punição. Quando Gay tentou produzir uma continuação sob o título *Polly*, Lorde Chamberlain recusou-lhe a licença. Gay fez com que *Polly* fosse publicada; ela vendeu muito bem, e a renda de *The Beggar's Opera* subiu tão agradavelmente, que (como dizia um trocadilho da época) a peça tornou Gay rico (*rich*), e Rich, o empresário, alegre (*gay*). Quatro anos depois de seu triunfo, uma cólica liquidou com o poeta.

V. A NOVELA

O fato preponderante da história literária nesse período foi a criação da novela moderna. *Clarissa* e *Tom Jones* são mais importantes historicamente que qualquer poema ou peça de teatro da época. A partir de 1740, quando o objeto da vida significativa expandiu-se da corte para o povo, e de ações para sentimentos, a novela substituiu o drama como a voz e o espelho da Inglaterra.

As histórias eram tão velhas como a escrita. A Índia tinha tido seus contos e suas fábulas; a Judéia tinha incluído em sua literatura lendas tais como as de Ruth, Esther e Job; a Grécia Helenística e o Cristianismo medieval tinham produzido romances de aventura e amor; a Itália Renascentista tinha produzido milhares de *novelle* (pequenas novidades), tal como em Boccaccio e Bandello; a Espanha da Renascença e a Inglaterra de Elizabeth tinham escrito contos picarescos de patifes pitorescos; a França do século XVII tinha atribulado o mundo com histórias de amor muito mais compridas do que o amor. Lesage tinha tecido *Gil Blas*; Defoe tinha aperfeiçoado a narrativa de aventura para ilustrar a coragem do homem; Swift tinha usado uma aventura de viagem para desancar a humanidade.

Essas produções, porém, eram novelas no nosso sentido atual? Pareciam-se com a ficção do século XVIII pelo fato de serem narrativas imaginárias; algumas tinham a substância de uma indubitável lonjura; algumas pintavam caracteres com um esforço para fazê-los reais; porém (talvez com exceção de *Crusoe*), a elas faltava uma trama

que unificasse os eventos e os caracteres, num desenvolvimento completo. O livro de Mrs. Aphra Behn *Oroonoko* (1688), que era a história de um escravo africano, tinha uma trama unificada, da mesma forma os livros de Defoe, *Captain Singleton* (1720), *Moll Flanders* (1722), e *Roxana* (1724); mas todos esses ainda eram uma cadeia de episódios muito mais do que uma unidade estrutural em que cada parte progride de acordo com o tema unificado. A novela moderna nasceu quando Richardson e Fielding conquistaram essa arte de desenvolvimento, pintaram os personagens movimentando-se através dos acontecimentos e fizeram de suas novelas um quadro dos costumes de uma época.

1. *Samuel Richardson: 1689-1761*

O homem que inaugurou a novela moderna era filho de um carpinteiro de Derbyshire que se mudou para Londres pouco após o nascimento de Samuel. A família esperava fazer dele um clérigo, mas era pobre demais para dar-lhe a escolaridade necessária; ele conseguiu, no entanto, fazer alguma pregação em seus livros. O círculo em que cresceu conservava a moralidade puritana. Foi aprendiz de impressor e a reputação de sua caligrafia tornou possível acrescentar algo à sua renda, compondo cartas para moças apaixonadas e analfabetas; este acidente determinou a forma epistolar de suas novelas e sua extensa exploração da psicologia e do sentimento femininos. Sua capacidade de trabalho e sua parcimônia serviram-no bem; ele montou a sua própria impressora, casou com a filha do seu ex-patrão (1721) e com ela teve seis filhos, dos quais cinco morreram em tenra idade. A esposa também morreu (1730), ainda jovem e amada, e esses sofrimentos ajudaram a formar o humor bastante sombrio de Samuel. Ele casou-se de novo, teve mais seis filhos, sofreu outros aborrecimentos e chegou a ser impressor da Câmara dos Comuns. Tinha 50 anos de idade quando publicou seu primeiro livro.

Em 1739, dois amigos impressores contrataram-no para escrever um pequeno volume de amostras de cartas, como guia para "os leitores do interior que eram incapazes de compor uma carta por si mesmo", e também como instrução sobre a maneira "de pensar e agir correta e prudentemente nos assuntos comuns da vida humana".[72] Enquanto preparava esse livro — e aqui o gênio tomou conta das circunstâncias — Richardson concebeu a idéia de tecer uma sucessão de cartas numa história de amor que ilustraria a prudente moralidade de uma moça virgem. Este tema — a castidade preservada através de uma longa sucessão de tentações — talvez tenha sido sugerido pela obra de Marivaux *Vie de Marianne* (1731-41). De qualquer forma, Richardson, em novembro de 1740, lançou um marco na literatura inglesa publicando, em dois volumes, *Pamela, or Virtue Rewarded, a Series of Familiar Letters from a Beautiful Young Damsel to Her Parents; now first published in order to cultivate the Principles of Virtue and Religion in the Minds of the Youth of Both Sexes* ("Pamela, ou a Virtude Recompensada, uma série de cartas familiares de uma bela senhorita a seus pais; agora publicadas pela primeira vez a fim de cultivar os princípios da virtude e da religião

na mente de ambos os sexos''). O livro vendeu bem e, em 1741, Richardson acrescentou-lhe mais dois volumes, *Pamela in Her Exalted Condition* (Pamela em sua sublime condição), contando suas virtudes e sabedoria depois do casamento.

A primeira parte da história ainda é interessante, porque nós nunca envelhecemos demais para não nos interessarmos pela sedução — embora, depois de mil páginas, até a sedução se torna aborrecida. A ênfase sobre o sentimento começa na primeira página, quando Pamela escreve: ''Oh! como correm as lágrimas dos meus olhos! Não é à toa que vejo o papel todo borrado.'' Ela é um modelo de bondade, de gentileza e recato. Mandada trabalhar como criada, aos 16 anos, Pamela manda a seus pais o primeiro dinheiro que ganha, ''pois a Providência não deixará que nada lhes falte... Se eu ganhar mais, estou certa de que é minha obrigação, assim como é meu desejo, amá-los e cuidar de ambos; porque vocês me amaram e cuidaram de mim quando eu ainda nada podia fazer por mim mesma''.[73] Os cautelosos pais recusam-se a usar o dinheiro enquanto não estejam seguros que este não é o pagamento adiantado pelo solteiro empregador de Pamela em troca de seus favores. Advertem-na de que sua beleza é um perigo para sua castidade. ''Nós tememos — sim minha querida filha, nós *tememos* — (pelo menos) que tu sejas por demais grata e que o recompenses com aquela jóia, a tua virtude, que nenhuma riqueza... pode devolver.'' Ela promete ser cautelosa e acrescenta: ''Oh! que coisa agradável é fazer o bem! É a única coisa de que tenho inveja nos ricos.'' Seus sentimentos são admiráveis, embora percam algum de seus encantos ao serem expressos. Numa culminante catástrofe, seu empregador entra em seu quarto sem os preparativos preliminares e aperta-a contra seu agitado peito. Pamela desmaia e o programa do patrão é interrompido. Recobrando a consciência, ''pus a minha mão na sua boca e disse, 'Oh! diga-me, mas ainda não me digas, o que aconteceu comigo durante esse desmaio?''''[74] Ele assegura-lhe que suas intenções não foram levadas adiante. Apreciando a cortesia do desejo do patrão, ela gradualmente aprende a amá-lo; e as gradações através das quais seu medo é relatado, transformando-se em amor, estão dentre os mais sutis toques que sedimentam a reputação de Richardson como psicólogo. Apesar de tudo, ela resiste a todos os seus assédios; e finalmente ele capitula e oferece-lhe casamento. Feliz por ter salvo sua virtude e alma do patrão, Pamela resolve ser uma perfeita esposa inglesa; permanecer em casa, evitar grandes recepções, controlar cuidadosamente as contas da casa, fazer caridade, geléias, doces, balas e conservas, e ser grata ao marido, que tendo descido a escala social, de vez em quando lhe dá a graça e o benefício de sua conversação. Richardson concluiu o Volume II com uma homilia sobre as vantagens da virtude na barganha entre os sexos. ''O editor dessas folhas terá atingido seu objetivo se (a virtude de Pamela) inspirar uma recomendável emulação nas mentes de quaisquer pessoas de valor, que, por meio disso, possam se candidatar às recompensas, aos elogios e às bênçãos com as quais Pamela foi tão merecidamente distinguida.''

Alguns ingleses, como o alegre Fielding, riram-se; mas milhares de leitores da classe média aderiram simpaticamente às palpitações de Pamela. O clero elogiou o livro, satisfeito de ter encontrado algum reforço para seus sermões numa literatura que parecia ter sido vendida a Belzebu. Quatro edições de *Pamela* esgotaram-se em seis meses; naturalmente os editores aconselharam Richardson a explorar mais essa mesma veia rica. Mas ele não era mercenário e, além disso, sua saúde começou a enfraquecer.

Deixou o tempo correr e continuou com sua loja de impressão. Foi somente em 1747 que produziu a obra-prima que levou todos os burgueses da Europa a seus pés.

Clarissa, or The History of a Young Lady (Clarissa, ou a história de uma jovem), com duas mil páginas, surgiu, em sete volumes, entre novembro de 1747 e dezembro de 1748. Ferido pela acusação de que *Pamela* tinha demonstrado sua virtude meramente como uma estratégia de barganha, e que tinha reformado um patife num bom marido, Richardson dedicou-se a exibir a virtude como um dom divino a ser recompensado nos céus, e condenou um patife não reformado a um destino inevitavelmente mau e emocionante. O impetuoso Lovelace, com uma reputação de ser um demônio com as mulheres, deseja a mão de Clarissa Harlowe. Ela não confia nele, mas fica inconscientemente fascinada por sua reputação. Sua família proíbe-a de encontrar-se com tal malandro; fecha-lhe suas portas e oferece sua mão a Mr. Solmes, um homem sem vícios e sem caráter. Ela recusa. Para fazê-la ceder, os pais a repreendem, atormentam e mantêm-na presa. Lovelace emprega um ajudante para simular um ataque armado para ela por seus parentes; para escapar-lhes ela permite que ele a rapte para St. Albans. Clarissa está querendo se casar com ele, mas ele pensa que isto é uma aventura por demais desesperada. Lovelace escreve a um amigo:

> ... Determinado a casar eu estaria, não fosse pela consideração de que, uma vez casado, casado estou para toda a vida.
>
> Este é o inferno da coisa! Se um homem pudesse fazer como fazem as aves, que mudam de par cada dia de São Valentim... não haveria nada de mais nisso... Uma tal mudança seria a maneira de acabar com... quatro ou cinco pecados capitais muito atrozes: a sedução, vulgarmente chamada adultério, e a fornicação; também não haveria queixas de poligamia. Freqüentemente evitaria assassinatos e duelos; dificilmente se ouviria falar de coisas tais como ciúmes (que é a causa de chocantes violências)... Nem possivelmente haveria uma pessoa tal como uma mulher estéril... Ambos os sexos suportariam um ao outro em vista do fato de que poderiam ajudar-se mutuamente em poucos meses... Os jornais estariam cheios de parágrafos... para anunciar *quem e quem estão juntos*. A distinção, então, não seria a distinção muito bonita, Jack? Como nas flores: tal gentil-homem ou tal senhora é uma *anual*, uma outra é uma *perene*.[75]

Ele tenta seduzir Clarissa; ela o adverte de que, se tentar tocá-la, ela se matará. Lovelace a mantém em vil encarceramento mas sem incomodá-la; durante esse tempo, ela manda cartas de coração partido à sua confidente, Anna Howe. Ele inventa um plano depois de outro para quebrar suas defesas; Clarissa resiste, mas considera sua honra irrevogavelmente manchada pelo semiconsentimento na fuga. Escreve lastimosas cartas para seu pai, pedindo-lhe não para perdoá-la, mas para retirar a maldição que lançou sobre ela, e que fecha-lhe para sempre as portas do paraíso; o pai se recusa a retirar a maldição. Ela cai numa doença devastadora, na qual seu único apoio é sua fé religiosa. Lovelace foge para a França e é morto num duelo pelo tio de Clarissa. Finalmente seus pais vêm lhe oferecer perdão e encontram-na morta.

É uma história simples, que se arrasta demasiadamente sob uma única nota incapaz de prender a atenção de nossas mentes agitadas; na Inglaterra do século XVIII, porém, tornou-se um assunto nacional; centenas de leitores, nos intervalos da publicação, escreviam a Richardson implorando-lhe para não deixar Clarissa morrer.[76] Um

pai descreve suas três filhas: "neste momento, cada uma (tem) um volume separado (de *Clarissa*) em suas mãos; e seus olhos estão como uma úmida flor em abril".[77] Lady Mary Wortley Montagu, a mais sofisticada das mulheres inglesas de seu tempo, leu o livro como uma concessão para o sentimento da classe média e o furor popular; mas ele ofendeu seu gosto aristocrático:

> Fui uma velha tola ao chorar por causa de Clarissa Harlowe como qualquer moça de leiteria de 16 anos de idade chora com a balada da Queda da Senhora. Para dizer a verdade, os primeiros volumes amoleceram-me por uma semelhança próxima aos meus dias de moça; mas, no conjunto, é uma coisa miserável... Clarissa segue o princípio de declarar tudo o que pensa a todas as pessoas que vê, sem refletir que, neste mortal estado de imperfeição, folhas de figueiras são tão necessárias para as nossas mentes como para nossos corpos, e que é tão indecente mostrar tudo que pensamos como tudo que temos.[78]

As mulheres inglesas agora importunavam o triunfante Richardson para pintar-lhes um homem ideal, tal como acreditavam que havia pintado a mulher ideal em *Pamela*. O autor hesitou diante desta ardilosa tarefa, mas foi atraído pela sátira de Fielding sobre *Pamela,* em *Joseph Andrews* e pelo retrato de corpo inteiro de *Tom Jones*, também de Fielding. Assim, entre novembro de 1753 e março de 1754, ele produziu, em sete volumes, *The History of Sir Charles Grandison* ("A história de Sir Charles Grandison"). O modo *blasé* de nossa época acha difícil entender por que essa terceira novela teve um sucesso tão grande quanto as outras duas. A reação do século XX contra o puritanismo e o compromisso vitoriano fechou nossos corações para os quadros de bondade ideal, pelo menos no homem; nós já encontramos bons homens, mas nenhum sem falhas que não pudessem ser redimidas. Richardson tentou enfeitar Sir Charles com alguns pequenos defeitos, mas ainda nos ressentimos da intransponível distância que há entre eles e nós. Além disso, a virtude perde seu encanto quando é posta em exibição. Grandison escapou por pouco de ser canonizado.

Richardson tinha uma tal intenção de fazer pregação que permitia algumas falhas na sua arte literária. Era quase desprovido de humor e de vivacidade de espírito. Sua tentativa de contar uma longa história por meio de cartas envolvia-o em muitas improbabilidades (lembrar-se de tais resmas de conversação); mas isto permitia-lhe apresentar os mesmos fatos sob uma variedade de pontos de vista e dava à narrativa uma intimidade dificilmente possível numa forma menos subjetiva. Era bem costume da época escrever longas e confidenciais cartas a parentes ou amigos em quem se confiava. Além disso, o método epistolar deu asas ao lado forte de Richardson — a exposição do caráter feminino. Também aqui há falhas: ele conhecia os homens menos que as mulheres, os nobres menos que o povo; e raramente apanhava as gradações, as contradições e os desenvolvimentos da alma. Milhares de detalhes, porém, mostram sua cuidadosa observação da conduta humana. Nestas novelas nasceu a ficção psicológica inglesa e o subjetivismo, que, em Rousseau, aparece como uma febre.

Richardson recebeu seu sucesso com modéstia. Continuou a trabalhar como impressor, mas construiu para si mesmo uma casa melhor. Escrevia longas cartas de conselhos a um vasto círculo de mulheres, algumas das quais o chamavam "querido Papai". Em seus últimos anos pagou com nervosa sensibilidade e insônia o preço do

pensamento concentrado e da arte difusa. A 4 de julho de 1761, morreu de um derrame cerebral.

Sua influência internacional foi maior do que a de qualquer outro inglês de seu tempo, exceto Wesley e Pitt o Velho. Em seu país, ajudou a moldar o tom moral da Inglaterra de Johnson e a levantar a moral da corte depois de Jorge II. Seu legado ético e literário participou da concepção de *Vicar of Wakefield* (Vigário de Wakefield, 1766), de Goldsmith, e *Sense and Sensibility* (Sentimento e Sensibilidade), de Jane Austen (1811). Na França, era considerado sem rival na ficção inglesa; "em nenhuma língua", disse Rousseau, "jamais foi escrita uma novela que se igualasse a *Clarissa*, ou mesmo que dela se aproximasse".[79] Richardson foi traduzido pelo abade Prévost; Voltaire dramatizou *Pamela* em *Nanine*; Rousseau baseou *La Nouvelle Héloïse* no tema, na forma e no objetivo moral de *Clarissa*. Diderot elevou-se a uma apóstrofe estática em seu *Éloge de Richardson* (1761); se, disse ele, eu tivesse que vender minha biblioteca, guardaria, de todos os livros, apenas Homero, Eurípides, Sófocles e Richardson. Na Alemanha, Gellert traduziu e imitou *Pamela* e chorou lendo *Grandison*;[80] Klopstock ficou arrebatado com *Clarissa*; Wieland baseou uma peça em *Grandison*; os alemães faziam peregrinações à casa de Richardson.[81] Na Itália, Goldoni adaptou *Pamela* para o palco.

Hoje em dia, ninguém lê Richardson, exceto por obrigações escolares; não temos ócio para escrever tais cartas, muito menos para lê-las; e o código moral de uma era industrial e darwiniana foge impacientemente da prudência e das restrições puritanas. Mas sabemos que estas novelas representaram — muito mais do que a poesia de Thomson, Collins e Gay — a revolta do sentimento contra a adoração do intelecto e da razão; e reconhecemos em Richardson um pai — bem como em Rousseau o protagonista — do movimento romântico que, próximo ao final do século, triunfaria sobre a arte clássica de Pope e o alegre realismo de Fielding.

2. *Henry Fielding: 1707-54*

Quando chegou a Londres, em 1727, todos admiravam seu tipo alto, sua presença decidida, seu jeito simpático, sua agradável conversa e sua sinceridade; aqui estava um homem bem equipado pela natureza para gozar a vida em toda a sua realidade, fosse ela agradável ou desonrosa. Fielding tinha tudo, menos dinheiro. Forçado, como dizia ele, a ser um cocheiro de aluguel ou um escriba de aluguel, atrelava-se à sua pena como a um arreio e conseguia a manteiga para o seu pão com comédias e peças burlescas. Sua prima em segundo grau, lady Mary Montagu, usou sua influência para que sua peça, *Love in Several Masques* (O Amor sob diversas máscaras), fosse produzida no teatro Drury Lane (1728); ela foi vê-la duas vezes, procurando delicadamente ser notada; e, em 1732, ajudou sua peça, *Modern Husband* (O Marido moderno), a ter uma boa carreira. Fielding persistiu escrevendo, uma após outra, peças medíocres, até que acertou uma veia de sátira bem-humorada em *The Tragedy of Tragedies, or The Life and Death of Tom Thumb the Great* (A tragédia das tragédias, ou a vida e morte do Pequeno Polegar, o Grande, 1731).

Depois de cortejar durante quatro anos Charlotte Cradock, casou-se com ela em 1734. Logo depois do casamento Charlotte herdou mil e quinhentas libras e Fielding retirou-se com ela para uma vida fácil, como um gentil-homem provinciano. Ele apaixonou-se por sua esposa; descreveu-a maritalmente como a bela e envergonhada Sophia Western e a infinitamente paciente Amelia Booth. Lady Bute assegura-nos que "a brilhante linguagem que ele sabia empregar não era senão justa com as amáveis qualidades e beleza do original".[82]

Em 1736, Fielding estava de volta a Londres produzindo peças das quais não se tem memória. Em 1737, porém, o Ato de Licença colocou restrições sobre o teatro e Fielding retirou-se do palco. Estudou direito e foi bacharelado advogado (1740). O curso de sua vida foi modificado naquele ano pelo aparecimento da obra de Richardson, *Pamela*. Toda a propensão de Fielding para a sátira foi provocada pelas virtudes conscientes da heroína e de seu criador. Foi como uma paródia de *Pamela* que ele começou a escrever *The History of the Adventures of Joseph Andrews and His Friend Mr. Abraham Adams, Written in Imitation of the Manner of Cervantes* (A história das aventuras de Joseph Andrews e de seu amigo Mr. Abraham Adams, escrita numa imitação do estilo de Cervantes, 1742). Joseph, que é apresentado como irmão de Pamela, é um jovem de tanta pureza e beleza quanto ela. Também como ela é repetidamente tentado por sua empregadora e resiste. E, como ela, detalha em suas cartas as insidiosas tentativas sobre sua virgindade. Sua carta para Pamela é quase, mas não inteiramente, richardsoniana:

> QUERIDA IRMÃ PAMELA:
>
> Esperando que tu estejas bem, não imaginas que novidade tenho para contar-te!... Minha patroa apaixonou-se por mim — isto é, o que as pessoas importantes chamam de apaixonar-se — ela meteu na cabeça a idéia de me arruinar; mas tenho a esperança de que terei força de vontade e graça suficiente para não abandonar minha virtude a qualquer senhora nesta terra.
>
> Mr. Adams tem-me dito muitas vezes que a castidade é uma virtude tão elevada no homem como na mulher. Diz-me que nunca conheceu outra mulher que não sua esposa, e estou me esforçando para seguir-lhe o exemplo. Na verdade, devo inteiramente a seus excelentes sermões e conselhos, juntamente com as tuas cartas, a capacidade que tenho tido de resistir à tentação que, diz ele, nenhum homem cede sem que se arrependa neste mundo e seja condenado às penas do inferno no outro... Que bela coisa são os bons conselhos e os bons exemplos. Porém eu fiquei contente quando ela me expulsou de seu quarto, como ela o fez; porque uma vez eu já tinha quase esquecido todas as palavras que o pároco Adams me havia dito.
>
> Não duvido, querida irmã, que tu tenhas a graça de preservar tua virtude contra todas as tentações; e peço-te encarecidamente que rezes para que eu seja capaz de preservar a minha; porque, na verdade, ela é muito severamente atacada por mais de uma pessoa; espero, porém, ser capaz de copiar teu exemplo e o de José, meu xará, e manter minha virtude contra todas as tentações...[83]

Ele consegue manter a virtude e permanece virgem até se casar com a virgem Fanny. Pamela, que subiu um degrau na escala social como esposa de seu rico empregador, condena Fanny por ter a pretensão de casar-se com Joseph, cujo *status* social foi elevado pelo casamento fidalgo de Pamela. Richardson queixou-se de que Fielding tinha cometido um "um torpe e mesquinho enxerto" em *Pamela*.[84]

O apetite de Fielding para a sátira não se satisfez em parodiar Richardson; ele escreveu uma peça burlesca da *Ilíada*, invocando as musas e fazendo de seu livro um épico. A fonte de seu humor fervilha em vários personagens que Joseph e Adams encontram em seu caminho, especialmente o dono de hospedaria Tow-wouse, que é surpreendido pela senhora Tow-wouse *em flagrante delito* com Betty, a camareira; é perdoado e, "quieto e sem queixa, suporta ser lembrado de suas transgressões... uma a duas vezes por dia durante o resto de sua vida". E, uma vez que não era da natureza de Fielding construir um herói e escrever uma novela inteira a partir de um jovem impecável, em breve perde o interesse por Joseph, e faz do pároco Adams a figura central do seu livro. Isto parece uma escolha pouco conveniente porque Adams era um ministro honestamente ortodoxo que carregava com ele um manuscrito de seus sermões à procura de um ousado editor. Mas seu criador emprestou a Adams um forte pulmão, um resistente estômago e um duro par de punhos; e embora o pároco seja contra a guerra, ele é um bom lutador e derruba uma sucessão de patifes ao longo de sua história. Adams é, sob todos os ângulos, o mais amável personagem de Fielding; e quem o lê participa do prazer do autor em metê-lo em estranhos encontros com porcos, lama e sangue. Os que ficaram, na juventude, sinceramente comovidos pelo ideal cristão, devem sentir uma calorosa afeição por um clérigo que é inteiramente desprovido de ambição e distribui caridade. Fielding contrasta-o com o argentário pároco Trulliber, que era "um dos maiores homens já vistos no mundo, e que poderia representar o papel de Sir John Falstaff sem enchimentos".[85]

Animado pelo sucesso, Fielding publicou, em 1743, três volumes modestamente intitulados *Miscelânea.* O Volume III contém uma obra-prima de constante ironia em *The Life of Mr. Jonathan Wild the Great* (A vida do Sr. Jonathan Wild, o Grande). Não era uma biografia real do famoso Fagin do século XVIII; "minha narrativa versa mais sobre as ações que ele poderia ter praticado".[86] Na sua forma primitiva, era um ataque a Sir Robert Walpole como distribuidor de votos roubados; depois da morte de Walpole, foi reeditado como uma sátira da "grandeza", como em geral é apreciada e adquirida. A maior parte "dos grandes homens", defendia Fielding, fazia mais mal do que bem à humanidade; assim, Alexandre foi chamado "o Grande" porque, depois "de ter conquistado com fogo e espada um vasto império, destruído as vidas de um imenso número de pobres inocentes, espalhado a ruína e a desolação como um furacão, conta-se que, como ato de clemência, não cortou o pescoço de uma velha mulher e não estuprou suas filhas".[87] O ladrão deve ter uma consciência mais leve do que o "estadista", uma vez que suas vítimas são em número menor e seus despojos são menores.[88]

No estilo de uma biografia política, Fielding dá a Jonathan uma imponente árvore genealógica, traçando sua linhagem até "Wolfstan Wild, que veio para cá com Hengist". Sua mãe "tinha uma qualidade maravilhosamente gulosa na ponta dos seus dedos".[89] Dela Jonathan aprendeu a arte e a ética do roubo. Sua superior inteligência habilitou-o, em breve, a organizar uma quadrilha de bravos jovens, dedicados a separar as pessoas supérfluas de seus bens supérfluos ou de uma vida sem significação. Ele ficava com a parte do leão de seus ganhos e livrava-se de subalternos desobedientes entregando-os às forças da lei e da ordem. Não conseguiu seduzir a perseguida Letícia, que preferiu ser arruinada por seu assistente Fireblood, o qual, "em alguns

minutos, violentou essa bela criatura ou pelo menos a teria violentado se ela não tivesse, por um oportuno acordo, impedido que ele o fizesse''.[90] Depois disso, ela casou-se com Wild. Duas semanas depois eles se envolvem num ''diálogo matrimonial'' no qual ela explica seu direito natural à promiscuidade; ele a chama de vagabunda; beijam-se e fazem as pazes. Ele sobe cada vez mais na grandeza de seus crimes, até que sua esposa tem a satisfação de vê-lo condenado à morte. Um clérigo assiste-o na marcha para o cadafalso. Wild, a caminho, rouba-lhe o bolso; ali, porém, encontra apenas um saca-rolhas, porque o homem de Deus era um conhecedor de vinhos. E ''Jonathan Wild, o Grande, depois de suas poderosas aventuras foi — do que bem poucos *grandes homens* podem vangloriar-se — pendurado pelo pescoço até a morte''.[91]

Mais ou menos no final de 1744, Fielding perdeu a esposa; o acontecimento tornou-o sombrio até que purgou seu pesar transfigurando-a amorosamente, através do pathos da distância, em Sofia e Amélia. Ele ficou tão agradecido pela leal devoção da criada de quarto de sua esposa — que com ele ficara para tomar conta das crianças — que, em 1747, casou-se com ela. Neste ínterim, sofreu prejuízos tanto em sua saúde quanto nos rendimentos. Foi salvo por sua indicação (1748) como juiz de paz de Westminster e, pouco tempo depois, de Middlesex. Era uma função trabalhosa, precariamente paga pelas multas dos litigantes que vinham à sua corte em Bow Street. Referiu-se a essa renda de 300 libras esterlinas por ano como ''o dinheiro mais sujo da terra''.[92]

Durante estes difíceis anos — 1744-48 — Fielding deve ter dedicado seu tempo à sua maior novela, pois, em fevereiro de 1749, ela surgiu, em seis volumes, sob o título *The History of Tom Jones, a Foundling* (A história de Tom Jones, um enjeitado). O livro foi composto, segundo ele nos diz, em ''alguns milhares de horas'' economizadas da lei e dos escritos vulgares; e ninguém poderia dizer, pelo seu robusto humor e ética viril, que aqueles tinham sido anos de pesar, gota e bolsa vazia. Aqui estavam, no entanto, 1.200 páginas do que muitos consideraram a maior novela inglesa. Nenhum homem, antes disso, na literatura inglesa, tinha sido tão completa e francamente descrito em corpo e alma, moral e caráter. São famosas as palavras de Thackeray introduzindo *Pendennis*:

> Desde que o autor de *Tom Jones* foi enterrado, nenhum autor de sucesso entre nós foi capaz de pintar e descrever um *homem* em toda a sua plenitude. Precisamos escondê-lo atrás de uma cortina e dar-lhe um sorriso simplório e convencional. A sociedade não tolerará o Natural em nossa arte... Vós não ouvireis... o que se move no mundo real, o que se passa na sociedade, nos clubes, nos colégios, nas salas de refeições — qual é a vida e a conversa de vossos filhos.

Tom faz sua estréia como uma criança ilegítima encontrada no virtuoso leito de Mr. Allworthy. Entre este fato e o casamento de Tom, que conclui a obra, Fielding expreme cem episódios em sucessão aparentemente picaresca e desconexa; o leitor, porém, ficará surpreso se persistir até o fim e descobrir que quase todos aqueles incidentes eram necessários para o desenrolar de um enredo engenhosamente tecido, ou para a exposição e desenvolvimento dos caracteres; os fios são desembaraçados, os nós são desfeitos. Alguns dos personagens são idealizados, tais como o quase grandisoniano Allworthy; alguns são simplificados demais, como o sempre desprezível Blifil, ou

o reverendo Mr. Thwackum, o pedagogo "cujas meditações eram cheias de vara de açoite".[93] Mas muitas delas mostram a seiva da vida. O *squire* Western, dentre todas as coisas do mundo, "estimava principalmente... suas armas, seus cães e seus cavalos",[94] depois sua garrafa, depois sua incomparável filha Sofia. Nela reaparece uma Clarissa que conhece seus caminhos em meio às armadilhas dos homens, uma Pamela que caça seu homem sem querer saber de suas experiências pré-maritais.

Tom era meio largado, mas, por outro lado, era quase bom demais para sobreviver. Adotado por Allworthy, ensinado e espancado por Thwackum, torna-se um forte mancebo, perturbado apenas pelas maliciosas lembranças de seus misteriosos pais. Ele invade um pomar e rouba um pato, mas seu pai adotivo perdoa-lhe essas artes na melhor tradição shakespeariana. Sofia admira-o de uma certa distância; Tom, porém, consciente de sua ilegitimidade, nunca ousa cair em paixão com uma senhora tão distante em posição e meios. Ele se contenta com Molly Seagrim, a filha do guarda-caça, e confessa-se como o possível pai de sua criança; fica muito aliviado ao descobrir que ele é apenas uma de muitas possibilidades. Sofia sofre quando descobre essa ligação, mas sua admiração por Tom é apenas temporariamente suspensa. Ele segura-a em seus braços quando ela cai do cavalo em uma caçada; ela cora, revelando seu sentimento; e agora ele não perde tempo, abandonando-lhe o coração. O *squire* Western, no entanto, havia decidido casá-la com Mr. Blifil, que é o sobrinho legítimo e herdeiro do rico Allworthy, que não tem outros herdeiros. Sofia recusa-se a casar com esse jovem hipócrita; o *squire* insiste e a batalha entre a vontade do pai e as lágrimas da filha umedecem vários volumes. Tom encolhe-se e deixa-se ser apanhado num bosque, com Molly em seus braços; Sofia surpreende-o e desmaia. Tom a contragosto é despedido por Allworthy, e inicia essas episódicas viagens sem as quais Fielding, ainda ligado a Cervantes e Lesage, achava difícil escrever uma novela. O coração de Tom permanece com a desesperada Sofia, mas, julgando-a para sempre perdida, deixa-se escorregar no leito de Mrs. Waters. Depois de muitas atribulações e complicações inacreditáveis, é perdoado por Allworthy, substitui Blifil como herdeiro, esclarece as coisas com a recatada e clemente Sofia, e é generosamente recebido como genro pelo *squire* Western que, uma semana antes, estava pronto para trucidá-lo. O *squire* agora está com uma tremenda pressa para a consumação do casamento:

> "A ela, rapaz, a ela, vai, a ela... Já está tudo resolvido? Ela já marcou o dia, rapaz? O quê? Vai ser amanhã ou no dia seguinte? Eu não adiaria nem mais um minuto além de depois de amanhã... Apressemo-nos! ela gostaria de ter hoje sua noite de núpcias de todo o seu coração. Não é verdade, Sofia?... Onde está o diabo do Allworthy? Escuta, Allworthy, aposto contigo cinco libras esterlinas contra uma coroa que teremos uma criança de amanhã a nove meses."[95]

Ninguém havia pintado, desde Shakespeare, a vida inglesa tão abundantemente e com tal franqueza. Ela não está toda ali; sente-se falta da ternura, da devoção, do heroísmo, dos bons modos e da paixão que podem ser encontrados em qualquer sociedade. Fielding preferia o homem do instinto ao homem do pensamento. Desprezava os expurgadores que, na sua época, tentavam desinfetar Chaucer e Shakespeare, assim como os poetas e críticos que supunham que a literatura séria devia tratar somente das classes superiores. Interpretava o amor entre os sexos como amor físico,

e relegava os outros aspectos ao mundo das ilusões. Desprezava a loucura pelo dinheiro que percebia existir em todas as camadas sociais e abominava a impostura e a hipocrisia. Não ligava muito para os pregadores, mas amava o pároco Adams; e o único herói, em *Amélia*, é o Dr. Harrison, um clérigo anglicano; o próprio Fielding pregava a qualquer oportunidade.

Depois de publicar *Tom Jones*, dedicou sua pena, por algum tempo, aos problemas que tinha de encarar como magistrado. Sua experiência colocava-o diariamente em contato com a violência e o crime em Londres. Sugeriu métodos para aprimorar a guarda da ordem pública e a administração da justiça. Através de seus esforços em conjunto com seu meio irmão, Sir John Fielding, que o sucedeu como magistrado em Bow Street, uma das quadrilhas que tinha atemorizado Londres foi desmantelada e quase todos os seus membros enforcados. Um otimista relatava, em 1757, que "o reino do mal e dos roubos nas ruas foi quase inteiramente suprimido".[96]

Nessa época (dezembro de 1751), Henry tinha publicado sua última novela, *Amélia*. Fielding não podia esquecer sua primeira esposa; havia perdoado qualquer falta que ela pudesse ter tido; e agora erigia um monumento a ela, como a companheira sem falhas de um soldado imprevidente. O Capitão Booth é bom, bravo e generoso; adora sua Amélia; mas joga e atola-se em dívidas; e o livro abre com Booth encarcerado. Durante 100 páginas conta sua história a uma outra pessoa presa, Miss Matthews; expõe-lhe a beleza, a modéstia, a fidelidade, a ternura e outras perfeições de sua esposa e, então aceita o convite de Miss Matthews para compartilhar de seu leito. E continua, "durante uma semana inteira, nessa conversa criminosa".[97] Nestas e em outras cenas de prisão que se seguem, Fielding expõe, talvez com algum exagero, as hipocrisias dos homens e das mulheres, as venalidades dos policiais e magistrados, a brutalidade dos carcereiros. Aqui já aparecem as prisões dos devedores, que irão permanecer por mais de um século até despertarem a ira de Dickens. O juiz Thrasher pode descobrir a culpa de um prisioneiro pelo seu sotaque. "Senhor, vossa língua trai vossa culpa. Sois um irlandês e isto é sempre prova suficiente para mim."[98] O número de vilãos cresce em cada capítulo, até que Amélia grita para suas crianças na miséria: "Perdoai-me por tê-las trazido ao mundo."[99]

Amélia é a paciente Griselda de Fielding. Havia quebrado seu nariz em capítulo anterior, porém uma cirurgia plástica o recompõe, e ela se torna de novo tão bela que se comete um atentado contra sua virtude em quase todos os capítulos alternados. Ela admite sua inferioridade intelectual a seu marido. Obedece-o em tudo, exceto quando se recusa a ir a um baile de máscaras. Assiste a um oratório de Haendel, mas hesita em expor-se aos olhares dos peralvilhos em Vauxhall. Quando Booth volta para ela, depois de uma de suas escapadas, ele a encontra "desempenhando o ofício de cozinheira com tanto prazer quanto uma senhora fina tem ao vestir-se para um baile".[100] Ela recebe uma carta da intrigante Miss Matthews denunciando o adultério de Booth na prisão; ela destrói a carta, nada diz sobre ela a seu marido, e continua a amá-lo com toda as suas bebidas, jogos, dívidas e prisões; Amélia vende suas jóias, depois suas roupas, para alimentá-lo e às crianças. Ela fica menos desencorajada por seus defeitos do que pela crueldade dos homens e das instituições que o envolvem. Fielding, como Rousseau e Helvétius, supunha que a maior parte dos homens são, por natureza, bons; mas são corrompidos pelos maus ambientes e pelas péssimas leis.

Thackeray achava que Amélia "era o mais encantador caráter da ficção inglesa";[101] talvez ela fosse, porém, apenas o sonho de um marido. No final, naturalmente, Amélia descobre que era uma herdeira; ela e Booth retiram-se para a sua propriedade, e Booth torna-se um bom homem.

A conclusão dificilmente é justificada pelas premissas: uma vez um Booth, sempre um Booth. Fielding tentou levar todas as encrencas de seu enredo para um final feliz, mas aqui o seu truque é óbvio demais. O grande novelista estava cansado e enojado pela sua *entourage* de ladrões e assassinos. Depois de completar *Amélia*, ele escreveu: "Eu não mais perturbarei o mundo com qualquer outra criatura saída da mesma musa." Em janeiro de 1752, começou a publicar *The Covent Garden Journal*, contribuiu com alguns vigorosos artigos, respondeu às críticas de Smollett, atacou *Roderick Random* e, então, em novembro, deixou que o *Journal* morresse. O inverno de 1753-54 foi demasiado para sua constituição enfraquecida pelo trabalho, pela hidropisia, pela icterícia e pela asma. Seu médico recomendou-lhe viajar para um clima mais ensolarado. Em junho de 1754, partiu no barco *Queen of Portugal* com sua esposa e filha. No caminho, compôs o seu *Journal of a Voyage to Lisbon* ("Diário de uma viagem a Lisboa"), uma de suas mais amáveis produções. Morreu em Lisboa, em 8 de outubro de 1754, e ali foi enterrado no cemitério inglês.

O que conseguiu Fielding? Fundou a novela realística de costumes. Descreveu a vida da classe média inglesa mais vividamente do que qualquer historiador; seus livros abriram um mundo. Não teve tanto sucesso com as classes superiores; ali, da mesma forma que Richardson, tinha que se contentar com uma visão de quem está de fora. Conhecia o corpo de seu país melhor do que sua alma, e o corpo do amor mais do que seu espírito; os elementos mais delicados e sutis do caráter inglês escapavam-lhe. Mesmo assim, deixou sua marca sobre Smollett, Sterne, Dickens e Thackeray; foi o pai deles todos.

3. *Tobias Smollett: 1721-71*

Smolett não gostava de Fielding, pois competiam pelo mesmo aplauso. O mais jovem dos dois (Smollett) era um escocês que concordava com Hume em lamentar que a Inglaterra obstruísse o caminho para a França. Seu avô, no entanto, tinha promovido ativamente a união parlamentar com a Inglaterra (1707) e tinha sido um membro do Parlamento unido. Seu pai morreu quando Tobias tinha dois anos de idade, mas a família financiou a educação do rapaz na Dumbarton Grammar School e na Universidade de Glasgow, onde freqüentou os cursos pré-médicos. Em vez de completar o trabalho necessário para colar grau, Smollett sucumbiu à doença da escrita, correu para Londres e procurou Garrick com uma tragédia que nada valia; Garrick recusou-a. Tobias, depois de passar um pouco de fome, alistou-se como auxiliar de médico no navio de guerra *Cumberland*, e com ele levantou velas (1740) para a guerra chamada "of Jenkin's Ear" (da orelha de Jenkin). Tomou parte do malsinado ataque a Cartagena, na costa da Colômbia. Na Jamaica, abandonou o serviço; aí encontrou Nancy Lascelles, com quem se casou pouco depois de voltar à Inglaterra (1744). Montou casa em Downing Street e ali começou a praticar cirurgias; a sua coceira literária, porém,

era muito forte, e suas experiências na marinha demandavam ao menos um relato. Assim, em 1748, publicou a mais famosa de suas novelas.

The Adventures of Roderick Random ("As aventuras de Roderick Random") é o velho romance picaresco de acontecimentos tecidos em torno de uma personalidade. Smollett não conheceu nenhuma dívida para com Fielding, mas muitas com Cervantes e Lesage. Estava mais interessado nos homens e seus feitos do que em livros e palavras; recheou sua história com incidentes, deu-lhe o mau cheiro dos dejectos e a cor do sangue, e povoou-a com caracteres que brilhavam pela personalidade e pelo alegre modo de falar. É esta uma das primeiras e melhores, dentre as aproximadamente mil novelas inglesas sobre o mar. Antes de ser coagido, porém, a entrar na marinha, Roderick, como seu criador, experimentou as hospedarias inglesas e a moral de Londres. O que não perdemos por não haver viajado naqueles coches do século XVIII e passado noites naquelas hospedarias! — uma tal galeria de conflitantes personalidades, soldados em decadência, alcoviteiros e proxenetas, vendedores ambulantes arrastando suas trouxas e escondendo seu dinheiro, homens tropeçando e virando os penicos em procura do leito errado, mulheres gritando que estavam sendo atacadas e acalmando-se com dinheiro, cada pobre alma pretendendo ser grande e todo o mundo blasfemando. Miss Jenny chama o vendedor ambulante "seu velho cem por cento trepador!" e pergunta ao capitão: "Dane-se o senhor; quem é *você?* Quem fez de *você* um capitão, seu mísero cavador de trincheiras, proxeneta, encrespador de cabelo? Essa é de morte! O exército está andando por um mau caminho quando camaradas como você arranjam comissões."[102]

Em Londres, Roderick (que é, aqui, o próprio Smollett) torna-se um "trabalhador farmacêutico" — um assistente de farmacêutico. Escapa de casar por ter achado sua noiva na cama com outro homem. "Deus deu-me a paciência e a presença de espírito para que eu me retirasse imediatamente e agradeço mil vezes às minhas estrelas pela feliz descoberta, graças à qual resolvi lucrar muito pelo total abandono da idéia de casamento no futuro."[103] Contenta-se com a promiscuidade, aprende os costumes e os infortúnios das prostitutas que fazem o *trottoir*, cura suas infecções, denuncia os curandeiros que as exploram e observa como as prostitutas, "embora delas se tenha queixas por aborrecerem, ainda escapam da justiça pelos negócios que mantêm com os juízes, a quem pagam — assim como todas as de sua profissão — contribuições trimestrais para terem proteção".[104]

Injustamente acusado de roubo, Roderick perde seu emprego e cai num tal nível de pobreza que "eu não via nenhum outro recurso senão o exército ou marinha". Ele escapa do tormento de ter que tomar uma decisão por uma turma de "recrutadores" que o colocam inconsciente e o arrastam para bordo do *H. M. S. Thunder*. Ele aceita seu destino e torna-se mestre-cirurgião de bordo. Depois de um dia no mar, percebe que o capitão Oakum é um bruto meio louco que, por motivo de economia, mantém os marinheiros doentes trabalhando até que morram. Roderick luta em Cartagena; seu navio é afundado, ele nada para uma praia da Jamaica, torna-se criado de uma velha poetisa arruinada, apaixona-se por sua sobrinha, Narcisa, e "concebe esperanças de um dia poder possuir aquela amável criatura".[105] E assim continua a narrativa, no fluxo contínuo de Smollett, em parágrafos que tomam três páginas, em linguagem simples, vigorosa e profana. Em Londres, Roderick faz um novo círculo

de amigos excêntricos, incluindo Miss Melinda Goosetrap e *Miss* Biddy Gripewell. Daí vai para Bath, com outras cenas nos coches; ali encontra a doce Narcisa, conquista seu amor, perde-a, luta em um duelo... De novo alista-se na marinha como médico de bordo, parte para a Guiné (onde seu capitão "compra" 400 escravos para vendê-los no Paraguai, "com grande vantagem"), de novo vai para a Jamaica, onde ele encontra aquele que há longo tempo perdera e que agora estava cheio de dinheiro: seu pai; volta para a Europa; volta para Narcisa; casa-se; volta para a Escócia e para a propriedade paterna; Narcisa "começa a ficar notavelmente arredondada em torno da cintura". Quanto a Roderick,

> Se existe na terra uma coisa que se possa chamar de verdadeira felicidade, eu a desfruto. Os tempestuosos transportes da minha paixão agora estão aquietados e amaciados em uma tranqüilidade e profundidade de amor que tem suas raízes naquela íntima conexão e no intercâmbio de corações que nada, a não ser um casamento virtuoso, pode produzir.

Roderick Random vendeu bem. Smollett insistiu agora em publicar sua peça teatral, *The Regicide* ("O Regicida"), o que preliminarmente aniquilaria todos os que a haviam rejeitado; ao longo de toda a sua carreira deu a seu temperamento carta branca para fazer inimigos. Em 1750, foi para Aberdeen e ali recebeu o diploma de medicina; mas sua personalidade impedia que a praticasse e de novo mergulhou na literatura. Em 1751, produziu *The Adventures of Peregrine Pickle* (As aventuras do peregrino Pickle); aqui, como em *Random*, o título convidava o leitor a uma sucessão de incidentes excitantes numa vida de vagabundagem; mas agora Smollett explorou uma veia de humor picante em sua característica de maior sucesso. O comodoro Trunnion é descrito como "uma espécie muito esquisita de gentil-homem"; ele fora um "grande guerreiro no seu tempo, e perdera um olho e um calcanhar no serviço";[106] insiste em contar, pela enésima vez, como bombardeou um navio de guerra francês ao largo do Cabo Finisterra. Pede a seu criado, Tom Piper, que confirme o que diz; ao que Tom "abre sua boca como um bacalhau procurando respirar e, com uma cadência como aquela do vento leste cantando através de uma fresta", lhe dá o necessário suporte. (Talvez Sterne tenha se inspirado nisso para criar o seu Uncle Toby e Corporal Trim.)

Smollett se diverte com uma tempestuosa história de como Mrs. Grizzle corteja o comodoro; seu lugar-tenente, Jack Hatchway, que só tinha uma perna, pede-lhe que não deixe a moça "colocá-lo debaixo de sua popa", pois "uma vez que estejas amarrado à sua popa, por Deus, ela vai espancar-te e fazer cada viga de teu corpo estalar com as pancadas". O comodoro acalma-lhe: "Nenhum homem jamais verá Hawser Trunnion sendo rebocado na esteira de qualquer cadela dessa cristandade."[107] Diversos estratagemas, no entanto, quebram sua castidade; ele consente em "amarrar-se" — isto é, casar-se; mas vai para a cerimônia "como um condenado para a execução,... como se a qualquer momento temesse que a natureza se derretesse". Insiste em ter uma rede como leito de casamento; esta arrebenta sob a dupla carga, mas não antes que a senhora "julgasse que o seu grande objetivo tinha sido atingido, e que sua autoridade estava assegurada contra os choques da fortuna". Apesar disso, o engaja-

mento naval acaba sem qualquer aviso, e Mrs. Trunnion volta para o álcool e para "os deveres da religião que ela praticava com a mais rancorosa severidade".

Sir Walter Scott pinta Smollett nos seus 40 anos como "um eminente elegante com feições cativantes e, pelo testemunho conjunto de todos os amigos que sobreviveram a ele, sua conversação era instrutiva e divertida no mais alto grau".[108] De acordo com todos os relatos, Smollett era um homem de temperamento esquentado e fala muito animada. Assim é que ele descreveu Sir Charles Knowles como "um almirante sem conduta, um engenheiro sem conhecimentos, um oficial sem resolução e um homem sem veracidade".[109] O almirante processou-o por calúnia, Smollett foi preso por três meses e levou uma multa de 100 libras esterlinas (1757). Na sua ausência de sensatez havia muita virtude: era generoso e humano, ajudava os autores pobres e tornou-se, segundo *Sir* Walter, "um pai dedicado e um marido afeiçoado".[110] Sua casa, em Lawrence Lane, Chelsea, era um *rendez-vous* de escritores menores que se aproveitavam de sua comida se não de seu conselho; Smollett organizou alguns deles num corpo de ajudantes literários. Foi o primeiro dos prosadores (e Dryden o primeiro poeta?) a fazer com que os livreiros o suportassem numa condição à altura de seu talento. Ganhava, às vezes, 600 libras esterlinas num ano, tinha que trabalhar muito, porém, para ganhá-las. Escreveu mais três novelas, duas das quais insignificantes; persuadiu Garrick a encenar sua peça *The Reprisal* (A Represália), que teve sucesso com seus ataques à França; contribuiu, com bastante combatividade, para várias revistas e editou *The Briton* como um porta-voz dos *tories*. Traduziu *Gil Blas*, algumas obras de Voltaire e (com a ajuda de uma versão anterior) o *Don Quixote*; e escreveu — ou orientou — uma obra de nove volumes intitulada *History of England* (História da Inglaterra, 1757-65). Certamente usou os escritores desconhecidos de sua "fábrica de literatura" de Grub Street para compilar uma *Universal History* (História Universal) e uma obra em oito volumes, *Present State of the Nations* (Estado atual das nações).

Em 1763, com 42 anos de idade, Smollett havia pago com a saúde arruinada sua intensa vida de aventuras, trabalhos, brigas e vocabulário. Seu médico recomendou-lhe que consultasse um especialista, o Dr. Fizes, em Montpellier. Foi e ali lhe disseram que sua asma, tosse e expectoração purulenta indicavam tuberculose. Temendo voltar para a verdejante umidade da Inglaterra, permaneceu no continente por dois anos e cobriu o custo de sua permanência escrevendo *Travels through France and Italy* (Viagens pela França e Itália, 1766). Nesta narrativa, como em suas novelas, mostra sua rápida e aguda percepção dos sinais e maneirismos dos indivíduos e do caráter nacional; mas temperava sua descrição com cândidas ofensas. Dizia aos cocheiros, aos companheiros de viagem, aos hospedeiros, aos criados e aos patriotas estrangeiros justamente o que deles pensava; contestava todas as contas, demolia a arte francesa e a arte italiana, ofendia o catolicismo e desprezava os franceses reputando-os de ladrões que nem sempre enfeitavam seus roubos com cortesia. Vejamos o que diz:

> Se um francês for admitido na intimidade de tua família... a primeira coisa com que retribui tuas gentilezas é fazendo a corte à tua esposa, se ela é bonita; se não, à tua irmã, ou filha, ou sobrinha... ou avó... Se é apanhado, ele impudentemente declara que o que fez é apenas uma simples galanteria, na França considerada como indispensável à boa educação.[111]

Smollett voltou para a Inglaterra com a saúde bem melhor. Em 1768, porém, seus achaques voltaram e ele procurou cura em Bath. Verificou que o tratamento de águas era inútil e o ar úmido perigoso; em 1769 estava de novo na Itália. Numa vila próxima a Livorno escreveu seu último e melhor livro, *The Expedition of Humphrey Clinker* (A expedição de Humphrey Clinker) que, segundo Thackeray, "era a mais cômica história que já havia sido escrita desde que se iniciara a arte de escrever novelas".[112] Certamente é o mais agradável e amável dos livros de Smollett, desde que o leitor possa suportar alguma escatologia. Quase no princípio somos apresentados ao Dr. L——n, que discorre sobre cheiros "bons" ou "maus" como preconceitos puramente subjetivos, "porque toda pessoa que pretensamente fica enojada com o cheiro do excremento de outrem, cheira o seu próprio excremento com particular complacência; e apelava para todas as senhoras e senhores ali presentes quanto à veracidade da proposição";[113] segue-se uma ou duas páginas de ilustrações ainda mais pungentes sobre a matéria. Tendo se aliviado deste petisco, Smollett continua inventando um alegre grupo de caracteres que levam a narrativa adiante por meio de suas cartas, da mais incrível e deliciosa maneira. À frente está Matthew Bramble, o "velho gentil-homem" e invencível solteirão, que serve como a voz de Smollett. Vai a Bath em busca da saúde, mas verifica que o mau cheiro de suas águas é mais impressionante do que seu poder curativo. Detesta multidões e uma vez chegou a desmaiar pelo seu próprio cheiro. Não pode suportar o ar poluído de Londres ou de suas comidas falsificadas:

> O pão que como em Londres é uma pasta deletéria, misturada com cal, alumínio e cinzas de ossos; de gosto insípido e destrutivo para a constituição. O bom povo não ignora essa adulteração, mas o preferem ao pão integral porque é branco... Assim, sacrificam seu gosto e sua saúde... e o moleiro e o padeiro são obrigados a envenená-los... A mesma monstruosa depravação aparece com relação à vitela, cuja carne se torna clara por repetidas sangrias e outras artes vis,... de tal sorte que um homem pode jantar com o mesmo conforto comendo um *fricassê* de luvas de pele de cabrito... Você dificilmente acreditará que eles podem ser tão loucos que chegam a cozinhar suas verduras junto com um meio *penny* de latão para melhorar sua cor.[114]

Assim, Matthew volta apressadamente para sua propriedade rural onde ele pode respirar e comer sem arriscar a vida. A caminho, depois de já transcorrida a primeira quarta parte da história, apanha um pobre rapaz do campo, meio nu, Humphrey Clinker; "sua aparência denotava fome e os trapos que vestia dificilmente podiam esconder aquilo que a decência exige que seja coberto". Este maltrapilho rapaz se oferece para dirigir o coche; porém, quando ele sobe para a boléia, seus velhos calções se rasgam e *Mrs.* Tabitha Bramble (a irmã de Matthew) queixa-se de que Humphrey "teve a impudência de chocar sua visão exibindo-lhe o traseiro nu". Matthew veste o rapaz, coloca-o no seu serviço, suporta-o pacientemente, mesmo quando o jovem, tendo ouvido George Whitefield, torna-se um pregador metodista.

Uma outra faceta da situação religiosa aparece em Mr. H——t, que Bramble encontra em Scarborough, e que se gaba de haver discutido com Voltaire, em Genebra, "sobre o último golpe na superstição cristã".[115] Um outro vagabundo, o capitão Lismahago, entra na história em Durham — "uma figura alta e magra, corresponden-

do, com o cavalo, à descrição de Dom Quixote montado no Rocinante". Viveu entre os índios da América do Norte e conta com que prazer como eles assaram dois missionários franceses por haverem dito que Deus havia permitido que seu filho "entrasse na barriga de uma mulher e fosse executado como malfeitor", e por pretender que podiam "multiplicar Deus *ad infinitum* com o auxílio de um pouco de farinha e água". Lismahago "gostava muito das palavras *razão, filosofia,* e *contradição em termos*; desconfiava da eternidade do fogo do inferno; e proferiu tais sarcasmos sobre a imortalidade da alma que chegaram a queimar um pouco as barbas da fé de *Mrs.* Tabitha".[116]

Smollett não chegou a ver *Humphrey Clinker* impresso. Em 17 de setembro de 1771, morreu em sua *villa* italiana, com 50 anos de idade, tendo feito mais inimigos e criado mais personagens cheios de vida do que qualquer outro escritor do seu tempo. Sentimos nele a falta de uma natureza bem-humorada, de uma saudável aceitação da vida e da cuidadosa construção do enredo que encontramos em Fielding; mas há uma alegre vitalidade em Smollett, o sabor e o cheiro das cidades inglesas, dos navios e da classe média; e sua narrativa episódica simples flui com mais vivacidade e liberdade, sem ser interrompida por homilias. A caracterização é menos chocante em Fielding, mas mais complexa; Smollett contenta-se, muitas vezes, em acumular maneirismos em vez de explorar as contradições, dúvidas e tentativas para construir uma personalidade. Este modo de individualização — exagerando uma única peculiaridade como um *leitmotiv* de cada pessoa — passou para Dickens, cujos *Pickwick Papers* continuaram a excursão que Matthew Bramble começou.

Tomados em conjunto, Richardson, Fielding e Smollett descrevem a Inglaterra dos meados do século XVIII mais completa e graficamente do que qualquer dos historiadores que, em geral, se perdem em exceções. Está tudo em sua obra, exceto a classe superior que tomou da França seus modos e suas colônias... Estes novelistas trouxeram as classes médias triunfalmente para a literatura, como Lillo as trouxe para o drama, Gay para a ópera e Hogarth para arte da pintura. Criaram a novela moderna e deixaram-na como uma herança sem rival.

VI. LADY MARY

A Inglaterra designava desta maneira familiar a mais brilhante mulher inglesa de sua geração, que entrou na história dos costumes por ter atacado as convenções que aprisionavam seu sexo, e que entrou na história da literatura por haver escrito cartas que competiam com as de Mme. de Sévigné.

Ela teve um bom início; era neta de Sir John Evelyn e filha de Evelyn Pierrepont que, no ano de seu nascimento (1689), foi eleito para o Parlamento e, pouco tempo depois, herdou uma rica propriedade como Conde de Kingston; desse modo, sua filha foi lady Mary desde sua infância. Sua mãe, lady Mary Feilding (assim ela soletrava), tinha um conde como pai e o novelista como primo. Morreu quando nossa presente heroína tinha apenas quatro anos. O pai mandou as crianças para serem criadas

pela avó; quando esta morreu, elas voltaram para a luxuosa sede da propriedade, Thoresby Park, em Nottinghamshire; algumas vezes, viviam na sua propriedade da cidade em Piccadilly. Sir John tinha especial predileção por Mary, a quem nomeou, com a idade de oito anos, *toast of the year* do Kit-Cat Club; ali ela ia de colo em colo e endiabradamente demonstrava sua vivacidade. Ajudada por uma governanta, educou-se a si própria na biblioteca do pai, dependendo algumas vezes oito horas por dia em leitura, absorvendo romances franceses e peças inglesas. Conseguiu aprender algum francês e italiano, e ensinou a si mesma o latim com as *Metamorfoses*, de Ovídio. Addison, Steele e Congreve freqüentavam a casa, encorajavam seus estudos e aguçavam sua mente curiosa. Consta, baseado apenas em informações dela própria, que foi seu conhecimento dos clássicos latinos que ganhou para ela a atenção de Edward Wortley.

Ele era o neto de Edward Montagu, primeiro Conde de Sandwich; seu pai, Sidney Montagu, tomou o nome Wortley ao casar-se com uma herdeira com esse nome. Edward, quando encontrou Mary (1708), já era, aos trinta anos de idade, um homem de projeção e grande futuro; tinha uma educação universitária, fora admitido para advogar aos 21 anos, ganhara um assento no Parlamento aos 27 anos. Não sabemos quando ela começou a cortejá-lo, mas fez alguns progressos, porque, em 28 de março de 1710, escrevia-lhe:

> Permita-me que diga (sei que isto parece vaidoso) que sei como fazer um homem de bom senso feliz; tal homem, no entanto... deve contribuir ele mesmo com alguma coisa... Esta carta... é a primeira que jamais escrevi para uma pessoa de teu sexo, e será a última. Tu não deves esperar nunca mais outra carta.[117]

Sua estratégia fabiana teve sucesso. Quando foi acometida pelo sarampo, Edward mandou-lhe uma nota mais ardente do que ele mesmo desejava: "Se eu pudesse alegrar-me com qualquer coisa que te dê desprazer, ficaria alegre ao saber que tua beleza sofreu com essa doença; porque, dessa forma, o número de vossos admiradores iria diminuir."[118] A resposta de lady Mary levou a campanha adiante: "Tu pensas, se casasses comigo, que eu seria apaixonadamente louca por ti no primeiro mês e por alguma outra pessoa no mês seguinte; nada disso iria acontecer. Posso imaginar que eu possa ser uma amiga, mas eu não sei se poderei amar."[119] Esta candura talvez lhe tenha dado o que pensar, porque, em novembro, ela escreveu: "Tu dizes que ainda não estás decidido; deixa-me decidir por ti e economizar-te o trabalho de escrever-me de novo. *Adieu* para sempre! Não há necessidade de responder-me!"[120] Em fevereiro de 1711, novamente ela escreveu-lhe para dizer: "Esta é a última carta que mandarei."[121] Ele continuou com seus ataques, ela retraiu-se e atraiu-o para uma perseguição precipitada. Considerações financeiras intervieram, assim como a oposição dos pais. Eles planejaram fugir, embora isso significasse que ela não poderia contar com nenhum dote de seu pai. Lady Mary deu a Wortley um honesto aviso: "Refleti agora pela última vez de que modo tu deves tomar-me. Eu virei a ti apenas com uma camisa de dormir e uma saia, e isto é tudo que receberás junto comigo."[122] Encontraram-se numa hospedaria e casaram-se em agosto de 1712. Daí em diante ela era lady Mary

Wortley Montagu. Este último nome ela tomou como sendo o da linha da família de seu marido; mas como ele era o filho de um segundo filho, continuava a ser chamado apenas de Edward Wortley.

Os negócios e a política em breve levaram-no a Durham e Londres, enquanto a deixava com meios muito modestos, em diversas casas de campo, para aguardar o nascimento de seu filho. Em abril, ela encontrou Wortley em Londres, e ali, em maio, nasceu seu primeiro filho. Sua felicidade foi breve, pois seu marido partiu para tentar a reeleição e, em breve, ela estava se queixando da solidão; ela havia desejado uma lua-de-mel romântica, e ele um assento no novo Parlamento. Sua custosa campanha não teve resultado, mas ele foi designado comissário júnior. Alugou uma casa próximo ao palácio de St. James e, em janeiro de 1715, lady Mary deu início à sua conquista de Londres.

Ela experimentava de tudo no redemoinho social. Recebia nas segundas-feiras, ia à ópera às quartas-feiras e ao teatro nas quintas-feiras. Visitava e era visitada, borboleteava na corte de Jorge I e, mesmo assim, conseguiu agradar à princesa Carolina. Cultivava amizade com os poetas e trocava idéias com Pope e Gay. Pope ficou fascinado com sua esperta inteligência; por um momento esqueceu seu desprezo pelo sexo mais fraco, aplaudiu seus esforços para reformar a educação das moças e dedicou-lhe algumas rimas apressadas:

In beauty or wit
No mortal as yet
To question your empire has dared;
But men of discerning
Have thought that in learning,
To yield to a lady was hard.

Impertinent schools
With musty dull rules
Have reading to females denied;
So Papists refuse
The Bible to use,
Lest flocks be as wise as their guide

'Twas a woman at first
(Indeed she was curs'd)
In knowledge that tasted delight;
And sages agree
The laws should decree
To the first possessor the right.

Then bravely, fair dame,
Resume the old claim,
Which to your whole sex does belong;
And let men receive
From a second bright Eve
The knowledge of right and of wrong.

But if the first Eve
Hard doom did receive
When only one apple had she,

What a punishment new
Shall be found out for you,
Who, tasting, have robbed the whole tree?[123]*

Gay compôs nesta ocasião uma écloga, "The Toilet", onde satirizava algumas celebridades de Londres sob pseudônimos transparentes. Lady Mary tomou parte nesse jogo. Com a ajuda de Gay e Pope, escreveu duas éclogas cujas cortantes rimas competem com as dos poetas em elegância e agudeza. Não publicou estes poemas, mas permitiu que as cópias manuscritas transitassem entre seus amigos. Adquiriu, desse modo, a reputação de uma Pope feminina, perita na pena, na rima e nas feridas.

Em dezembro de 1715, lady Mary levou um golpe mais afiado que seus dardos. A varíola, que matara seu irmão, atacou-a tão severamente que falava-se de morte. Ela sobreviveu, mas seu rosto ficou cheio de marcas e suas pestanas caíram; somente lhe restaram seus brilhantes olhos negros da beleza com a que ela havia contado como ajuda para conquistar o marido. Wortley, no entanto, conseguiu seu objetivo; em abril de 1716, foi nomeado "embaixador extraordinário" junto à corte da Turquia. Lady Mary ficou deliciada; havia sonhado com o Leste como uma terra de romance e, mesmo indo junto com o marido, poderia encontrar algum romance em Constantinopla ou no caminho. Pope, também tocado pela fantasia, escreveu-lhe, em 1º de julho, uma carta em que elegantemente contornava o precipício do amor:

> Se eu pensasse que não te veria de novo, diria aqui algumas coisas que não poderia dizer para ti pessoalmente. Pois não gostaria que tu morresses enganada a meu respeito, isto é, que fosses para Constantinopla sem saber que eu sou, com algum grau de extravagância, bem como com a maior racionalidade, Madame —

e então assinava com o usual floreio de humilde e obediente servo.[124]

A 1º de agosto, Wortley, Mary, e seu filho de três anos e uma grande comitiva cruzaram o canal em direção à Holanda. Passaram por Colônia e foram a Regensburgo, onde embarcaram numa casa flutuante que 12 remadores impulsionavam, passando por castelos encarapitados no topo das montanhas. Em Viena, lady Mary encontrou uma carta de Pope oferecendo-lhe seu coração e assegurando-lhe

> não que eu pense que todo mundo, quando desnudado, apresente uma visão tão bela quanto tu e algumas outras pessoas... Podes facilmente imaginar como estou ansioso por me corresponder com alguém que me ensinou, há muito tempo, que

* Em beleza ou em gênio / Nenhum mortal ainda / Ousou questionar vosso domínio; / Mas homens de discernimento / Pensam que, em conhecimento, / Ceder a uma dama é doloroso. / Escolas impertinentes / De cegas e bolorentas regras / Têm negado às mulheres a admissão; / Assim os papistas recusam-lhes / Da Bíblia o uso, / Para que o rebanho não seja tão sábio quanto o pastor. / Foi uma mulher quem primeiro / (E foi, de fato ela foi punida) / Do conhecimento provou as delícias; / E os sábios concordam / Que deveriam as leis decretar / Ao primeiro possuidor o direito. / Assim pois, bela dama, bravamente / Retomai vossa antiga exigência, / Que a todo vosso sexo pertence; / E que os homens aprendam / Com uma brilhante segunda Eva / A discernir o bem do mal. / Porém se a primeira Eva / Duro destino em punição recebeu / Quando apenas de uma maçã provou, / Que nova punição / Hás de encontrar / Tu que, tendo provado, roubaste toda a árvore?

> era tão impossível estimar ou amar à primeira vista; e que, desde então, arruinou-me para qualquer tipo de conversação com um sexo, e quase todo o tipo de amizade com o outro. Os livros perderam seu efeito sobre mim e estou convencido — desde que a vi — de que existe alguma coisa mais poderosa do que a filosofia e — desde que a ouvi — que existe alguém mais sábia do que todos os sábios.[125]

Acrescentava, porém, que tinha esperanças de que ela fosse feliz com seu marido. Ela respondeu:

> Talvez vás rir de mim por agradecer-te muito gravemente toda a preocupação que me manifestaste. Certamente posso, se assim me agradar, tomar as belas coisas que tu me dizes como demonstração de inteligência e pilhéria e, pode ser, seria interpretá-las corretamente. Mas nunca em minha vida eu estive tão bem disposta a acreditar sinceramente em ti.[126]

A 3 de fevereiro de 1717, Pope despachou outra declaração de profunda afeição, protestando contra o fato de ser considerado "apenas seu amigo". Mary guardou essas cartas, feliz de haver agitado as ruínas do maior poeta vivo.

A comitiva chegou a Constantinopla em maio. Ali Mary dedicou-se resolutamente a aprender turco; fez tais progressos que entendia e admirava a poesia turca; adotou vestes turcas, visitava as damas de harém e achava-as mais civilizadas do que as amantes de Jorge I. Observou a prática regular e bem-sucedida de vacinação na Turquia como preventivo da varíola; e fez com que seu filho fosse vacinado pelo cirurgião inglês, Dr. Maitland, em Constantinopla. Suas cartas enviadas daquela cidade são tão fascinantes como quaisquer outras cartas além das de Mme. de Sévigné, Horace Walpole ou Melchior Grimm. Ela não esperou que lhe dissessem que essas cartas eram literatura; escreveu com esta intenção e disse a seus amigos: "A última coisa agradável que aconteceu do meu lado foram as cartas de Mme. de Sévigné; elas são muito bonitas, mas eu afirmo, sem a menor vaidade, que as minhas serão tão interessantes quanto as dela daqui a quarenta anos. Eu vos recomendo, portanto, que não joguem nenhuma delas na cesta de papel usado."[127]

Sua correspondência com Pope continuou. Ele pediu-lhe para levar seus protestos a sério, mas o seu tom era uma frustrante mistura de brincadeira e amor. Em sua libertina imaginação, ele concebia a Turquia como uma "terra de ciúmes, onde as infelizes mulheres só conversam com os eunucos e onde os próprios pepinos são trazidos a elas já cortados". E então, pensando tristemente em seus dissabores, ele acrescentava: "Eu mesmo sou capaz de seguir alguém que eu ame, não apenas a Constantinopla, mas às partes da Índia onde, segundo dizem, as mulheres preferem homens mais feios,... e olham para as deformidades como assinaturas do favor divino." Ele irá se tornar maometano, se ela assim o desejar, e irá acompanhá-la a Meca; caso seja suficientemente encorajado, irá encontrá-la na Lombardia, "a cena daqueles celebrados amores entre a bela princesa e seu anão".[128] Quando soube que ela estava voltando para casa, pareceu ter atingido o êxtase: "Escrevo-lhe como se eu estivesse bêbedo; o prazer que me dá pensar em tua volta transporta-me além dos limites do bom senso e da decência... Vem, por amor de Deus, vem lady Mary, vem rapidamente!"[129]

A missão de Wortley fracassou e ele foi chamado de volta a Londres. Pode-se ter

uma idéia do que era viajar no século XVIII observando que sua partida de Constantinopla foi a 25 de junho de 1718 e sua chegada a Londres a 2 de outubro. Ali lady Mary reassumiu sua vida junto à corte e aos literatos, mas Pope, agora às voltas com Homero, estava ocupado em Stanton Harcourt. Em março de 1719, no entanto, ele mudou-se para Twickenham e, em junho, com sua ajuda, Wortley e lady Mary acharam ali também uma casa, que lhes foi vendida por Sir Godfrey Kneller. Pouco tempo depois Pope pagou a Kneller 20 guinéus para pintar para ele o retrato de lady Mary.[130] A pintura ficou boa, embora Kneller já tivesse 74 anos. As mãos eram requintadas, o rosto quase tão oriental quanto o turbante turco; os lábios sensualmente cheios, os olhos grandes, escuros e ainda fascinantes — Gay celebrou-os em versos nesta época. Pope pendurou o quadro em seu quarto de dormir e comemorou-o com um poema que enviou a Mary:

The playful smiles around the dimpled mouth,
The happy air of majesty and truth;...
The equal luster of the heavenly mind,
Where every grace with every virtue's joined;
Learning not vain, and wisdom not severe,
With greatness easy, and with wit sincere...[131]*

Aquele ano foi o de seu apogeu, e o começo de calamidades. Um visitante francês, Toussaint Rémond, deixou com ela 2.000 libras esterlinas para investir como melhor achasse; a conselho de Pope, Mary comprou ações da South Sea Company; elas caíram desastrosamente, reduzindo as 2.000 libras a 500 libras; quando ela comunicou isso a Rémond, ele acusou-a de roubar seus rendimentos (1721). Naquele mesmo ano, uma epidemia de varíola ameaçou a vida da filha, que havia nascido em 1718; lady Mary mandou chamar o Dr. Maitland, que tinha voltado de Constantinopla, e pediu-lhe que vacinasse a menina. Nós veremos mais tarde o efeito deste exemplo na medicina inglesa antes de Jenner.

Subitamente, em 1722, sua amizade com Pope entrou em colapso. Ainda em julho, eles se viam tão freqüentemente que começaram a correr rumores em Twickenham. Em setembro, porém, Pope começou a escrever galantes epístolas a Judith Cowper, nas quais, para o conforto dela, mencionava um declínio óbvio na "mais bela inteligência do mundo". Lady Mary alegava que Pope lhe havia feito uma apaixonada declaração de amor e que jamais a perdoara a pouca importância com que ela havia recebido este bravo empreendimento.[132] Ele ficou quieto por algum tempo, porém aqui e ali apareciam em seus versos dardos ocasionais que eram apenas transparentemente disfarçados. Quando ela escreveu a um amigo indicando Swift, Pope e Gay como os autores em conjunto de uma balada que ele pensava que fosse dela, Pope mandou-lhe uma pungente reprimenda; e na *Miscellanies* que ele publicou em 1728, imprimiu esta reprovação com flagrante claridade:

* Sorrisos brincam-lhe nas covinhas do rosto, / Com feliz ar de majestosa sinceridade;... / O brilho igual de uma mente celestial / Onde cada graça envolve cada virtude; / Conhecimento sem vaidade e sabedoria sem severidade, / Natural na grandeza e sincera em seu gênio...

Such, Lady Mary, are your tricks;
But since you hatch, pray own your chicks;
You should be better skilled in nocks,
Nor, like your capons, serve your cocks.[133]*

Num poema chamado "Imitação" (1733) ele se refere a "uma furiosa Safo... infectada por seu amor", isto é, infectada com sífilis por seu amor.[134] De acordo com Horace Walpole ela o ameaçou com chicotadas.

Esta disputa obscena somou-se ao naufrágio do casamento de Mary. Wortley, assumindo seu lugar no Parlamento, deixou-a claramente desprezada em Twickenham. A morte de seu pai (1727) tornou-o um homem muito rico; dava a Mary o dinheiro suficiente para suas necessidades materiais, mas deixava-a procurar o amor com seus próprios recursos. Seu filho havia se transformado num indolente malandro. Sua filha, que se tornara uma mulher inteligente e de boas maneiras, era seu único consolo. Lorde Hervey tentou tomar o lugar de Pope em sua vida, porém ele tinha tal formação, que não podia perdoar a ela ou à sua esposa de serem mulheres. Ele deve ter sabido da divisão de lady Mary da raça humana em homens, mulheres e Herveys...[135]

Em 1736, um meteoro italiano entrou em sua órbita e alterou-a. Francesco Algarotti, nascido em Veneza em 1712, já tinha causado algum barulho nas ciências e nas belas letras. Em 1735, ele fora hóspede da casa de Voltaire e Mme. du Châtelet, em Cirey, onde os três estudaram Newton. Veio para Londres com cartas de apresentação de Voltaire, foi recebido na corte, encontrou-se com Hervey e, por sua intermediação, com lady Mary. Ela apaixonou-se por ele como nunca havia se apaixonado por Wortley, porque seu coração estava vazio, e ele era elegante, brilhante e jovem; ela tremia ao pensar que tinha 47 anos e ele 24. Seu caminho para o romance parecia aberto pelo casamento de sua filha com o Conde de Bute (agosto de 1736). Quando ela ouviu dizer que Algarotti estava voltando para a Itália, despachou-lhe uma carta de menina apaixonada:

> Eu não sei mais de que modo escrever-te. Meus sentimentos estão por demais vivos; não seria capaz de explicá-los nem de escondê-los. Para aceitares minhas cartas, tu deverias estar tocado pelo mesmo entusiasmo que eu. Vejo toda a loucura desse ato, sem nenhuma possibilidade de me corrigir. A simples idéia de te ver deu-me uma emoção capaz de derreter-me. Onde está aquela filosófica indiferença que fez a glória e a tranqüilidade de meus passados dias? Eu a perdi para nunca mais encontrá-la; e se esta paixão sarar, não vejo nada diante de mim a não ser um total aborrecimento. Perdoe a extravagância que causaste e vem ver-me.[136]

Ele veio e jantou com ela na véspera de sua partida. Hervey também o havia convidado e ele havia recusado. Furioso de ciúmes, ele escreveu a Algarotti uma amarga diatribe contra lady Mary, avisando-o de que ela estava proclamando para toda Londres sua conquista italiana com a frase gabola: *Veni, vidi, vici.* (Vim, vi e venci). Era possível; porém suas cartas para Algarotti não eram a de uma conquistadora.

* Estes, *lady* Mary, são vossos truques. Escutai: / Uma vez que estais choca de vossos pintos, cuidai; / Mais perita devíeis ser em criticá-los, / Do que, como vossos frangos, em servir vossos galos.

> Como a gente se torna tímida quando ama! Temo ofender-te ao mandar-te esta nota, embora minha intenção seja causar-te prazer. Na verdade, estou tão louca com relação a tudo o que se refere a ti que não estou segura dos meus próprios pensamentos... O que é certo é que amar-te-ei por toda a vida, a despeito de teu capricho e de minha razão.[137]

Ele não respondeu a esta carta, nem a uma segunda, nem a uma terceira, embora ela falasse de suicídio. Uma quarta carta atraiu uma resposta que veio, diz ela, "em muito boa ocasião para salvar o que restava de minha compreensão". Mary ofereceu-se para segui-lo à Itália; ele desencorajou-a desta idéia; e por três anos ela alimentou sua paixão na solidão. Em 1739, porém, persuadiu seu marido de que necessitava fazer uma viagem à Itália. Wortley, como gentil-homem, devia concordar, pois já perdera seu amor por ela. Despediu-se de Mary na saída de Londres, concordando em lhe mandar, a cada três meses, uma pensão de 245 libras retiradas de sua própria renda, além de transmitir-lhe a renda anual de 150 libras deixada por seu pai. Ela viajou o mais rapidamente possível para Veneza, esperando encontrar Algarotti; mas ele tinha ido para Berlim (1740) viver com o recém-coroado Frederico II, numa amizade próxima à sodomia. Descontrolada, Mary alugou uma casa no Grande Canal, estabeleceu um *salon*, onde entretinha literatos e dignitários, e recebia amáveis atenções da aristocracia e do governo de Veneza.

Depois de um ano em Veneza, ela foi para Florença, onde hospedou-se durante dois meses no Palácio Ridolfi como hóspede de lorde e lady Pomfret. Horace Walpole encontrou-a aí e mandou para H. S. Conway uma terna descrição:

> Disse-lhe que lady Mary Wortley está aqui? Ela ri de minha lady Walpole (a cunhada de Horace), ralha com lady Pomfret e toda a cidade ri dela. Seu modo de vestir, sua avareza, e sua impudência devem espantar qualquer pessoa que nunca ouviu falar de seu nome. Usa uma capa amarrada embaixo do queixo que não cobre suas madeixas escuras e oleosas que caem soltas, nunca penteadas ou enroladas; uma velha... saia azul aberta na frente que mostra uma anágua de linho. Seu rosto está violentamente inchado de um lado, com o que resta de uma... parcialmente coberto com um curativo e parcialmente pintado com tinta branca... Ela jogou faraó duas ou três vezes na casa da princesa Craon, onde trapaceou com todo mundo. Ela realmente é divertida; tenho estado lendo seus trabalhos, que ela empresta em forma de manuscrito, mas eles são femininos demais; eu gosto de poucas obras suas.[138]

Havia base real para essa caricatura: era costume na Itália as mulheres vestirem-se confortável e descuidadamente, em sua própria casa, com roupas soltas; e, sem dúvida, o rosto de Mary estava muito marcado pela bexiga, mas não certamente pela sífilis.[139] Era habitual os autores emprestarem seus manuscritos para os amigos. Lady Mary tinha conquistado a antipatia do jovem Walpole por ser amiga de Molly Skerrett, que, por sua vez, tinha conquistado sua antipatia por ter se tornado a segunda esposa de seu pai. Provavelmente lady Mary era mais descuidada de sua aparência do que o usual; e além do mais agora, que Algarotti parecia estar perdido para sempre sem qualquer esperança.

Sabendo que Algarotti estava em Turim, Mary apressou-se em ir para lá, onde o encontrou (março de 1741) e com ele viveu durante dois meses. Algarotti, porém,

tratava-a com rudeza e indiferença; em breve brigaram e partiram, ele para Berlim, ela para Gênova; ali Walpole a viu novamente, gozou de sua hospitalidade e endereçou a seu coche algumas linhas venenosas:

O chaise, who art condemned to carry
The rotten hide of Lady Mary,
To Italy's last corner drive,
And prithee set her down alive;
Nor jumble off with jolts and blows
The half she yet retains of nose.[140]*

Em 1760, ela alegrou-se ao saber que seu genro tinha se tornado membro do Conselho Privado de Jorge III. A 21 de janeiro de 1761, seu marido morreu, deixando a maior parte de suas propriedades para a filha e 1.200 libras esterlinas por ano para sua viúva. Lady Mary voltou à Inglaterra (janeiro de 1762), quer porque a morte do esposo removeu alguns misteriosos obstáculos à sua volta, quer pela atração que sentia pela eminência política de seu genro, depois de 21 anos de ausência.

Ela tinha apenas mais sete meses de vida e eles não foram felizes. Sua perseguição a Algarotti e informes tais como os de Walpole tinham-lhe dado um péssimo renome; e sua filha, embora solícita com a saúde e o conforto da mãe, não gostava de sua companhia. Em junho, lady Mary começou a sofrer de um tumor no seio. Recebeu calmamente a confissão do doutor de que ela tinha câncer; disse a ele que já tinha vivido bastante. Morreu depois de meses de dor, em 21 de agosto de 1762.

Um dos seus últimos pedidos foi de que suas cartas fossem publicadas para que ela mostrasse o seu lado da história, além de que lhe fosse conferido um título de modo a ser lembrada. Mas ela havia confiado seus manuscritos à sua filha, e lady Bute, agora esposa do Primeiro-Ministro, fez tudo que pôde para impedir sua publicação. As cartas escritas da Turquia, no entanto, foram copiadas clandestinamente antes de serem entregues à filha, e foram publicadas em 1763. Várias edições esgotaram-se em breve. Johnson e Gibbon figuravam entre os deliciados leitores. Os críticos, que não se apiedaram da autora durante a vida, chegavam agora a ser extravagantes ao elogiar sua correspondência. Smollett escreveu que as cartas "jamais haviam sido igualadas por nenhum escritor de cartas de qualquer sexo, idade ou nação"; e Voltaire classificava-as como superiores às de Sévigné.[141] Lady Bute, antes de morrer, em 1794, queimou o volumoso diário de sua mãe mas deixou as cartas entregues à discrição de seu filho mais velho. Ele permitiu que algumas delas fossem impressas em 1803; as dirigidas a Algarotti permaneceram secretas até que Byron persuadiu John Murray a comprá-las a seu dono italiano (1817). Foi apenas em 1861 que a publicação se completou e lady Mary foi reconhecida como escritora que, juntamente com Pope, Gray, Gay, Richardson, Fielding, Smollett e Hume havia contribuído para fazer da literatura inglesa a mais variada, vibrante e influente de todas as literaturas daquela época viril.

* Oh! cadeira, quem te foi condenar / A podre carcaça de lady Mary a carregar? / Ao último canto da Itália deves levá-la / E, por favor, viva por lá deixá-la; / E não sacudas com pancadas e saltos vis / A metade que ainda lhe resta do nariz.

CAPÍTULO VI

Arte e Música

1714-56

I. OS ARTISTAS

RESPLANDECENDO brilhantemente com sua própria luz na literatura e na política, a Inglaterra era um humilde satélite na música e na pintura. O retardamento da pintura tinha muitas causas. Os céus sombrios dificilmente podiam ser uma delas, porque os céus também eram sombrios na Holanda e, no entanto, a Holanda tinha tantos pintores quantos moinhos de vento. O Canal da Mancha podia ser uma causa, uma vez que servia de escudo à Inglaterra para as artes e as guerras do Continente. Talvez o talento inglês estivesse por demais absorvido no comércio e (após Walpole) na guerra. O protestantismo talvez possa ser inculpado da estagnação da pintura inglesa, porque a pintura cresce com a imaginação, e o protestantismo tinha banido a imaginação da arte, confinando-a à literatura e à teologia; mas a Holanda também era protestante. Provavelmente o fator principal era a revolta e o legado puritano: a execução de Carlos I, que amava as artes, a dispersão de sua coleção de pinturas e a recessão da mente inglesa — com exceção de Milton — durante a caótica *Commonwealth* (República Inglesa). A influência puritana abaixou a cabeça durante a Restauração, mas voltou com Guilherme III e os hanoverianos, e assumiu, no metodismo, uma forma revigorada. A beleza de novo era um pecado.

Havia algumas realizações menores nas artes menores. Bonita porcelana de pasta mole era produzida em Chelsea (1755), imitando Meissen e Sèvres. Laqueadores de Birmingham faziam fortunas com louça laqueada; um deles, John Baskerville, ficou tão rico que deu-se ao luxo de mandar imprimir belas edições dos bardos ingleses. Curvas rococós em alegre fantasia decoravam livros, tecidos, mobiliários e vasos, prata de Sheffield, a Rotunda, em Vauxhall Gardens, e alguns quartos de Chesterfield House e Strawberry Hill.

Os escultores estavam apenas começando a se distinguir dos pedreiros. Os principais escultores da Inglaterra geralmente eram nativos de outros países, embora usualmente se tornassem cidadãos britânicos. Peter Schaemaekers veio de Antuérpia e juntou-se a Laurent Delvaux para esculpir a estátua do Duque de Buckingham e Normanby na Abadia de Westminster. O maior desses estrangeiros foi Louis Roubillac, filho de um banqueiro de Lyon. Vindo para a Inglaterra em 1744, progrediu rapidamente como um *protége* dos Walpole. Esculpiu o busto de Shakespeare que hoje se encontra no Museu Britânico, e o de Haendel, hoje na National Portrait Gal-

lery. A Rainha Carolina tornou-o seu favorito, posou para ele, comissionou-o para fazer os bustos de Boyle, Newton, Locke e outros ingleses importantes para seu *grotto* (gruta), em Richmond. Chesterfield, um homem de bom gosto, chamava Roubillac "o Fídias de nossos dias".[1] Roubillac morreu arruinado, em 1762, depois de uma vida de devoção à arte.

A arquitetura estava no êxtase de Paládio. A crescente riqueza das classes superiores, prosperando com descontentamento sob a paz de Walpole, financiara milhares de grandes viagens durante as quais os gentis-homens ingleses absorveram um gosto pelos templos romanos e palácios da Renascença. Veneza estava sempre no itinerário; no caminho, o viajante parava em Vicenza para admirar as fachadas de Paládio; e, na volta, enchiam a Inglaterra com colunas clássicas, traves e frontões. Em 1715-25, Colin Campbell publicou seu *Vitruvius Britannicus*, que se tornou a bíblia dos paladianos; William Kent (1727) e James Gibb (1728) promoveram o estilo com seus manuais de arquitetura. Em 1716, Richard Boyle, terceiro Conde de Burlington, mandou imprimir uma suntuosa edição dos textos de Paládio e, em 1730, publicou um livro sobre as restaurações de antigos edifícios em estilo de Paládio. A sua própria casa de campo, em Chiswick, incluía uma réplica da *Villa* Rotonda de Paládio, em Vicenza, com o pórtico em colunata e uma abóbada central. Burlington foi um generoso patrono da literatura, da música e da pintura, amigo de Berkeley e de Haendel, de Pope e de Gay.

Em 1719, trouxe de volta com ele de Roma um jovem arquiteto, William Kent, que tinha ganho um prêmio papal por suas pinturas e era também um entusiasta de qualquer coisa que fosse clássica. Hospedado até a data de sua morte em Burlington House (ainda, em sua segunda encarnação, um centro da arte inglesa), Kent tornou-se o mais popular e mais versátil artista da Inglaterra. Pintou os tetos em Houghton, Stowe e em Kensington Palace; desenhou móveis, pratos, espelhos, objetos de vidro, uma barca e vestuários para as senhoras da moda; esculpiu a estátua de Shakespeare na Abadia; foi o líder da promoção do jardim "natural" inglês; como arquiteto, construiu o Templo da Antiga Virtude nos jardins de Stowe, Devonshire House, em Picadilly, a Horse Guards House, em Whitehall e o prodigioso Holkham Hall, em Norfolk.

Em 1738, lorde Burlington submeteu ao Conselho da Cidade de Londres os planos de Kent, no estilo de Paládio, para a Mansion House, residência do Lorde Prefeito; um membro do Parlamento objetou que Paládio era um papista; o projeto de Kent foi rejeitado; George Dance, o Velho, um protestante, recebeu a comissão e dela desempenhou-se bem. Naquele ano, porém, tiveram início as escavações em Herculano; as descobertas ali realizadas levaram às escavações de Pompéia (cerca de 1748); em 1753, Robert Wood publicou *The Ruins of Palmyra* (As ruínas de Palmira) e, em 1757, *The Ruins of Baalbek* (As ruínas de Baalbek); estas revelações deram à campanha clássica na Inglaterra um impulso irresistível e puseram fim à exuberância barroca que tinha prosperado no palácio Vanbrugh para os Churchills, em Blenheim. Em 1748, Isaac Ware, um outro *protégé* de Burlington, construiu Chesterfield House, em Curzon Street.

Em seu entusiasmo, os paladianos esqueceram-se que a arquitetura clássica havia sido desenhada para os céus mediterrâneos e não para os ventos e as nuvens inglesas. Colin Campbell foi um pecador especial ao adotar modelos italianos sem adaptá-los aos invernos ingleses; seu Mereworth Castle quase não deixava entrar o sol, e o Houghton Hall que construiu para Robert Walpole sacrificava espaço para majestosos salões que ficavam expostos a correntes de ventos gelados. James Gibbs, um discípulo de Christopher Wren, usou o estilo clássico como um belo efeito na igreja de St. Mary-le-Strand, em Londres (1714-17); sua torre é um poema em pedra. Na Igreja de St. Clement Dane, construída por Wren, Gibbs construiu (1719) um campanário muito leve para a base além de ser apenas precariamente bela. O ponto culminante de seu trabalho foi, em 1721, o pórtico clássico e as colunas coríntias de St. Martin's-in-the-Fields, em Trafalgar Square. Finalmente, na Radcliffe Library, em Oxford (1737-47), criou a perfeita harmonia das colunas e da cúpula.

O esplendor arquitetônico de Bath pode ser atribuído principalmente a John Wood. Sua principal idéia era reunir habitações individuais numa massa única; assim, projetou e começou — e seu filho John competentemente completou — o maciço "Royal Crescent" — 30 casas por detrás de uma única fachada de 114 colunas coríntias — seriamente mas não irreparavelmente avariadas durante a Segunda Guerra Mundial. Nas proximidades, Wood Senior e Junior construíram o "Circus" (1754-64), um elegante círculo de residências dotadas de uma frisa

contínua e uma colunata em três filas na fachada; aqui viveram em certa ocasião o mais velho dos Pitt, Thomas Gainsborough e Clive da Índia. Para os três lados de "Queen Square", Wood projetou — mas nunca completou — uma outra série de casas unidas atrás de uma fachada palacial da Renascença. Uma grande parte desse planejamento urbano e programas de construção foi financiada por Ralph Allen, a quem Fielding tomou como modelo para seu *squire* Allworthy. Para Allen, o mais velho dos Wood construiu um magnífico palácio paladiano em Prior Park (1735-43), a três quilômetros de Bath.

A pobreza das massas inglesas igualava-se ao esplendor de seus palácios. O templo de Allen, em Prior Park, custou-lhe 240 mil libras. Uma loucura competitiva inspirava os nobres e os comerciantes a erguerem imensas mansões para hospedar e se exibir. De acordo com Hervey, Robert Walpole ganhou para sempre a inimizade de lorde Townshend por haver construído Houghton Hall num estilo ainda mais exuberante que a propriedade do vizinho Townshend em Raynham Park. Lorde Lyttleton denunciou esta "loucura epidêmica" de construção de palácios; sua esposa, no entanto, exigiu um novo palácio no estilo italiano; ele cedeu a ponto de repetir-se e a ponto de arruinar-se; quando ficou pronto o palácio, ela deixou-o por um cantor de ópera italiano de sexo incerto. Em breve a Inglaterra e mesmo a parte inglesa da Irlanda estavam pontilhadas de tais casas de exibição dos ricos. Organizavam-se excursões, publicavam-se livros-guias para visitar estas residências senhoriais, seus jardins e suas galerias de pintura. A fama desses edifícios alcançou lugares tão longínquos como a Rússia; Catarina, a Grande, pediu a Josiah Wedgwood para fazer-lhe um serviço de mesa de porcelana imperial decorado com vistas das propriedades senhoriais inglesas no campo.[2]

A maior parte das pinturas inglesas estava nas casas, e a maior parte de seus proprietários as escondia nessas casas aristocráticas; ainda não havia, na época, museus onde os quadros pudessem ser vistos pelo público em geral. O patrocínio ia principalmente para artistas estrangeiros e quase inteiramente para retratos dos notáveis que esperavam viver na tela enquanto apodreciam na terra; não havia mercado para paisagens ou "histórias". Quando Carle Vanloo veio para a Inglaterra, em 1737, tantos rostos aristocráticos pediam para ser retratados que, por algumas semanas depois da sua chegada, o movimento de carruagens que se aproximava de sua casa competia com o que havia diante de um teatro. Largas somas eram dadas ao homem que fazia o registro de seus compromissos como propina para adiantar os trabalhos; de outra forma, talvez houvesse uma demora de seis semanas.[3]

A "Royal Society of Arts", fundada em 1754, tentou estimular o talento nativo através de competições e exibições, mas a demanda da arte inglesa esperou ainda outra geração para se firmar. Joseph Highmore, um pupilo de Kneller, conseguiu alguns compradores pintando cenas de *Pamela*,[4] e Thomas Hudson conseguiu uma fração da vitalidade de Haendel no retrato que dele pintou em 1749.[5] Dentre os alunos de Hudson estava o jovem Joshua Reynolds, "que", previa ele, "nunca irá se distinguir".[6] Sir James Thornhill teve maior visão. Conseguiu sucesso fazendo retratos de Newton, Bentley e Steele; pintou o interior da cúpula de São Paulo e os tetos do Greenwich Hospital e Blenheim Palace; e obteve a imortalidade indireta dando sua filha em casamento ao maior pintor da época.

II. WILLIAM HOGARTH: 1697-1764

Seu pai era um mestre-escola e literato amador que o ensinou, na meninice, a fazer gravuras em armas. Disto ele passou a gravar em cobre e daí a fazer ilustrações em livros. Em 1726, preparou 12 grandes gravuras para o livro de Butler *Hudibras*. Matriculou-se nas aulas de pintura de Thornhill, aprendeu a pintar a óleo, e fugiu com a filha do mestre; Thornhill perdoou-o e empregou-o como ajudante.

As ilustrações que Hogarth fez para *A Tempestade, Henrique IV* e *A Ópera do Mendigo* eram imagens nítidas: a terna Miranda, o grosseiro Caliban, o bondoso Próspero e Ariel dedilhando o alaúde no ar; Sir John Falstaff pontificando de cima de sua barriga; o capitão Macheath em seus ferros e árias, sempre um herói para as mulheres. O futuro satirista acertou com sua veia distintiva em *The Sleeping Congregation* (A Congregação Sonolenta), porque Hogarth odiava todas as homilias exceto as próprias; em *A Children's Party* (Uma festa de crianças) deleitava-se com a mais bela fase da vida inglesa. Estes quadros hoje nos agradam, mas, na ocasião, não atraíam aplausos.

Hogarth experimentou a mão na pintura de retratos com resultados indiferentes. A competição era árdua. Uma dúzia de artistas estava fazendo pequenas fortunas, bajulando os seus modelos e dividindo suas tarefas. Eles pintavam a cabeça mas delegavam os segundos planos e as cortinas para subordinados mal pagos; "tudo isso", diz Hogarth, "é feito com uma tal facilidade que permite que o pintor principal faça mais dinheiro em uma semana do que um homem de talento profissional superior pode fazer em três meses".[7] Denunciou os "retratistas profissionais" que embelezavam os rostos de seus clientes para alimentar sua vaidade e abrir-lhes as bolsas. Quanto a ele mesmo, pintaria seus modelos com todas as suas espinhas ou então nada feito. Quando um nobre com as feições distintivamente simiescas posou para se retrato, Hogarth pintou-o com ofensiva honestidade. O lorde, que nunca se havia visto como os outros o viam, recusou-se a ficar com o retrato. O artista mandou-lhe uma mensagem:

> Mr. Hogarth apresenta seus devidos respeitos a lorde ______. Tendo sabido que ele não pretende ficar com o retrato que foi pintado para ele, informa de novo da necessidade que Mr. Hogarth tem do dinheiro. Se, portanto, sua senhoria não lhe mandar o dinheiro em três dias, irá vender o referido retrato, com o acréscimo de um rabo e outros pequenos acréscimos, a Mr. Hare, o famoso criador de animais selvagens; *Mr.* Hogarth fez àquele senhor uma promessa condicional do quadro para uma exposição de pintura...[8]

Sua senhoria pagou.

Hogarth confiava de que podia pintar retratos tão bem como qualquer outro. Quando estava retratando Henry Fox (mais tarde, Barão Holland), disse a Horace Walpole que havia prometido a Fox que, se ele posasse segundo as instruções, ele, Hogarth, faria um retrato tão bom quanto Rubens ou Vandyck poderiam ter feito;[9] o que chocou Horace até a mais profunda de suas convenções. Muitos dos retratos de Hogarth podem justificar o desapreço que Walpole expressava por ele; as faces são por demais estereotipadas e alguns deles chegam mesmo a merecer a desdenhosa qualificação de certos retratos ingleses como "natureza-morta". Devemos fazer exceção para *Sir Tho-*

mas Coram, que já ficara notável por ocasião da inauguração do Foundling Hospital, fundado por Coram, e onde está pendurado o retrato; Hogarth apanhou a natureza filantrópica no rosto sorridente, e o firme caráter em suas mãos fechadas. Em geral, o pincel do artista era mais tolerante com as mulheres do que com os homens. *Portrait of a lady*[10] rivaliza com Gainsborough; e *A Lady in Brown*[11] tem as fortes características de uma mulher que foi sucessivamente mãe de muitas crianças; e se *Miss Mary Edwards*[12] está ligeiramente morta, é trazida à vida pelo cachorrinho, sempre presente nas pinturas de Hogarth. Mais bonitos são os retratos de grupo, como *The Price Family*[13] e *The Graham Children*;[14] e melhor ainda *Hogarth's Servants*,[15] onde cada rosto é carinhosamente delineado em todo o seu caráter induplicável. O melhor de todos, no entanto, é *The Shrimp Girl*[16] — não um retrato, mas a vigorosa lembrança da jovem mulher que ele havia visto vendendo camarões, com um cesto balançando em sua cabeça; uma rapariga livre de quaisquer enfeites, que não se envergonha dos trapos que a vestem, olhando para o mundo com a saúde da atividade que avermelha seu rosto e faz-lhe brilhar os olhos.

Hogarth deixou pelo menos quatro retratos dele mesmo. Em 1745, pintou-se com seu gordo cão Trump.[17] Em 1758, mostra-se junto a seu cavalete de pintor: baixo, forte de corpo, de rosto redondo e bochechudo, nariz largo e achatado, olhos azuis cansados da luta, lábios apertados e prontos para lutar de novo. Ele era "um cidadão londrino, jovial e honesto", do ponto de vista de Thackeray, "um homem sincero, de fala simples, gostando de rir, de seus amigos, de seu copo, de seu *roast-beef* no estilo da velha Inglaterra".[18] Tinha apenas um metro e cinqüenta de altura, mas usava uma espada[19] e não aturava desaforo de ninguém. Atrás de sua combatividade defensiva encontrava-se um coração quente, às vezes sentimental, sempre dedicado à guerra contra a hipocrisia e a crueldade. Desprezava os lordes que pintava, gostava dos londrinos simples que não eram afetados. Trouxe as massas inglesas para a arte; pintava-as em seus pecados e sofrimentos, em Bedlam, na prisão, endividados e no trabalho árduo. Não gostava dos franceses por haverem corrompido a Inglaterra com maneiras afetadas e ares aristocráticos. Jamais esqueceu o fato de ter sido preso por fazer esboços da Porta de Calais; vingou-se pintando os franceses como os havia visto ali: trabalhadores robustos, populacho superticioso e um gordo monge olhando extasiado para um quarto de carne.[20]

Em suas *Anecdotes*, Hogarth diz como a falta de lucro dos seus retratos levou-o para a linha que fez sua fama:

> Eu não estava disposto a afundar-me sendo um fabricante de retratos; e ainda com a ambição de ser invulgar (trabalhando independentemente) desisti de toda tentativa de levar vantagem naquele ramo... E como não podia me conformar em agir como alguns dos meus irmãos e fazer daquilo uma espécie de fábrica a ser levada avante com o auxílio de pintores de segundos planos e de cortinas, meu trabalho não era suficientemente lucrativo para pagar as despesas que minha família exigia que eu fizesse. Conseqüentemente, voltei meus pensamentos para pintar e gravar assuntos morais modernos, um campo ainda não aberto em nenhum país ou em nenhuma época.[21]

Desse modo, em 1731, pintou seis quadros que chamou *A Harlot's Progress* (O progresso de uma meretriz); gravou-os em cobre; dessas gravuras fez uma série de re-

produções que, um ano mais tarde, foram oferecidas à venda. A rapariga chegando da província é apresentada a um ansioso gentil-homem por uma persuasiva intermediária; a rapariga aprende rapidamente, e em breve chega a uma insolente prosperidade. Ela é presa, não por prostituição, mas por roubo; cumpre seu tempo na prisão tecendo cânhamo, progride rapidamente até contrair doenças e morrer, mas tem o consolo de ter seu enterro seguido por uma hoste de cortesãs; Hogarth podia facilmente ter tirado seus personagens da vida; vimos Mrs. Needham exposta no pelourinho por prostituição, sendo apedrejada pela populaça e morrendo em conseqüência de suas feridas. (No entanto, o coronel Charteris, duas vezes acusado de estupro e duas vezes condenado à morte, foi duas vezes perdoado pelo rei e morreu em liberdade na sede de sua propriedade.)[22] Hogarth estava enganado ao pensar que pisava um terreno novo neste gênero de gravuras; houvera muitas dessas na Renascença italiana, na França, na Holanda e na Alemanha. Hogarth, porém, fez agora uma arte e uma filosofia de "assuntos morais". Como a maior parte dos moralistas, não era propriamente imaculado; tinha suportado sem horror a companhia de bêbados e prostitutas,[23] e suas gravuras tinham, em primeiro lugar, o desígnio de fazer dinheiro e, então, se possível, fazer santos.

As gravuras da *Meretriz* venderam bem, agradando a 1.200 assinantes e rendendo mais de mil libras. Embora as edições piratas reduzissem o rendimento do artista, elas afastaram o lobo de sua porta. O público inglês, que não tinha paixão por pintura, agradou-se rapidamente por essas cenas de pecado. Aqui estava o fruto proibido, esterilizado pela moralidade, mas de qualquer forma delicioso; aqui, por uma ninharia, uma pessoa podia travar seguramente conhecimento com o vício e observar com satisfação sua conveniente punição. Com o que ganhava, Hogarth podia agora alimentar sua família; na realidade, alugou uma casa no bairro elegante de Leicester Fields e pendurou fora da porta uma cabeça dourada, indicando sua profissão de pintor. Mais tarde comprou uma casa de campo em Chiswick.

Hogarth pintou alguns grandes quadros nos poucos anos seguintes, principalmente *Southwark Fair* (A feira de Southwark) — um Brueghel inglês — e um belo retrato de grupo, *The Edwards Family* (A família Edwards). Mas, em 1733, voltou às gravuras e fez uma série, paralela à sua *Meretriz*, intitulada *A Rake's Progress* (O Progresso do intrujão). Um jovem de cabeça tonta subitamente herda uma grande fortuna; abandona Oxford por Londres, diverte-se em tabernas e com mulheres, desperdiça seu dinheiro, é preso por dívidas, salvo por uma amante que havia abandonado, e recupera sua solvência casando-se com uma velha senhora com um olho só, mas com muito dinheiro; ele perde no jogo sua nova fortuna em White, é de novo aprisionado e termina sua carreira louco no hospital "Bedlam". Era uma peça de moralidade, em pinturas facilmente compreensíveis e que representava graficamente um segmento da vida. Para proteger as gravuras *Rake* de pirataria, Hogarth fez uma campanha para a proteção legal de seus direitos. Em 1735, o Parlamento aprovou "Um Ato para o estímulo das artes de desenho, água-forte etc."; essa lei, popularmente conhecida como "Lei de Hogarth", garantiu-lhe um equivalente ao *copyright* sobre suas gravuras. Em 1745, pôs em leilão as pinturas das quais ele tinha feito as gravuras da *Meretriz* e do *Rake*, e embolsou 427 libras.

Solvente e confiante, Hogarth fez uma outra tentativa na pintura. "Eu alimentava

algumas esperanças de ter sucesso naquilo que os elogiadores exagerados chamam nos livros 'o grande estilo de pintura histórica'."[24] Na década de 1735 a 1745, produziu alguns excelentes quadros que tiveram que esperar um século para serem apreciados. *The Distressed Poet*[25] (O poeta infortunado) é a velha história de um autor empobrecido que não pode pagar o aluguel enquanto a esposa tem de costurar e o gato dorme despreocupadamente feliz. *The pool of Bethesda* (O poço de Bethesda) foi uma tentativa de pintar uma cena bíblica, mas Hogarth temperou-a com uma beleza seminua exposta diante de Cristo. O artista não era imune à carne feminina e na gravura *Strolling Actresses Dressing in a Barn* (Atrizes ambulantes vestindo-se numa estrebaria) exibiu o atrativo especial da roupa semidespida. *The Good Samaritan*[26] (O bom samaritano) aproxima-se do nível dos "Velhos Mestres". Mais atraente é uma grande pintura, *David Garrick as Richard III* (David Garrick como Ricardo III);[27] este quadro foi encomendado por um senhor Duncombe, que por ele pagou 200 libras, o maior pagamento já feito a um pintor inglês.

Apesar de tudo, esses trabalhos não conquistaram o aplauso dos críticos. Hogarth voltou-se novamente (1745) para a sátira da vida londrina em gravuras onde o cinzel apontava a moral com uma história. Na primeira cena de *Marriage à la Mode*, um gotoso e arruinado conde faz um contrato para casar seu título e um filho que a isso não está disposto com a filha de um opulento vereador que também a isso não está disposta. O conde mostra a ascendência da família sob a forma de uma árvore num pergaminho enrolado; o advogado espalha pó para secar tinta sobre as assinaturas; o noivo afasta-se da noiva, que presta atenção a seu namorado; e dois cachorros monopolizam a paz doméstica. Na próxima cena o casal já está brigando: o jovem lorde voltou exausto de uma aventura que lhe ocupou toda a noite e cuja natureza é desvendada por uma touca de renda de mulher que aparece em seu bolso; a jovem esposa boceja após haver passado a noite arrumando companhia na música, no jogo e em conversa fiada; de novo somente o cachorro está feliz. A terceira cena é a mais ousada de Hogarth: o fidalgo patife leva sua amante para um doutor charlatão fazer um aborto. A quarta cena mostra a mulher arrumando o cabelo ao despertar ou no princípio da manhã; seu amante está presente e ela ignora a música tocada ou cantada por seus convidados, dentre os quais se inclui um tipo duvidoso, com papelotes nos cabelos. Na quinta cena, o marido surpreende-a com o amante; os dois homens puxam as espadas; o marido é mortalmente ferido; o amante foge pela janela; a esposa é acometida de remorsos; na porta aparece um policial. Na cena final, a jovem viúva está agonizante; seu pai, removendo um custoso anel de seu dedo, salva o último resto da fortuna que havia pago por seu título.

Em 1751, Hogarth anunciou que iria vender em leilão, a uma certa hora, em seu estúdio, as pinturas a óleo que havia feito para *Marriage à la Mode*; mas avisou que os negociantes de arte deviam permanecer afastados. Apareceu apenas uma pessoa, que fez um lance de 126 libras pelas pinturas e suas molduras. Hogarth deixou-as ir por esse preço, mas, em particular, ficou furioso com o que chamou um vergonhoso fracasso. Em 1797, estas pinturas já alcançaram 1.381 libras; hoje, encontram-se dentre as mais estimadas posses da London National Gallery.

Neste ínterim, Hogarth merecera a ira do rei com *The March of the Guards toward Scotland* (A marcha da guarda em direção à Escócia), em 1745. Este foi o ano em

que o *Bonnie Prince Charlie* tentou derrubar os hanoverianos. Hogarth pintou a guarda real reunida em Finchley, um subúrbio de Londres. Uma gaita de foles e um tambor os chamam: os soldados aceitam seu destino com a ajuda de muita bebida; formam um quadro lamentável, mais próprio para uma farra numa taberna do que para o encontro com uma morte heróica. O artista fez com que o quadro fosse mostrado a Jorge II com o pedido de permissão para lhe ser dedicado. O rei recusou. "O quê?", exclamou ele. "Um pintor troçar de um soldado? Ele merece ser aprisionado por sua insolência. Levem esta droga para longe de minha vista!" Hogarth, diz uma história incerta, dedicou o quadro a Frederico o Grande, como "um incentivador das artes e das ciências".[28]

Retomou seus quadros satíricos. Em 12 placas intituladas *Industry and Idleness* (Indústria e Ócio), de 1747, traçou as carreiras de dois aprendizes. Frank Goodchild trabalha arduamente, lê bons livros, vai à igreja todo domingo, casa-se com a filha de seu professor, dá esmolas para os pobres, torna-se delegado, vereador, lorde prefeito de Londres. Tom Idle ressona sobre seu tear, lê maus livros como *Moll Flanders*, bebe, joga, bate carteiras, é levado perante o vereador Goodchild que, chorando de piedade, condena-o à forca. Duas gravuras, *Gin Lane* e *Beer Street* (A rua do gim e A rua da cerveja, 1751), confrontam as "horrorosas conseqüências de beber gim" com os sadios efeitos da cerveja. *The Four Stages of Cruelty* (Os quatro estágios da crueldade, 1751), destinavam-se, segundo o artista, "a corrigir aquele bárbaro tratamento dado aos animais e cuja simples visão torna a cidade tão desanimadora para qualquer mente sensível. Orgulho-me mais de ter sido o autor (dessas gravuras) do que se houvesse pintado os cartões de Rafael".[29] Dirigia-se a males mais elegantes em *Four Prints of an Election* (Quatro gravuras de uma eleição, 1755-58), que ataca a corrupção da política inglesa.

Considerados meramente como desenhos, as gravuras de Hogarth são cruas na execução e na concepção, apressadas e esquemáticas no detalhe. Mas ele pensava em si mesmo mais como um autor ou escritor de peças teatrais do que como um artista; parecia-se mais com seu amigo Fielding do que com seu favorito inimigo, William Kent; estava apresentando mais uma pintura da época do que expondo as técnicas da arte. "Procurei tratar meus assuntos como um escritor dramático; meus quadros são meu palco e os homens e mulheres meus atores que, por meio de certas ações e gestos, exibem uma comédia muda."[30] Como sátira, as gravuras são deliberadamente exageradas; sublinham um aspecto e gravam um ponto. Têm uma acumulação de detalhes maior do que o trabalho de arte deve ter; cada detalhe, porém, exceto o inevitável cachorro, contribui para o tema. Tomadas em conjunto, as gravuras permitem-nos ver a classe média inferior de Londres no século XVIII: as casas, as tavernas, a Mall, o Covent Garden, a Ponte de Londres, Cheapside, Bridewell, Bedlam e a rua Fleet. Não é toda Londres, porém o que ali é representado exibe um extraordinário realismo.

Os críticos de arte, os colecionadores e negociantes da época não reconheceram a habilidade de Hogarth nem como artista, nem a sua verdade como satirista. Acusavam-no de pintar apenas as misérias da vida inglesa. Censuravam-no por haver-se voltado para as gravuras populares graças à sua inaptidão para pintar com sucesso retratos ou cenas históricas; e condenavam seus desenhos como descuidados e imprecisos. Ho-

garth respondeu denunciando os negociantes de conspirarem para valorizar seu estoque de Velhos Mestres, enquanto deixavam os artistas vivos morrerem de fome:

> Sem a sanção de sua autoridade e não garantido pela tradição, o quadro mais bem preservado e de mais alto acabamento... não produzirá, num leilão público, cinco xelins; enquanto isso, uma velha tela desprezível, danificada e reparada, sancionada por seus elogios, será comprada por qualquer preço e encontrará lugar nas mais nobres coleções. Tudo isso é muito bem compreendido pelos comerciantes.[31]

Ele recusava-se a se submeter ao julgamento de tais comerciantes ou conhecedores. Investia contra a escravização dos pintores ingleses à imitação de Vandyck ou Lely ou Kneller; mesmo os gigantes da arte italiana eram por ele apelidados de "Mestres Negros" por terem lançado uma mortalha sobre a pintura inglesa com a magia negra de seu tempero marrom. Quando uma pintura atribuída a Correggio alcançou 400 libras esterlinas numa venda, em Londres, ele questionou seus atributos e seu valor, e ofereceu-se para pintar uma tela tão boa quanto aquela no tempo que os comerciantes desejassem. Desafiado, produziu *Sigismunda* (1759),[32] uma boa imitação de Correggio, com rendas e adereços, mãos delicadas e belo rosto; mas os olhos eram por demais melancólicos para agradar ao comprador em perspectiva, que se recusou a pagar as 400 libras que Hogarth pedia por ela. Foi vendida, após sua morte, por 56 libras.

Novamente ajudou seus inimigos escrevendo um livro. Na paleta do retrato dele mesmo e seu cachorro (1745) havia traçado uma linha em serpentina que, para ele, parecia ser um elemento básico de bela forma. Num tratado pedagógico, *Analysis of Beauty* (Análise da Beleza, 1753) definiu essa linha como a que era formada enrolando-se um arame em progressão fixa em volta de um cone. Uma tal linha, pensava ele, era não somente o segredo da graça, mas também o movimento da vida. Tudo isso, para os críticos de Hogarth, parecia ser insípido devaneio.

Apesar dos críticos, Hogarth prosperou. Suas gravuras encontravam-se em quase todas as casas das pessoas educadas e sua venda contínua dava-lhe uma renda permanente. Em 1757 — sua *March of the Guards* (Marcha da guarda) já estava então esquecida — foi nomeado "Sargento Pintor de todos os trabalhos de Sua Majestade", o que lhe trouxe 200 libras adicionais por ano. Podia agora dar-se ao luxo de ter novos inimigos. Em 1762, publicou uma gravura, *The Times* (Os tempos), que atacava Pitt, Wilkes e outros como propagandistas da guerra. Wilkes replicou em seu jornal, *The North Briton*, descrevendo Hogarth como um vaidoso e avarento velho, incapaz de uma "única idéia de beleza". Hogarth vingou-se publicando um retrato de Wilkes como um monstro de olhos vesgos. O amigo de Wilkes, Churchill, respondeu com uma selvagem "Epístola a William Hogarth"; Hogarth publicou uma gravura mostrando Churchill como um urso. "O prazer e a vantagem pecuniária que tirei dessas duas gravuras", escreveu, "acrescido de um ocasional passeio a cavalo, restituiu-me a saúde tanto quanto eu posso esperar nessa altura da minha vida."[33] Mas, em 26 de outubro de 1764, estourou-lhe uma artéria e ele morreu.

Não deixou nenhuma marca visível na arte de seu tempo. Em 1734, abriu uma "escola viva" para treinar artistas; em 1768, ela foi fundida com a Royal Academy of Arts. Mesmo os artistas educados em seu estúdio abandonaram o seu realismo pelo idealismo elegante de Reynolds e Gainsborough. Sua influência fez-se sentir, no en-

tanto, no campo da caricatura; ali, seu humor e sua força passaram adiante com Thomas Rowlandson, Isaac e George Cruikshank, e a caricatura tornou-se uma arte. A alta reputação atual de Hogarth como pintor começou com a observação de Whistler que Hogarth era "o único grande pintor inglês";[34] Whistler cuidadosamente excluiu-se da comparação. Um juiz menos cauteloso classificou Hogarth, "considerando-se o melhor que ele produziu", como "a figura suprema na pintura do século XVIII".[35] Esta estimativa representa a então corrente depreciação de Reynolds como um fazedor de dinheiro que utilizava como meio o embelezamento dos aristocratas. É uma moda que irá passar. É difícil classificar Hogarth como um artista, porque ele era não somente isto; era a voz da Inglaterra zangada com sua própria feiúra e degradação; ele considerava-se, com justeza, uma força social. Fielding assim o entendeu: "Quase ouso afirmar que aqueles dois trabalhos que fez e que ele chama de *The Rake's* e *Harlot's Progress* foram mais calculados para servir à causa da virtude... do que todos os tratados de moralidade já escritos."[36] Uma coisa é certa: ele foi o mais inglês dos artistas ingleses que jamais viveram.

III. OS MÚSICOS

Um dos maiores enigmas da história é a questão de saber por que a Inglaterra, que contribuiu de maneira tão rica para o desenvolvimento econômico e político e para o florescimento da teoria, da literatura, da ciência, da religião e da filosofia, mostrou-se relativamente estéril com relação às formas mais complexas da composição musical desde a época de Elizabeth I. A superação do catolicismo pode servir como explicação parcial: as novas crenças ofereciam menos incentivo a altas produções musicais; e embora os rituais luteranos na Alemanha e anglicanos na Inglaterra exigissem música, as formas mais severas do protestantismo inglês e holandês davam pouco estímulo a qualquer música que ficasse acima do hino congregacional. As lendas e a liturgia da Igreja romana, muitas vezes enfatizando a alegria da fé, eram substituídas por sombrios credos fatalistas que destacavam o medo do inferno; e somente Orfeu poderia cantar nas portas do inferno. Os madrigais da Inglaterra elizabetana morreram no inverno puritano. A Restauração trouxe um espírito mais alegre da França, mas depois da morte de Purcell, novamente abateu-se um véu sobre a música inglesa.

A única exceção eram os cantos. Estes variavam desde as sonoridades corais dos *glee clubs* (clubes de canto) até a leve delicadeza das canções nas peças de Shakespeare. A palavra *glee* vem do anglo-saxão *gleo*, significando música; não quer dizer necessariamente alegria. Usualmente aplicava-se a cantos sem acompanhamento para três ou mais vozes. Os *glee clubs* prosperaram durante um século, alcançando seu apogeu por volta de 1780, no ápice da carreira do maior compositor de *glees*, Samuel Webbe. Mais bonitos eram os arranjos de Thomas Arne para as canções de Shakespeare — "Blow, blow, thou winter wind" (Sopra, sopra, ó tu vento do inverno), "Under the greenwood tree" (Debaixo das árvores da floresta), e "Where the bee sucks, there suck I" (Onde a abelha suga, aí sugo eu); todas estas canções ainda são ouvidas na Inglaterra. Foi o melodioso Arne quem musicou a poesia de Thomson "Rule, Britannia!". Foi nessa época, ou mais cedo, que algum patriota desconhecido compôs o hino nacional da Inglaterra, "God Save the King". Tanto quanto se sabe, foi pela primeira

vez cantado em público em 1745, quando chegaram a notícia de que as forças leais a Jorge II tinham sido derrotadas em Prestonpans pelos escoceses sob o comando do Jovem Pretendente, e que a dinastia hanoveriana parecia estar condenada. Na sua forma mais antiga (diferindo apenas ligeiramente das palavras e da melodia atuais), o hino pedia a Deus pela vitória sobre a facção jacobita na política inglesa bem como sobre o exército Stuart que vinha avançando da Escócia:

God save our Lord the King,
Long live our noble King (George II),
God save the King.
Send him victorious,
Happy and glorious,
Long to reign over us;
God save the King.

O Lord our God arise,
Scatter his enemies.,
And make them fall;
Confound their politicks,
Frustrate their knavish tricks,
Oh him (now Thee) our hopes are fixed;
O save us all.[37]*

A melodia foi adaptada por períodos variáveis em 19 outros países, como canção patriótica, incluindo a Alemanha, Suíça, Dinamarca e os Estados Unidos da América que, em 1931, substituíram "America" como hino nacional pelo "The Star-Spangled Banner" (A Bandeira cravejada de estrelas), cantada com uma melodia inviável, tirada de uma velha canção de taverna inglesa.

A popularidade dos caprichosos cantos ingleses demonstra a difusão do gosto musical. Em quase todas as casas, exceto nas dos pobres, havia um cravo. Quase todas as pessoas tocavam algum instrumento e havia executantes em número suficiente para fornecer, no programa comemorativo de Haendel, em 1748, na Abadia de Westminster, 95 violinos, 26 violas, 21 violoncelos, 15 contrabaixos, seis flautas, 26 oboés, 12 trumpetes, 12 trompas, 6 trombones e quatro bombos, mais um coro de 59 sopranos, 48 contraltos, 83 tenores e 84 baixos — o suficiente para fazer Haendel tremer em seu túmulo da Abadia. O clarinete não foi admitido senão mais tarde, neste mesmo século. Havia magníficos órgãos e grandes organistas, como Maurice Greene, cujos hinos e *Te-Deums* — juntamente com os de Haendel e Boyce — eram quase que a única música de igreja digna de nota na Inglaterra daquela época.

William Boyce, embora tivese tido seu ouvido parcialmente prejudicado na juventude, chegou a ser o mestre da Banda do Rei (isto é, uma orquestra) e organista da Capela Real. Foi o primeiro maestro a conduzir a orquestra de pé; Haendel e outros contemporâneos conduziam sentados ao órgão ou ao cravo. Alguns de seus hinos, especialmente *By the waters of Babylon*, ainda são ouvidos nas igrejas anglicanas; e nas casas inglesas ainda se ouve duas de suas canções: "Hearts of Oak", que ele escreveu para uma das pantomimas de Garrick, e "Softly Rise, O Southern Breeze", uma ária da cantata *Solomon*. Suas sinfonias parecem fracas e vazias para os nossos ouvidos exigentes.

---

* Deus salve o Senhor nosso Rei, / E dê longa vida a nosso nobre Rei (Jorge II) / Deus salve o Rei. / Que o faça vitorioso / Feliz e glorioso, / Para longamente sobre nós reinar; / Deus salve o Rei. / Deus nosso Senhor levantai-Vos, / Fazei debandar nossos inimigos / E derrotai-os / Confundi sua política / Frustrai seus velhacos ardis, / Nele (em Ti) estão postas nossas esperanças; / Salvai-nos a todos.

A única coisa excitante no mundo musical inglês no princípio do século XVIII foi o advento da ópera. Desde 1674 havia algumas representações; a ópera, porém, só conquistou o gosto inglês quando, em 1702, chegaram alguns cantores italianos de Roma. Em 1708, um renomado *castrato* (castrado), Nicolini, chocou e encantou Londres com sua voz de soprano. Alguns outros *castrati* vieram; a Inglaterra acostumou-se com eles e ficou enlouquecida com Farinelli. Em 1710, havia uma quantidade suficiente de cantores italianos em Londres para encenar a primeira ópera completamente cantada em sua língua. Muitos protestos levantaram-se contra a invasão. Addison devotou a ela o décimo oitavo número do *The Spectator*, propondo-se a

> transmitir à posteridade um fiel relato da ópera italiana... Nossos bisnetos ficarão muito curiosos de saber a razão pela qual seus antepassados costumavam sentar-se como uma audiência de estrangeiros em seu próprio país, para ouvir peças inteiras representadas diante deles numa língua que não entendiam.

A respeito dos enredos, concluía que, na ópera, "nada pode ser bem musicado que não seja uma coisa sem sentido". Ria nas cenas em que o herói declarava-se apaixonado, em italiano, e a heroína respondia-lhe em inglês, como se a linguagem tivesse alguma importância em tais crises. Opunha-se a cenários exuberantes, aos pardais verdadeiros voando no palco, e Nicolini tremendo de frio, num bote aberto, em um mar de papelão.

Addison tinha um ressentimento: havia escrito o libreto para a ópera inglesa de Thomas Clayton *Rosamond*, que tinha sido um fracasso.[38] Seu ataque (21 de março de 1711) foi provavelmente provocado pela estréia, em 24 de fevereiro, de uma ópera italiana, *Rinaldo*, no teatro de ópera de Haymarket. Para complicar o insulto, enquanto as palavras eram italianas, a música era de um alemão recentemente chegado na Inglaterra. Para desapontamento de Addison, a nova ópera foi um grande triunfo; em três meses, foi representada 15 vezes, sempre para casas lotadas; Londres dançava ao som de trechos de sua música, e cantava suas árias mais simples.[39] Assim começou a fase inglesa da mais espetacular carreira na história da música.

IV. HAENDEL: 1685-1759[40]

1. *Crescimento*

O mais famoso compositor do tempo de Johann Sebastian Bach foi Georg Friedrich Haendel.* Triunfou na Alemanha, a Itália musical atirou-se a seus pés; ele foi a vida e a história da música na Inglaterra da primeira metade do século XVIII. Assumia a supremacia sem contestação e ninguém o questionava. Dominava o mundo da música como um colossal comandante, pesando 112 quilos.

Haendel nasceu em Halle, na Saxônia superior, no dia 23 de fevereiro de 1685, exatamente 26 dias antes de Johann Sebastian Bach, e oito meses antes de Domenico

* Na Alemanha ele se assinava Händel; na Itália e na Inglaterra, Hendel.[41]

Scarlatti. Mas enquanto Bach e Scarlatti foram batizados com música, eram filhos de famosos compositores e foram criados num *obbligato* de cadências musicais, Haendel nasceu de pais indiferentes à música. Seu pai era oficial cirurgião da corte do Duque Johann Adolf of Saxe-Weissenfels; sua mãe era filha de um ministro luterano. Não lhes agradava a inclinação do rapaz pelo órgão e pelo cravo; quando o duque, porém, ouvindo-o tocar, insistiu em que ele deveria receber treinamento musical, os pais permitiram-lhe estudar com Friederich Zachau, organista da Liebfrauenkirche, em Halle. Zachau era um incansável e devotado professor. Quando tinha 11 anos, Georg já estava compondo sonatas (seis delas sobreviveram), e era um organista tão hábil que Zachau e os pais, resignados, mandaram-no para Berlim, a fim de tocar para Sophia Charlotte, a culta eleitora de Brandenburg que, em breve, seria rainha da Prússia. Quando Georg retornou a Halle (1697), soube que seu pai tinha morrido há pouco tempo. Sua mãe sobreviveu até 1729.

Em 1702, Haendel entrou para a universidade de Halle, aparentemente para estudar direito. Um mês mais tarde as autoridades da Catedral calvinista de Halle contrataram-no para substituir seu organista, que bebia demais. Depois de um ano na catedral, o inquieto e genial jovem, desejando ampliar sua experiência, arrancou todas as suas raízes de Halle, exceto seu permanente amor pela mãe, e dirigiu-se para Hamburgo, onde a música era quase tão popular quanto o dinheiro. Hamburgo tivera uma casa de óperas desde 1678. Ali Haendel, com a idade de 18 anos, encontrou lugar como segundo violino. Tornou-se amigo de Johann Mattheson, de 22 anos, o principal tenor da ópera e mais tarde o mais famoso crítico musical do século XVIII. Juntos fizeram uma excursão a Lübeck (agosto de 1703) para ouvir o velho Buxtehude tocar e para explorar a possibilidade de Haendel sucedê-lo como organista em Marienkirche. Eles concluíram que o sucessor tinha que casar-se com a filha de Buxtehude. Deram uma olhada e desistiram.

Sua amizade acabou num duelo tão absurdo como o de qualquer peça teatral. A 20 de outubro de 1704, Mattheson montou e estrelou sua própria ópera, *Cleopatra*. Foi um sucesso absoluto, e foi muitas vezes reprisada. Nessas representações, Haendel conduzia a orquestra e os cantores sentado ao cravo. Em algumas ocasiões, Mattheson, bêbedo de glória, descia do palco depois de morrer como Antony, deslocava seu amigo como condutor e cravista, e participava feliz do aplauso final. A 5 de dezembro, Haendel recusou-se a ser assim substituído. Os amigos prolongaram a ópera com uma acesa disputa e, depois que acabou o espetáculo no palco, foram para uma praça pública, puxaram de suas espadas e lutaram sob os aplausos dos patronos da ópera e dos transeuntes. A arma de Mattheson atingiu um botão metálico no casaco de Haendel, entortou e quebrou. A tragédia tornou-se uma comédia para todos, menos para os protagonistas; alimentaram sua queixa até que o diretor da companhia aceitou a ópera de Haendel, *Almira*, que exigia Mattheson no papel de tenor. O sucesso da ópera (8 de janeiro de 1705) fez de novo amigos os inimigos.

Composta de 41 árias em alemão e 15 em italiano, *Almira* foi tão popular que foi repetida 20 vezes em sete semanas. Reinhard Keiser, que controlava a companhia e tinha composto a maior parte de suas óperas, ficou com ciúmes. A ópera de Hamburgo declinou em popularidade e, por dois anos, Haendel viveu uma vida menos ativa. Neste ínterim, o príncipe Giovan Gastone de Medici, passando por Hamburgo,

recomendou-lhe ir à Itália, onde todo o mundo era louco por música e os garçons trinavam *bel canto*. Com 200 ducados em sua carteira e uma carta de Gastone para seu irmão Ferdinand, patrono da ópera de Florença, Haendel enfrentou as neves dos Alpes, em dezembro, e chegou a Florença no fim do ano de 1706. Encontrando os bolsos de Ferdinand abotoados, seguiu para Roma. Ali, no entanto, a casa de ópera tinha sido fechada pelo Papa Inocêncio XII, como um centro de imoralidade. Haendel tocou órgão na Igreja de San Giovanni Laterano e foi aclamado como um virtuoso; como ninguém, contudo, queria montar a sua nova ópera, ele voltou para Florença. Gastone estava agora ali, e intercedeu a seu favor; Ferdinand abriu sua bolsa, *Rodrigo* foi montada; todo o mundo ficou satisfeito; Ferdinand deu ao jovem compositor 100 *sequins* (aproximadamente 300 dólares) e um serviço de jantar de porcelana. Mas Florença não tinha um teatro de ópera público; Veneza tinha 16. Haendel foi para Veneza.

Corria o outono de 1707. A rainha do Adriático estava sob o fascínio de Alessandro Scarlatti, e aplaudia sua maior ópera, *Mitridate Eupatore*; não havia nenhuma abertura para um jovem alemão que estava apenas começando a aprender os segredos da melodia italiana. Haendel estudou as óperas de Scarlatti e encontrou um bom amigo no filho de Alessandro. Diz uma história que quando Haendel, de máscara, tocou cravo numa mascarada veneziana, Domenico Scarlatti teria exclamado: "Este ou é o maravilhoso saxão ou o diabo."[42] A duradoura amizade entre os dois grandes clavicinistas da época é um momento de harmonia entre as discórdias da história. Juntos, deixaram Veneza para os mestres mais velhos e dirigiram-se para Roma (janeiro de 1708?).

Desta vez Haendel foi melhor recebido. As notícias sobre *Rodrigo* tinham chegado à capital; príncipes e cardeais abriram-lhe suas portas, mais preocupados por seu sotaque alemão do que por sua fé luterana. A Marquesa di Ruspoli construiu um teatro particular em seu palácio para montar o primeiro oratório de Haendel, *La Risurrezione*; a música foi uma revelação com sua potência, complexidade e profundidade; em breve toda Roma cultural estava falando sobre *il gran Sassone*, o alto e poderoso saxão. Mas suas partituras eram muito difíceis para agradar os executantes italianos. Quando o Cardeal Pietro Ottoboni produziu a *Serenata* de Haendel, a música perturbou a Arcangelo Corelli, que tocava o primeiro violino e conduzia a orquestra; ele murmurou polidamente: "*Caro Sassone*, esta música está no estilo francês, que eu não entendo."[43] Haendel tomou o violino das mãos de Corelli e tocou-o com sua usual energia. Corelli perdoou-o.

Faltava conquistar Nápoles. Uma tradição em que não se pode confiar descreve Haendel, Corelli e ambos os Scarlattis viajando juntos para aquela cidade (junho de 1708). Uma outra história duvidosa atribui a Haendel uma aventura amorosa em Nápoles; a cautelosa história, porém, lamentavelmente admite que não existe prova de nenhum envolvimento amoroso em qualquer lugar, na vida de Haendel, exceto com relação à sua mãe e à música. Parece incrível que um homem que podia escrever árias tão ardentes não possuísse nenhuma chama interior; talvez a expressão dispersasse seu calor nas asas da canção. Tanto quanto sabemos, o principal acontecimento dessa estada em Nápoles foi o encontro de Haendel com o Cardeal Vincenzo Grimani, vice-rei de Nápoles e herdeiro de uma rica família veneziana. Ele ofereceu ao compositor o

libreto de uma ópera baseado no velho tema da mãe de Nero. Em três semanas, Haendel completou o trabalho. Grimani montou a representação no teatro de sua família, em Veneza; Haendel correu para ali com a partitura.

A estréia de *Agripina* (26 de dezembro de 1709) foi o mais gratificante triunfo que Haendel jamais havia experimentado. Os generosos italianos não tinham ciúmes de que um alemão os havia batido em seu próprio campo, mostrando-lhes esplendores de harmonia, audácia de modulação, peculiaridades de técnica jamais alcançados mesmo por seu favorito Alessandro Scarlatti; eles gritavam: *Viva il caro Sassone*![44] Uma parte da ovação dirigiu-se ao notável baixo, Giuseppe Boschi, cuja voz abrangia suavemente uma gama de 29 notas.

Haendel agora era cortejado. Charles Montagu, Conde de Manchester, embaixador inglês em Veneza, recomendou-lhe que fosse para Londres; o príncipe Ernest Augusto, irmão mais jovem do eleitor Jorge Luís, ofereceu-lhe a posição de *Kapellmeister* em Hanôver. Veneza era adorável, respirava música, mas durante quanto tempo podia uma pessoa alimentar-se de uma ópera e por quanto tempo podia-se depender desses temperamentais italianos? Em Hanôver haveria cerração, nuvens e sons guturais, mas também um belo teatro de ópera, um salário firme e a substancial comida alemã; e ele podia, de vez em quando, dar um pulo para visitar sua mãe em Halle. A 15 de junho de 1710, com 25 anos de idade, Haendel foi nomeado *Kapellmeister* de Hanôver, com o salário anual de 1.500 coroas e permissão para se ausentar ocasionalmente. No outono daquele ano, pediu e obteve uma autorização para visitar a Inglaterra, prometendo voltar em breve.

2. *A Conquista da Inglaterra*

A ópera de Londres estava em dificuldades. Uma companhia italiana ali se apresentava com o baixo Boschi, sua mulher, contralto, e o soprano-homem Nicolini, a quem Charles Burney, zeloso historiador da música, julgava ser "verdadeiramente o primeiro grande cantor que jamais havia cantado em nosso teatro".[45] Tanto o teatro de ópera de Haymarket (então chamado Teatro de Sua Majestade) quanto o teatro Drury Lane, contudo, estavam numa parte mal afamada da cidade, onde bolsos eram roubados e cabeças eram quebradas; a "sociedade" evitava arriscar suas bolsas e suas cabeleiras naquele local.

Tendo notícia de que Haendel estava em Londres, o empresário Aaron Hill ofereceu-lhe um libreto retirado da peça de Tasso, *Gerusalemme liberata*. Haendel pôs-se a trabalhar com sua maciça energia, tomou emprestado livremente de suas próprias composições e, em uma quinzena, completou *Rinaldo*. Encenada a 24 de fevereiro de 1711, ela foi reprisada 14 vezes com casas cheias, antes do fim da estação, a 22 de junho. Addison e Steele atacaram-na, mas Londres gostou dela e cantava suas árias nas ruas; especialmente duas, *Lascia ch'io pianga* e *Cara sposa*, que faziam vibrar cordas sentimentais, e ainda podem nos comover hoje em dia. John Walsh ganhou 1.400 guinéus publicando as canções de *Rinaldo*; Haendel perversamente sugeriu que, para a próxima ópera, Walsh deveria escrever a música e deixar que ele publicasse o libreto.[46] Em

breve, a melhor das óperas de Haendel foi representada em Dublin, Hamburgo e Nápoles. Em Londres, manteve-se no palco por 20 anos.

Saboreando seu sucesso, Haendel estendeu sua licença para um ano; depois disso, voltou com relutância para Hanôver (junho de 1711). Ali ele não era um leão dos salões, mas um criado no palácio do eleitor; o teatro da ópera estava fechado durante a estação; ele compôs *concerti grossi* e algumas cantatas enquanto sua imaginação voava alto, sonhando com óperas. Em outubro de 1712, pediu licença para uma outra "curta" visita à Inglaterra. O eleitor foi indulgente, talvez pressentindo que, em breve, a Inglaterra seria um domínio hanoveriano. Haendel chegou a Londres em novembro e ali ficou por 46 anos.

Trouxe com ele uma nova ópera, *Il Pastor Fido*, cuja agradável abertura ainda encanta nossos ares. Foi lançada a 22 de novembro e fracassou. Mais estimulado do que desanimado, começou imediatamente a compor um outro tema, *Teseo*. A estréia (10 de janeiro de 1713) foi um triunfo, mas na terceira noite, o gerente fugiu com o dinheiro arrecadado na bilheteria. Outro gerente, John Heidegger, assumiu o lugar e encenou *Teseo* 13 vezes, recompensado o compositor, que não havia sido pago, por meio de um benefício para "Mr. Haendel"; o compositor era a estrela do cravo. O Conde de Burlington, um entusiástico ouvinte, convidou Haendel a fazer de Burlington House sua casa; Haendel aceitou, foi bem alojado e muito bem alimentado, encontrou Pope, Gay, Kent e outros líderes da literatura e da arte.

A boa sorte concentrava-se sobre ele. A Rainha Ana há muito aspirava pôr fim à Guerra da Sucessão Espanhola; esta finalmente foi firmada com o Tratado de Utrecht; Haendel cortejou Ana com seu "Te Deum a Utrecht" e com uma "Birthday Ode", pelo seu aniversário; nestas duas composições demonstrou que havia estudado os coros de Purcell. A bondosa rainha premiou-o com uma pensão de 200 libras esterlinas. Confortável e próspero, Haendel descansou o remo para um ano de vadiagem.

A 1º de agosto de 1714, Ana morreu, e o eleitor Jorge Luís, de Hanôver, tornou-se Jorge I da Inglaterra. Haendel olhou com alguma apreensão esta reviravolta dos fatos; efetivamente, tinha desertado de Hanôver e podia esperar que o rei o recebesse friamente. Isso era verdade, mas Jorge não se incomodou. O teatro Haymarket foi agora rebatizado como His Majesty's Theatre; o rei sentia-se obrigado a ser seu patrono; mas nele estava sendo representada a ópera *Rinaldo* do gazeteador Haendel. Jorge foi assisti-la disfarçado (exceto na pronúncia) e gostou da representação. Neste intervalo, Haendel havia escrito uma outra ópera, *Amadigi di Gaula*; Heidegger montou-a no dia 25 de maio de 1715; Jorge também gostou. Pouco tempo depois, o violinista italiano e compositor Francesco Geminiani, tendo sido convidado para dar um espetáculo na corte, convidou Haendel para acompanhá-lo como o único cravista da Inglaterra capaz de fazê-lo devidamente. Assim foi feito; Haendel foi sublime; o rei perdoou-o e elevou sua pensão para 400 libras por ano. A princesa Carolina contratou-o para ensinar suas filhas e adicionou-lhe uma pensão de 200 libras. Haendel era agora o compositor mais bem pago da Europa.

Quando Jorge I deixou Londres, em 9 de julho de 1716, para uma visita a Hanôver, levou Haendel consigo. O músico visitou sua mãe em Halle e começou, nesta ocasião, a dar periódicos presentes em dinheiro para a viúva empobrecida de seu velho professor Zachau. O rei e o compositor voltaram para Londres no princípio de 1717. James

Brydges, Conde de Carnarvon, mais tarde Duque de Chandos, convidou Haendel para viver em seu suntuoso palácio, Canons, em Middlesex, e substituir como seu mestre de música ao Dr. Johann Pepusch, que vingou-se com atraso escrevendo a música para *The Beggar's Opera* ("A ópera do mendigo"). Ali Haendel compôs *Suites de Pièces pour le Clavecin* — fantasias para o cravo no estilo de Domenico Scarlatti e Couperin — alguns *concerti grossi*, 12 "Chandos Anthems", a música para a mascarada de Gay, *Acis* e *Galatea*, e uma ópera, *Radamisto*.

Mas quem poderia produzir a ópera? A freqüência ao Teatro de Sua Majestade tinha caído; Heidegger estava próximo à bancarrota. Para salvá-lo e à ópera, um grupo de nobres e burgueses abastados formaram (fevereiro de 1719) a Royal Academy of Music, financiando-a com 50 ações oferecidas ao público por 200 libras cada; Jorge I ficou com cinco ações. No dia 21 de fevereiro, um semanário londrino anunciava que "Mr. Haendel, um famoso mestre de música, vai fazer uma viagem marítima por ordem de Sua Majestade, para reunir uma companhia dos melhores cantores da Europa para reativar a Ópera de Haymarket".[47] Haendel roubou artistas de várias companhias na Alemanha e visitou de novo sua mãe. Algumas horas depois de ter deixado Halle de volta à Inglaterra, Johann Sebastian Bach apareceu na cidade depois de caminhar cerca de 40 quilômetros desde Cöthen, perguntando se podia ver o grande alemão que havia conquistado a Inglaterra. Era tarde demais; os dois mestres jamais se encontraram.

No dia 27 de abril de 1720, *Radamisto* foi representada para o rei, sua amante e uma casa brilhante de títulos e jóias; pessoas de alta ascendência lutaram pelas entradas; "alguns gentis-homens", relata Mainwaring, "foram barrados na porta, embora tivessem oferecido 40 xelins por uma cadeira na galeria".[48] A audiência rivalizou, nos aplausos, com os venezianos que haviam aclamado *Agripina*, 11 anos antes. Haendel era de novo o herói de Londres.

Mas não inteiramente. Um grupo rival de amantes da música, comandados pelo antigo patrono de Haendel, o Conde de Burlington, preferia Giovanni Battista Bononcini. Persuadiram a Royal Academy of Music de abrir a sua segunda *saison* com a ópera de Bononcini *Astarto* (19 de novembro de 1720); para estrelar o papel principal conseguiram contratar um soprano masculino agora mais adorado do que Nicolini; este "Senesino" (Francesco Bernardi), de maneiras ofensivas, mas de voz cativante, levou *Astarto* ao triunfo e a uma campanha de 10 apresentações; os admiradores de Bononcini aclamavam-no como superior a Haendel. Nenhum dos dois compositores foi responsável pela guerra que agora dividia o público de ópera de Londres em grupos hostis, porém Londres, no ano em que estourou a "South Sea Bubble", era tão nervosa como Paris. O rei e os *whigs* favoreciam Haendel, o príncipe de Gales e os *tories* juntavam-se a Bononcini, e os literatos e panfletários juntavam-se à desordem. Bononcini pareceu confirmar sua supremacia com uma nova ópera, *Crispo* (janeiro de 1722), que fez um tal sucesso que a Academia promoveu um outro triunfo de Bononcini, *Griselda*. Quando o grande Marlborough morreu (junho), Bononcini, e não Haendel, foi escolhido para compor o hino do funeral; e a filha do duque concedeu ao italiano uma anuidade de 500 libras esterlinas por ano. Havia sido o ano de Bononcini.

Haendel contra-atacou com *Ottone* e uma nova soprano que ele atraiu da Itália

com uma garantia sem precedentes de 2.000 libras. Francesca Cuzzoni, como Horace Walpole a via, "era baixinha e gorda, com um rosto cheio, mas com uma bela tez; não era uma boa atriz; vestia-se mal; e era tola e fantasiosa";[49] seus trinados, porém, eram maravilhosos. Uma confrontação de vontades e temperamentos animou seus ensaios. "Madame", disse-lhe Haendel, "eu sei muito bem que a senhora é um verdadeiro demônio feminino; porém, eu também gostaria que a senhora soubesse que sou Belzebu, chefe dos diabos." Quando ela insistiu em cantar uma ária sem seguir suas instruções, Haendel agarrou-a e ameaçou jogá-la pela janela.[50] Como as 2.000 libras sairiam atrás dela, a cantora cedeu. Na *première* (12 de janeiro de 1723), cantou tão bem que um entusiasta gritou da galeria *in mediis rebus*, "Que danada, ela tem um ninho de rouxinóis em sua barriga".[51] Senesino rivalizava com ela, e o baixo Boschi ajudava. Na segunda noite os lugares eram vendidos por mais cinco libras. Mais ou menos nessa época John Gay escrevia a Jonathan Swift:

> O divertimento dominante na cidade é inteiramente a música; verdadeiros violinos, baixas violas e oboés; não se vê poéticas harpas, liras e flautas rústicas. Ali ninguém pode dizer *eu canto* se não for um eunuco ou uma mulher italiana. Todo mundo agora julga-se um grande juiz de música como, em vosso tempo, o eram de poesia; e gente que não podia distinguir um som de outro agora discute diariamente sobre os diferentes estilos de Haendel, de Bononcini, de Attilio (Ariosto)... Em Londres e Westminster, em todas as conversações polidas, Senesino é diariamente aclamado o maior homem que já existiu.[52]

De novo *in excelsis* Haendel comprou uma casa em Londres (1723) e tornou-se cidadão britânico (1727). Continuou com a guerra das óperas até 1728. Varreu a história em busca de temas e pôs Flávio, César, Tamerlão, Cipião, Alexandre e Ricardo I no palco; Bononcini contra-atacou com Astyanax, Ermínia, Pharnaces e Calpúrnia; um terceiro compositor, Ariosti, montou Coriolano, Vespasiano, Astaxerxes e Dario sob forma musical; nunca a história foi tão harmoniosa. Em 1726, o tríplice conflito pegou ainda mais fogo com a chegada de Faustina Bordoni, um mezzo-soprano que já conquistara Veneza, Nápoles e Viena. Ela não tinha os ternos e doces tons da Cuzzoni, mas sua voz era apoiada por seu rosto, a elegância de sua figura e sua graça. Em *Alessandro* (5 de maio de 1726), Haendel reuniu as duas divas, deu-lhes o mesmo número de solos e cuidadosamente equilibrou-as em um dueto. Durante algumas noites a audiência aplaudiu as duas; depois dividiu-se: uma parte vaiava enquanto a outra aplaudia; uma nova dimensão havia sido adicionada à melodiosa guerra. A 6 de junho de 1727, quando as *prime donne* rivais cantavam na ópera *Astianatte*, de Bononcini, os que apoiavam a Cuzzoni irromperam num desgracioso pandemônio de vaias, apupos e gritos a ária que a Bordoni tentava cantar. Começou uma luta na platéia que espalhou-se para o palco; as divas aderiram à luta e atiraram-se aos cabelos uma da outra; os espectadores alegremente destruíram os cenários — tudo na presença da humilhada Carolina, princesa de Gales.

Esta *reductio ad absurdum* poderia ter matado a ópera italiana na Inglaterra. O *coup de grâce* foi dado por um dos mais gentis espíritos de Londres. No dia 29 de janeiro de 1728, no teatro de Lincoln's Inn Fields, John Gay apresentou *The Beggar's Opera* (A ópera do mendigo). Já descrevemos seu alegre, genial e irreverente libreto,

mas somente quem o ouviu cantado com a música que Johann Pepusch compôs — ou tomou emprestado para ele — pode entender por que o povo freqüentador de teatro voltou-se quase que em massa de Haendel, Bononcini e Ariosti para Pepusch, Polly e Gay. Todas as noites, durante nove semanas, *The Beggar's Opera* foi representada para casas cheias, enquanto as sereias e os eunucos no Teatro de Sua Majestade cantavam para cadeiras vazias. Além disso, Gay havia satirizado a ópera italiana, tinha feito gracejos com seus tolos enredos, com os trinados das coloraturas e com os ornamentos dos sopranos de ambos os sexos; tinha usado ladrões, mendigos e prostitutas como seus *dramatis personae* em vez de reis, nobres, virgens e rainhas; e considerava as baladas inglesas melhores canções do que as árias italianas. O público ficou deliciado com as palavras que podia entender, principalmente se as palavras eram um pouco *risqué*. Haendel voltou com mais óperas. *Siroe* e *Tolomeo, Re d'Egitto* (1728); tinham belos momentos, mas não pagavam as contas. Em 5 de junho a Royal Academy of Music declarou-se em bancarrota e expirou.

Haendel não admitiu a derrota. Abandonado pelos nobres, que o acusavam por suas perdas, formou, com Heidegger (junho de 1728), a New Academy of Music; nela investiu 10 mil libras — quase todas as suas economias — e recebeu do novo rei Jorge II uma promessa de mil libras anuais em seu apoio. Em fevereiro Haendel partiu para uma nova excursão pelo continente para recrutar novos talentos, porque Cuzzoni, Bordoni, Senesino, Nicolini e Boschi haviam desertado do navio que afundava e estavam trinando em Veneza. Em seu lugar, Haendel contratou novos *chanticleers* e rouxinóis: Antonio Bernacchi, um soprano masculino, Annibale Fabri, tenor, Anna Maria Strada del Pò, soprano. Em seu retorno, ele parou para ver sua mãe pela última vez. Ela agora tinha 79 anos, estava cega e quase paralítica. Quando Haendel estava em Halle, foi procurado por Wilhelm Friedemann Bach, que lhe trouxe um convite para visitar Leipzig, onde a *Paixão segundo São Mateus* acabara de realizar sua primeira apresentação. Haendel foi obrigado a recusar o convite. Ele pouco tinha ouvido de Johann Sebastian Bach e nunca sonhara que a fama deste homem iria um dia eclipsar o seu próprio renome. Apressou-se a voltar para Londres, apanhando no caminho o baixo hamburguês Johann Riemenschneider.

O novo elenco apareceu em *Lotario*, no dia 2 de dezembro de 1729, sem sucesso. Haendel fez uma nova tentativa em 24 de fevereiro, com *Partenope*, também sem êxito. Bernacchi e Riemenschneider foram mandados de volta para o continente; Senesino foi chamado da Itália; com ele, Strada del Pò e um libreto escrito por Metastásio, a ópera de Haendel, *Poro* — na qual ele derramara algumas de suas mais emocionantes árias — agradou os ouvidos londrinos (2 de fevereiro de 1731). O Teatro de Sua Majestade novamente lotou. Mais duas outras óperas, *Ezio* e *Sosarme* foram favoravelmente recebidas.

A luta para manter as audiências inglesas com a ópera italiana, porém, estava se tornando cada vez mais árdua; parecia agora ser uma rua sem saída, na qual a exaustão física e financeira estava sempre no dobrar da esquina. Haendel havia conquistado a Inglaterra, mas agora a Inglaterra aparentemente o estava conquistando. Suas óperas assemelhavam-se umas com as outras, e tornaram-se desgastadas. Eram exaltadas por magníficas árias; mas essas estavam apenas tenuamente relacionadas com o enredo, eram expressas numa linguagem ininteligível, embora melíflua, e muitas de-

las eram compostas para sopranos masculinos que eram cada vez mais dificilmente encontrados. Regras rígidas e ciumadas artísticas governavam a distribuição das árias e somavam-se à artificialidade da história. Haendel dificilmente seria lembrado caso tivesse continuado nesta linha italiana. Uma série de acidentes tirou-o desta trilha batida e colocou-o no campo onde ele iria permanecer insuperável até hoje.

3. *Derrota*

No dia 23 de fevereiro de 1732, na taverna Crown and Anchor, Bernard Gates para celebrar o quadragésimo sétimo aniversário de Haendel, promoveu uma apresentação particular de *Esther, um Oratório*. A apresentação conseguiu atrair uma audiência tão lucrativa que Gates a repetiu duas vezes — uma para um público particular e outra (20 de abril) para o público em geral; esta foi a primeira exibição pública de um oratório, na Inglaterra. A princesa Ana sugeriu que *Esther* deveria ser apresentada no Teatro de Sua Majestade com costumes, cenários e ação; o bispo de Londres, porém, protestou contra a transformação da Bíblia em ópera. Haendel tomou, nesta ocasião, uma das decisões críticas de sua carreira. Anunciou que ia apresentar *The Sacred Story of Esther* (A história sagrada de Esther) como um "oratório em inglês" no teatro Haymarket, em 2 de maio, mas acrescentou que não haveria "ação no palco", e que a música seria "apresentada na forma de serviço de coroação"; distinguia, desse modo, o oratório da ópera. Providenciou seu próprio coro e orquestra, e ensinou La Strada e outros italianos a cantarem seus solos em inglês. A família real compareceu e *Esther* foi repetida cinco vezes no primeiro mês.

Um outro oratório, *Acis e Galatea* (10 de junho), não agradou, e Haendel voltou à ópera. *Orlando* (27 de janeiro de 1733) teve uma boa carreira; mesmo assim, a parceria com Heidegger estava ameaçada pela bancarrota. Quando Haendel produziu seu terceiro oratório, *Deborah* (17 de março), tentou recuperar a solvência dobrando o preço das entradas; uma carta anônima para *O Craftsman* denunciou essa medida e conclamou a audiência a se revoltar contra a dominação da música de Londres por esse "insolente,... imperioso e extravagante Mr. Haendel".[53] Haendel conquistara o patrocínio do rei ao mesmo tempo que perdera a boa vontade de Frederico, príncipe de Gales, filho e inimigo de Jorge II. Haendel, cujas maneiras muitas vezes cediam diante de seu temperamento, cometeu o erro de ofender o mestre de desenho de Frederico, Joseph Goupy; Goupy vingou-se desenhando uma caricatura do compositor como um monstruoso glutão com o focinho de um javali; as cópias circularam em toda Londres e juntaram-se à miséria de Haendel. Na primavera de 1733, o príncipe de Gales estimulou seus cortesãos a formarem uma companhia rival à do rei, a Ópera da Nobreza. Ela trouxe de Nápoles o mais famoso professor de canto da época, Niccolò Porpora; roubou Senesiano de Haendel e Cuzzoni da Itália; e, a 29 de dezembro, no teatro de Lincoln's Inn Fields, produziu a ópera de Porpora, *Arianna*, com grande aclamação. Haendel enfrentou esse novo desafio com um tema desafiantemente parecido, *Arianna em Creta* (26 de janeiro de 1734); esta também foi bem recebida. Mas, no fim da estação, seu contrato com Heidegger expirou; Heidegger arrendou o Teatro

de Sua Majestade à Ópera da Nobreza; e Haendel transferiu sua companhia para o teatro Covent Garden, de John Rich.

Porpora marcou mais um ponto chamando o mais renomado *castrato* do mundo, Carlo Broschi, conhecido em toda a Europa como "Farinelli". Sobre o canto deste homem falaremos mais tarde, quando o encontrarmos em sua nativa Bolonha; basta dizer aqui que quando (29 de outubro) ele veio juntar-se a Senesino e Cuzzoni na ópera de Porpora, *Artaxerxes*, isso representou um evento na história da música inglesa; a ópera foi repetida 40 vezes durante os três anos de estada de Farinelli na Inglaterra. Para competir com ela, Haendel ofereceu *Ariodante* (8 de janeiro de 1735), uma de suas mais belas óperas, especialmente rica em música instrumental; essa peça conseguiu realizar 10 representações em dois meses e prometia equilibrar as finanças. Quando Porpora, porém, produziu *Polifemo* (1º de fevereiro) com Farinelli no papel principal, o rei, a rainha e a corte não podiam permanecer afastados; sua carreira foi melhor que a de *Artaxerxes*, enquanto a *Alcina*, de Haendel (16 de abril), em breve estava sendo representada para cadeiras vazias, embora uma *suite* de sua partitura ainda hoje em dia apareça nos programas. Durante seis meses, Haendel retirou-se do campo de batalha para tratar de suas dores reumáticas com as águas de Tunbridge Wells.

A 19 de fevereiro de 1736, voltou ao Covent Garden com um oratório baseado em "Alexander's Feast" de Dryden. Um contemporâneo registra que a capacidade lotada do auditório recebeu o oratório com aplausos "raramente ouvidos em Londres";[54] Haendel foi consolado por uma receita de 450 libras; mas embora tivesse dado um entusiasmado recital de órgão no intervalo, a ode era por demais ligeira para suportar mais do que quatro representações; e o desesperado compositor-empresário-maestro-virtuose voltou-se de novo para a ópera. A 12 de maio, apresentou *Atalanta* como uma peça pastoral que celebrava o casamento do príncipe de Gales. Ele tinha chamado da Itália um novo *castrato*, Gizziello (Gioacchino Conti), para o papel de soprano, e tinha distinguido essa parte com uma ária, *Care selve*, que é uma das mais bonitas e duradouras de suas canções. Frederico ficou tão agradado que transferiu seu patrocínio da companhia de Porpora para a de Haendel; mas esta vitória tornou-se triste quando o Rei, sabendo do movimento de seu filho, cancelou a sua subscrição anual de mil libras para a empresa de Haendel.

Porpora desistiu da batalha na primavera de 1736. Haendel enchia seu teatro alternando óperas com oratórios e juntando ao *cast* de *Giustino* (16 de fevereiro de 1737) "ursos, animais fantásticos e dragões vomitando fogo".[55] Mas o esforço de suas diversas responsabilidades abateram-no. Em abril sofreu um colapso nervoso e um derrame que, por algum tempo, paralisou o seu braço direito. A 18 de maio, levou ao palco *Berenice*, a última das óperas que escreveu para a sua companhia. A 1º de junho ele fechou o teatro com muitas dívidas e a promessa de pagá-las; assim o fez. Dez dias depois, a rival Ópera da Nobreza desmantelou-se, devendo 12 mil libras esterlinas. Tinha fim a grande era da ópera na Inglaterra.

A saúde de Haendel estava em ruínas. O reumatismo nos músculos, o artritismo nos ossos, a gota nas extremidades foram acrescidas, no verão de 1737, por um ataque passageiro de insanidade.[56] Ele deixou a Inglaterra para tomar as águas de Aachen. Ali, segundo relata *Sir* John Hawkins,

> submeteu-se a tais suadouros, excitado pelos banhos de vapor, que espantava a todo mundo. Depois de algumas tentativas dessa espécie, durante as quais seu espírito parecia mais erguer-se do que mergulhar sob a excessiva transpiração, a desordem abandonou-o; e algumas horas depois,... ele foi para a grande igreja da cidade, subiu ao órgão, onde ele tocou de tal maneira que as pessoas acreditaram no milagre da cura.[57]

Em novembro, voltou a Londres, para a solvência e para as honras. Heidegger de novo arrendou o Teatro de Sua Majestade. Pagou a Haendel mil libras esterlinas por duas novas óperas; uma delas, *Serse* (Xerxes, 15 de abril de 1738), continha o famoso "Largo", "Ombra mai fù". O arrendatário de Vauxhall Gardens pagou a Roubillac 300 libras esterlinas para fazer uma estátua mostrando o compositor dedilhando uma lira; a 2 de maio, essa figura, desgraciosa na pose e estúpida na expressão, foi inaugurada nos Gardens com um espetáculo musical. Mais agradável para Haendel deve ter sido o benefício que lhe foi dedicado, em 28 de março, e que lhe trouxe uma receita de mais de mil libras esterlinas. Haendel agora pagou os credores que tinham mais urgência, um dos quais o estava ameaçando com a cadeia dos devedores. A despeito de todas as honras, Haendel estava no fim de sua capacidade financeira. Não podia mais olhar para Heidegger, que anunciou (24 de maio) que ele não tinha assinaturas suficientes para garantir a produção da temporada de óperas de 1738-39. Sem comissão nem companhia, Haendel, aos 53 anos de idade, abalado pelas doenças, entrava em seu mais grandioso período.

4. *Os Oratórios*

Esta forma, relativamente moderna, tinha evoluído dos corais medievais, representando acontecimentos na história bíblica ou na vida dos santos. São Felipe Neri tinha dado a esta forma seu nome por apreciá-la como um meio de devoção e instrução religiosa no *oratorio*, ou capela de orações dos Padres do Oratório, em Roma. Giacomo Carissimi e seu pupilo, Alessandro Scarlatti, desenvolveram o oratório na Itália; Heinrich Schütz trouxe-o da Itália para a Alemanha; Reinhard Keiser aperfeiçoou muito o gênero antes de morrer (1739). Esta foi a herança que, em 1741, teve seu ponto culminante com o *Messiah* (Messias), de Haendel.

Parte do sucesso de Haendel veio de sua adaptação da forma ao gosto inglês. Continuou a escolher os assuntos de seus oratórios na Bíblia, mas lhes concedeu um interesse secular, como no tema de amor de *José e Seus Irmãos* e em *Jephtha*; dava maior ênfase ao dramático do que ao religioso, como em *Saul* e *Israel no Egito*; e ele usava um texto inteiramente inglês, apenas parcialmente bíblico. Em boa parte era música religiosa, mas independente das igrejas e da liturgia; era representado no palco sob auspícios seculares. Além disso, Haendel usava temas bíblicos para simbolizar a história inglesa; "Israel" representava a Inglaterra; a Grande Rebelião de 1642 e a Revolução Gloriosa de 1688 podiam ser ouvidas na luta dos judeus pela libertação do jugo egípcio (Stuart) e da dominação grega (Gálica); o Povo Escolhido era realmente a nação inglesa, e o Deus de Israel era o mesmo que havia guiado o povo inglês no cami-

nho das provações até a vitória. Como os puritanos, Haendel pensava em Deus como o poderoso Jeová do Velho Testamento, e não como o bondoso Pai do Novo Testamento.[58] A Inglaterra sentia isto e orgulhosamente aplaudia os oratórios de Haendel.

O caminho de subida até o *Messiah* começou com *Saul*, produzido no Teatro de Sua Majestade a 16 de janeiro de 1739. "Somente a solene e majestosa Marcha dos Mortos bastaria para imortalizar este trabalho."[59] O auditório, porém, não estava acostumado com a forma de oratório; *Saul* conseguiu manter-se apenas por seis representações. Com inacreditável energia, Haendel compôs e apresentou (a 4 de abril) uma outra obra-prima, *Israel no Egito*. Aqui ele fez do coro o herói, a voz de uma nação que nascia, e escreveu aquela que muitos consideram sua melhor música.[60] Ela mostrou-se muito vasta e pesada para o gosto de então, e Haendel acabou essa histórica temporada com novas dívidas.

Em 23 de outubro de 1739, a Inglaterra mergulhou na guerra com a Espanha "pela orelha de Jenkins". No meio da comoção, Haendel arrendou um pequeno teatro e, na festa da santa padroeira dos músicos, tornou pública a partitura para a "Ode ao dia de Santa Cecília" de Dryden (22 de novembro de 1739). Mesmo no frio e no caos daquela noite de inverno, Londres não pôde resistir à brilhante e melodiosa *overture*, à etérea ária da soprano na terceira estância, ou à "plangentemente suave flauta" e "chilreantes alaúdes" na quinta estância; e a "tripla batida dupla do trovejante tambor" estava de acordo com o espírito de guerra que corria pelas ruas. Haendel animou-se de novo e tentou uma ópera, *Imeneo* (1740), que fracassou; ele tentou apresentar uma outra, *Deidamia* (1741); esta também fracassou; e o gigante cansado retirou-se por quase dois anos da cena musical londrina.

Estes dois anos foram os melhores. Em 22 de agosto de 1741, Haendel começou a compor o *Messiah*. O texto foi adaptado por Charles Jennens dos livros de Jó, dos Salmos, de Isaías, das Lamentações, Haggai, Zacarias, e Malaquias, no Velho Testamento, e, no Novo Testamento, dos Evangelhos de Mateus, Lucas e João, das Epístolas de Paulo e do Livro das Revelações. A partitura foi completada em 23 dias; Haendel disse a um amigo que, durante alguns desses dias, "eu pensava que via todo o céu diante de mim, talvez mesmo o grande Deus".[61] Não tendo nenhuma perspectiva de encontrar um auditório para ele, continuou escrevendo um outro grande oratório, *Samson*, baseado em *Samson Agonistes*, de Milton. Numa data desconhecida durante estes êxtases recebeu um convite para apresentar alguns de seus trabalhos em Dublin. A proposta parecia vir de uma Providência que o apreciava; na realidade, ela veio de William Cavendish, Duque de Devonshire, Lorde-Tenente da Irlanda.

Haendel chegou a Dublin a 17 de novembro de 1741. Contratou os melhores cantores que pôde encontrar, inclusive Susannah Maria Cibber, a competente filha de Thomas Arne. Diversas organizações de caridade arrumaram-lhe seis concertos com tamanho sucesso que foi apresentada uma segunda série. Em 27 de março de 1742, dois jornais de Dublin traziam anúncios que,

> para o alívio de prisioneiros de diversas cadeias, e para ajudar o Hospital Mercer,... na segunda-feira, 12 de abril, será executado, no Musick Hall, em Fishamble-street, *o novo Grande Oratório de Mr. Haendel* chamado o Messias, no qual os senhores do coro de ambas as catedrais tomarão parte, com alguns concertos no órgão por Mr. Haendel.[62]

Venderam-se também bilhetes para o ensaio de 8 de abril, que o *Faulkner Journal* relatou como "tão bem executado que... foi julgado pelos maiores juízes como sendo a maior composição musical que jamais tinha sido ouvida". A isso somou-se uma notícia que adiava a representação de segunda para terça-feira, e pedia às senhoras que "por favor viessem sem anquinhas, pois isso aumentará bastante o objetivo da caridade, abrindo mais espaço para maior número de pessoas". Mais tarde um aviso pedia aos homens para virem sem suas espadas. Desta maneira, a capacidade do auditório do Music Hall subiu de 600 para 700 lugares.

Finalmente, a 13 de abril de 1742, a mais famosa de todas as grandes composições musicais foi apresentada. A 17 de abril, três jornais de Dublin traziam uma crítica idêntica:

> Na última terça-feira o Grande Oratório Sagrado de Mr. Haendel, o Messias, foi executado... Os melhores juízes consideraram-no como a mais acabada peça de música jamais composta. Faltam palavras para expressar o deleite que ela transmitiu à Audiência que, transportada, enchia o teatro. O Sublime, o Grande e o Terno, adaptados às mais elevadas, majestosas e comoventes Palavras, conspiraram para transportar e encantar os Corações e os Ouvidos arrebatados. É apenas justo a Mr. Haendel que o mundo saiba que ele generosamente deu o dinheiro arrecadado dessa Grande Performance para ser igualmente dividido pela Sociedade para alívio dos Prisioneiros, a Enfermaria de Caridade e o Hospital Mercer, pelo que estes para sempre serão gratos e se lembrarão de seu Nome.[63]

O *Messiah* foi repetido em Dublin, a 3 de junho. Daí para cá já foi repetido milhares de vezes; no entanto, quem já se cansou dessas suaves ou majestosas árias com seus graciosos acompanhamentos em surdina: "He Shall Feed His Flock", "I Know That My Redeemer Liveth", "He Shall Be Exalted", "He Was Despised and Rejected"? Quando, na *première* de Dublin, Mrs. Cibber cantou esta última ária, um clérigo anglicano gritou da audiência: "Mulher, teus pecados te serão perdoados por isto!" Toda a profundidade e fervor da esperança religiosa, toda a ternura dos cantos pios, toda a arte e sentimento do compositor reuniram-se para fazer dessas árias os momentos supremos da música moderna.

A 13 de agosto, com o espírito e a bolsa recuperados, Haendel deixou Dublin resolvido a conquistar de novo a Inglaterra. Deve ter ficado confortado ao constatar que Pope, no quarto livro de *The Dunciad* (1742), tinha se excedido nos elogios que lhe fez:

> *Strong in new arms, lo! giant Haendel stands,*
> *Like bold Briareus, with a hundred hands (the orchestra):*
> *To stir, to rouse, to shake the soul he comes,*
> *And Jove's own thunders follow Mars's drums.**

Assim, a 18 de fevereiro de 1743, no Teatro Real, em Covent Garden, o compositor rejuvenescido apresentou seu oratório *Samson*. Jorge II levou a elite de Londres à *pre-*

* Forte com novas armas, ei-lo! assoma Haendel o gigante / Como audaz Briareu, com uma centena de mãos num instante, / A gritar, a elevar, a sacudir a alma ele vem, / E aos próprios trovões de Júpiter seguem-se os tambores de Marte também.

mière; a bela *overture* agradou a todos, menos a Horace Walpole, que estava resolvido a *nil admirari*; a nobre ária "O God of Hosts" era quase de *Messiânico* esplendor; *Samson*, como o Sansão que dá nome à cantata, "botou a casa abaixo". Um mês mais tarde (23 de março), porém, o próprio *Messiah* foi apresentado a Londres, e o próprio rei, que então estabeleceu o costume duradouro de pôr-se de pé no coro da Aleluia, não pôde obrigar o oratório a ser aceito. O clero condenou o uso de um teatro para música religiosa; a nobreza, ainda ferida pelo fracasso de sua companhia de ópera, permaneceu afastada. O *Messiah* foi apresentado apenas três vezes nos próximos dois anos e, depois disso, não o foi mais até 1749. Naquele ano, Haendel, que era um filantropo entre bancarrotas, presenteou com um belo órgão o hospital dos enjeitados, tão caro a seu amigo Hogarth; e, a 1º de maio de 1750, deu a primeira de muitas representações anuais do *Messiah* em benefício desses felizes desafortunados.

A 27 de junho de 1743, Jorge II conduziu seu exército à vitória em Dettingen. Quando voltou para Londres, a cidade recebeu-o com paradas, iluminações e música, e a Capela Real do Palácio de St. James ressoou com o "Te Deum de Dettingen", que Haendel compusera para a ocasião (27 de novembro). Era um produto de gênio e de tesouras, pois tinha passagens roubadas de compositores menores anteriores; mas era um milagre de aglutinação. O Rei ficou encantado.

Encorajado pelos sorrisos reais, Haendel renovou seus esforços para recapturar os ouvidos de Londres. A 10 de fevereiro de 1744, apresentou outro oratório, *Semele*. Continha a curiosa canção "Where'er You Walk", que a Inglaterra e a América ainda cantam, mas não pôde ir além de quatro representações. Os nobres permaneceram hostis; muitas senhoras aristocráticas faziam questão de oferecer alegres recepções nas noites marcadas para os concertos de Haendel; alguns moleques eram contratados para rasgar seus anúncios. Em 23 de abril de 1745, Haendel cancelou os oito concertos que havia anunciado; fechou seu teatro e retirou-se para Tunbridge Wells. Correu o rumor de que estava louco. "Pobre Haendel", escrevia o então Conde de Shaftesbury (24 de outubro), "parece estar um pouco melhor. Espero que se recupere completamente, embora sua mente tenha ficado inteiramente perturbada."[64]

O rumor devia estar errado, porque Haendel, agora com 60 anos de idade, respondeu com toda a sua energia a um convite do príncipe de Gales para comemorar a vitória de seu irmão mais moço, o Duque de Cumberland, sobre as forças dos Stuart em Culloden. Haendel tomou como assunto simbólico o triunfo de Judas Macabeu (166-161 a.C.) sobre os planos helenizantes de Antiochus IV. O novo oratório foi tão bem recebido (1º de abril de 1747), que teve cinco reapresentações em sua primeira temporada. Os judeus de Londres, gratos de verem um de seus heróis nacionais tão nobremente celebrado, ajudaram a aumentar o comparecimento, permitindo que Haendel apresentasse o oratório 40 vezes antes de sua morte. Agradecido por esse novo apoio, daí em diante foi buscar a maior parte dos temas de seus oratórios na lenda ou na história judaica: *Alexander Balus, Josué, Susana, Salomão, Jephtha.* Por contraste, *Theodora*, um tema cristão, atraiu uma audiência tão pequena que Haendel pesarosamente notava: "Havia espaço bastante para dançar." Chesterfield retirou-se antes da conclusão, dizendo que "não queria perturbar o isolamento do rei".[65]

5. *Prometeu*

Os oratórios são apenas uma das espécies do gênero Haendel. Seu polimorfo espírito voltava-se quase que de espontâneo acordo para qualquer uma de doze formas musicais. Canções que ainda tocam as cordas do sentimento, peças para teclado de apurada delicadeza, sonatas, suítes, quartetos, óperas, oratórios, música de balé, odes, pastorais, cantatas, hinos religiosos e patrióticos, *Te Deums,* Paixões — quase tudo, menos a nascente sinfonia, ali estavam, rivalizando com a profusa imensidão de Beethoven ou de Bach. As *Suites de Pièces pour le Clavecin* (Suítes de Peças para Cravo) soam hoje, no cravo, como as vozes de felizes crianças que ainda não conhecem a história. Um segundo conjunto de suítes começa com aquele prelúdio com o qual Brahms brincou nas "Variações e Fugas sobre um tema de Haendel".

Da mesma forma que ele havia retirado o oratório de Carissimi e Keiser levando-o ao apogeu, tomou de Torelli e Corelli o *concerto grosso* — para dois ou mais instrumentos solistas ou em dueto, com uma orquestra de câmara. No Opus 6 deixou 12 *concerti grossi*, lançando dois violinos e um violoncelo contra um conjunto de cordas; alguns destes concertos parecem-nos hoje monótonos, alguns aproximam-se dos concertos de Brandemburgo, de Bach. Há também, em Haendel, deliciosos concertos para um único instrumento solista — cravo, órgão, violino, viola, oboé ou harpa. Os compostos para instrumentos com teclado eram executados pelo próprio Haendel como prelúdios ou interlúdios. Às vezes deixava espaço nas partituras dos concertos para aquilo que hoje nós chamaríamos uma *cadenza*, onde o executante pode dar asas à imaginação e expor sua habilidade. As improvisações de Haendel em suas aberturas faziam o encanto de muitos dias.

Em julho de 1717, Jorge I organizou um "progresso" real, em barcas decoradas, pelo Tâmisa. O *Daily Courant,* de 19 de julho de 1717, descreve a cena:

> Na noite de quarta-feira, mais ou menos às oito horas, o rei embarcou em Whitehall numa barca aberta, na qual encontrava-se também a Duquesa de Newcastle, a Condessa de Godolphin, Madame Kilmanseck e o Conde de Orkney, e subiram o rio em direção a Chelsea. Muitas outras barcas com pessoas de destaque tomaram parte do cortejo, e era tão grande o número de botes que todo o rio de uma certa maneira estava coberto. Uma grande barca pertencente à cidade foi usada para a música, onde se encontravam 50 instrumentos de toda a espécie que tocaram durante todo o tempo, desde Lambeth,... às mais belas sinfonias, compostas expressamente para a ocasião por *Mr.* Haendel, do que Sua Majestade gostou tanto que pediu que fossem tocadas mais três vezes na ida e na volta.[66]

Esta é a *Water Music* (Música Aquática) que é hoje a mais resistente e a mais agradável sobrevivente das composições instrumentais de Haendel. Parece que originalmente havia 21 movimentos — em excesso para os modernos espectadores para quem faltam barcas e horas...; em geral ouve-se somente seis. Alguns são um pouco cansativos em suas vagantes melodias; mas a maior parte são músicas saudáveis, alegres, brilhantes, como se corressem de uma fonte para cantar uma canção de acalanto para as amantes reais. A *Water Music* é a peça mais antiga do repertório orquestral de hoje.

Uma geração depois — e para um segundo Jorge — Haendel voltou a dignificar

outra ocasião de festa ao ar livre. Para celebrar a paz de Aix-la-Chapelle, o governo organizou uma mostra de fogos de artifício em Green Park e encomendou a Haendel a *Royal Fireworks Music* (Música dos fogos de artifício reais). Quando esta peça foi ensaiada, em Vauxhall Gardens (21 de abril de 1749), 12 mil pessoas pagaram a então considerável soma de dois xelins cada para ouvi-la; tão grande foi o congestionamento que o tráfego nos acessos para a Ponte de Londres ficou parado durante três horas — "provavelmente o mais estupendo tributo que qualquer compositor jamais recebeu".[67] A 27 de abril, a metade de Londres abriu caminho aos empurrões para o Green Park; 16 metros de seus muros tiveram de ser derrubados para deixar a turba entrar a tempo. Uma "banda" de cem músicos tocava a música de Haendel, e os fogos de artifício espocavam nos céus. Um pavilhão erigido para a ocasião pegou fogo; a multidão entrou em pânico; muitas pessoas ficaram feridas; duas morreram. Tudo o que permaneceu da festividade foi a música de Haendel. Imaginada para comemorar uma guerra vitoriosa e para ser ouvida a distância, é um estouro e um rufar de tambores, barulhenta demais para um ouvido acostumado ao adágio; um movimento largo, porém, desce agradecidamente sobre os nervos cansados.

A Inglaterra afinal acabou amando o velho alemão que tinha lutado tão duramente para tornar-se um inglês. Ele não tinha conseguido, mas tentara até o ponto de dizer palavrões em inglês. Londres aprendera a perdoar sua maciça corpulência, seu largo rosto e suas bochechas inchadas, suas pernas em arco e seu andar pesado, sua sobrecasaca de veludo vermelho, sua bengala com castão de ouro, seu ar orgulhoso e altivo; depois de todas as suas batalhas este homem tinha o direito de aparecer com um conquistador ou, pelo menos, como um lorde. Suas maneiras eram bruscas; ele disciplinava seus músicos com amor e raiva; repreendia sua audiência por conversar nos ensaios; ameaçava as divas com violência. Mas abafava seus canhões com bom humor. Quando a Cuzzoni e a Bordoni atiraram-se uma a outra, aos socos, no palco, disse calmamente: "Deixem que briguem"; e acompanhou seus acessos de cólera com um alegre *obbligato* nos tímpanos.[68] Quando um cantor ameaçou pular em cima do cravo porque os acompanhamentos de Haendel atraíam mais atenção do que seu canto, Haendel pediu-lhe para indicar a data deste proposto espetáculo, de forma que pudesse anunciá-lo, porque, disse ele, "virá mais gente ver você pular em cima do cravo do que para ouvi-lo cantar".[69] Seus *bon mots* (ditos) eram tão notáveis como os de Jonathan Swift, mas uma pessoa tinha de conhecer quatro línguas para entendê-los.

Em 1752, Haendel começou a perder a vista. Enquanto estava escrevendo *Jephtha*, sua visão ficou tão embaciada que teve que parar. No manuscrito autografado existente no Museu de Londres, há estranhas irregularidades — "pernas das notas colocadas a alguma distância das notas a que pertencem, e notas que evidentemente se perderam."[70] Ao pé da página aparece uma linha escrita pelo compositor: "Vim até aqui, quarta-feira, 13 de fevereiro. Impedido de continuar por causa do meu olho esquerdo." Dez dias mais tarde escreveu na margem: "A 23 de fevereiro estou um pouco melhor. Continuei a trabalhar." Compôs, então, a música para a letra: "Our joy is lost in grief,... as day is lost in night" ("Nossa alegria perde-se em tristeza,... como um dia se perde na noite").[71] A 4 de novembro, *The General Advertiser* noticiava: "Ontem, George Frederic Haendel, Esq., foi hospitalizado (para catarata) por

Wm. Bromfield, Esq., cirurgião de Sua Alteza Real o príncipe de Gales." A operação pareceu ser bem-sucedida, mas, a 27 de janeiro de 1753, um jornal de Londres anunciava que "Mr. Haendel finalmente, e infelizmente, perdeu totalmente sua vista". Notícias posteriores indicam que manteve alguns vestígios de visão até a morte.

Continuou compondo e regendo durante mais sete anos. Em seis semanas (de 23 de fevereiro a 6 de abril de 1759) deu duas representações de *Solomon*, uma de *Samson*, duas de *Judas Maccabaeus*, três do *Messiah*. Mas, ao deixar o teatro após o *Messiah* de 6 de abril, desmaiou e teve de ser carregado para casa. Recobrando a consciência, pediu que lhe fosse dada mais uma semana de vida: "Quero morrer na Sexta-feira Santa, na esperança de juntar-me ao bom Deus, meu doce Senhor e Salvador, no dia de Sua Ressurreição."[72] Juntou a seu testamento um codicilo destinando mil libras esterlinas para a "Sociedade de apoio aos Músicos Doentes e Suas Famílias", e substanciais doações a 13 amigos e, a cada "uma de minhas empregadas, um ano de salário". Morreu no Sábado de Aleluia, 14 de abril de 1759. Foi enterrado na Abadia de Westminster, no dia 20 de abril, com a presença "da maior reunião de pessoas de todas as categorias jamais vistas ali ou de fato em qualquer outra ocasião".[73]

Deixou uma quantidade de músicas sem par: 46 óperas, 32 oratórios, 70 *overtures*, 71 cantatas, 26 *concerti grossi*, 18 concertos para órgão e muito mais ainda, num conjunto de 100 grossos volumes, quase a mesma quantidade de trabalho que Bach e Beethoven juntos. Uma parte disto era repetição, uma parte era roubada, porque Haendel plagiou, sem citar o autor, de pelo menos 29 autores que o auxiliavam a cumprir a data de promessa de entrega de composições;[74] assim, o minueto da *overture* de *Samson* foi tirado — caso se possa dizer assim — *notatim*, da ópera *Claudius*, de Keiser.[75]

É difícil estimar Haendel apenas por uma pequena parte de sua obra que nos é dada a conhecer hoje. As óperas, exceto por algumas cativantes árias, não têm possibilidades de ressurreição; estavam ajustadas à moda italiana, que parece irrevogavelmente desaparecida; as partituras que ainda restam são incompletas e usam símbolos e abreviações hoje ininteligíveis; foram escritas para orquestras de uma constituição inteiramente diferente das nossas, e para vozes de um terceiro sexo, inteiramente diferente do sexo intermediário do nosso tempo... Os concertos permanecem, um feliz campo de caçada de tesouros esquecidos, assim como a *Water Music*, e os oratórios. Mas mesmo os oratórios são ultrapassados, tendo sido escritos para combativos ingleses e gratos judeus; esses maciços coros e repetidas vogais exigem um estômago musicológico para sua digestão — embora nós gostássemos de ouvir novamente *Jephtha* e *Israel no Egito*. Os musicistas dizem que, nos oratórios esquecidos, há uma solene grandeza, uma sublimidade de sentimentos, um poder de concepção, expressão e drama, uma variedade de habilidade na composição técnica, que jamais foi alcançado pela literatura. O *Messiah* sobrevive às suas repetições e desmembramentos, em parte porque consagra as doutrinas centrais do cristianismo, sagradas mesmo para aqueles que já as abandonaram, mas principalmente porque seus profundos cantos e triunfais coros fazem-no, em tudo, a maior composição da história da música.

A Inglaterra compreendeu sua grandeza quando Haendel já tinha desaparecido. Quando estava próximo o seu aniversário, a nobreza, que lhe havia sido hostil, juntou-se ao rei e aos comuns para comemorá-lo com três dias de música. Como a data de nasci-

mento havia caído em 1684 pelo calendário inglês, o primeiro espetáculo foi dado a 26 de maio de 1784, na Abadia de Westminster; o segundo e o terceiro a 27 e 29 de maio. Como não puderam atender à demanda, mais dois outros foram apresentados na Abadia em 3 e em 5 de junho. Eram 274 cantores e 251 músicos; aí teve início o costume de tornar Haendel tremendamente monumental. Semelhantes imensidades celebraram aniversários posteriores de Haendel, até que, em 1874, o número de participantes chegou a 3.500 pessoas. Burney, que ouviu uma dessas enormidades, julgava que a quantidade de som não havia prejudicado a qualidade da música.[76] De qualquer forma, esta foi uma das mais maciças comemorações que qualquer músico já recebeu. Agora que já desapareceram, deve ser possível ouvir a música de Haendel novamente.

V. VOLTAIRE NA INGLATERRA: 1726-28

Havia um jovem francês na Inglaterra de 1726, que viria a ser muito mais importante do que Haendel na história do século XVIII. Voltaire chegou às terras inglesas em Greenwich, próximo a Londres, a 10 ou 11 de maio. Sua primeira impressão foi entusiástica. Era a semana da Feira de Greenwich; o Tâmisa estava quase todo coberto com botes e imponentes velas; o rei vinha rio abaixo numa barca decorada, precedido por uma banda. Nas margens, homens e mulheres movimentavam-se orgulhosamente em cabriolantes cavalos; havia centenas de belas raparigas a pé vestidas para a festa. Voltaire, com 32 anos de idade, ficou entusiasmado por suas graciosas figuras, pela recatada simplicidade e faces rosadas. Esqueceu-as quando chegou a Londres e descobriu que o banqueiro, que lhe havia pago com uma letra de câmbio de 20.000 francos, tinha declarado falência. Foi salvo por Everard Falkener, um comerciante que havia encontrado na França; por alguns meses hospedou-se com este generoso inglês em sua propriedade em Wandsworth, um subúrbio de Londres. Jorge I, sabendo dos contratempos de Voltaire, mandou-lhe 100 guinéus.

Voltaire tinha cartas de apresentação de Horace Walpole, embaixador inglês na França, para muitas celebridades; mais cedo ou mais tarde, encontrou-se com quase todas as pessoas que tinham algum destaque nas letras ou na política inglesas. Foi recebido por Robert Walpole, Primeiro-Ministro; pelo Duque de Newcastle; por Sarah, Duquesa de Marlborough; por Jorge Augusto e Carolina, príncipe e princesa de Gales; e, finalmente, pelo rei, que lhe deu um valioso relógio — que Voltaire mandou, como uma oferta de paz, para seu pai. Visitou "mylord e mylady Bolingbroke," e "verificou que sua afeição ainda era a mesma".[77] Em agosto, fez uma rápida viagem para a França, ainda com vontade de lutar com Rohan, mas provavelmente para regular seus assuntos financeiros. Durante três meses viveu — uma parte desse tempo com Swift — como hóspede do terceiro conde de Peterborough. Durante outros três meses gozou, em Eastbury Manor, da hospitalidade de Bubb Dodington, político corrupto, mas bondoso mecenas de Fielding, Thomson e Young. Voltaire ali encontrou os dois poetas e os leu, sem nada entender. Pôs-se resolutamente a aprender a língua inglesa; no final de 1726, estava escrevendo cartas em inglês.[78] Durante os primeiros meses limitou-se a freqüentar os círculos onde o francês era entendido; quase todos os ho-

mens e mulheres de importância nas letras inglesas ou na política sabiam francês. Os livros de notas que preencheu nessa ocasião foram escritos em qualquer uma das duas línguas, e mostram que aprendeu as palavras feias em primeiro lugar.

Voltaire desenvolveu uma tal familiaridade com a literatura inglesa como nenhum outro francês digno de nota adquiriu até Hippolyte Taine. Leu Bolingbroke, mas achou que a pena do visconde era menos brilhante do que sua língua; no entanto, ele pode ter tirado da *Idea of a Patriot King*, de Bolingbroke, a crença de que a melhor chance da reforma social seria a monarquia esclarecida. Abriu caminho entre o ódio destilado de Swift e dele talvez tenha aprendido algumas artes da sátira, julgando-o "infinitamente superior a Rabelais".[79] Leu Milton e reparou imediatamente no fato que Satã era o herói real do *Paradise Lost.*[80] Já vimos, em outro lugar, sua confusa reação a Shakespeare — admiração pela eloqüência do "amável bárbaro", "pérolas" de sublimidade ou ternura em um "enorme monturo" de farsas e vulgaridades.[81] Imitou *Júlio César* em *La Mort de César* ("A morte de César") e *Otelo* em *Zaïre*. Da mesma forma, as *Viagens de Gulliver* reapareceram em *Micrômegas*, e o *Essay on Man* de Pope no *Discours en vers sur l'homme* (Discurso em verso sobre o homem).

Pouco depois de sua chegada à Inglaterra, foi ver Pope. Ficou chocado com a deformidade e os sofrimentos do escritor, espantado pela agudeza de sua mente e de suas frases; Voltaire colocava o *Essay on Criticism* acima da *Art Poétique* (Arte poética), de Boileau.[82] Visitou o velho Congreve e ficou irritado ao descobrir que aquele que tinha sido um grande dramaturgo desejava ser considerado "não como um escritor mas como um gentil-homem".[83] Soube, com inveja, das sinecuras e pensões dadas aos escritores pelos ministros ingleses que precederam Walpole, e comparava isso com o destino do principal poeta da França, jogado na Bastilha por haver se ressentido da calúnia de um nobre.

Da literatura passou à ciência, encontrou membros da Royal Society, e deu início aos estudos sobre Newton que, mais tarde, tornou-o apto a substituir Descartes por Newton na França. Ficou profundamente impressionado pela cerimônia fúnebre prestada a Newton pela elite da Inglaterra, e notou como o clero anglicano recebia um cientista na Abadia de Westminster. Embora houvesse se tornado um deísta antes de visitar a Inglaterra — aprendera a arte da dúvida com Rabelais, Montaigne, Gassendi, Fontenelle e Bayle — ele agora colhia a corroboração com os deístas da Inglaterra — Toland, Woolston, Tindal, Chubb, Collins, Middleton e Bolingbroke; mais tarde, sua biblioteca seria completada por seus livros. Mais forte foi a influência de Locke, a quem Voltaire elogiava por ter sido o primeiro a fazer um estudo realista da mente. Observava que muitos poucos desses insistentes hereges haviam sido presos por afirmar seus pontos de vista; notou o crescimento da tolerância religiosa desde 1689; pensava que não havia fanatismo religioso na Inglaterra; mesmo os quacres tinham se tornado confortáveis homens de negócios. Visitou um deles e ficou contente ao ouvir dizer que a Pennsylvania era uma utopia sem classes, guerras ou inimigos.[84]

"Como eu gosto dos ingleses!", escreveu mais tarde a Mme. du Deffand. "Como eu gosto desta gente que diz o que pensa!"[85] E, novamente:

> Vide o que as leis da Inglaterra conseguiram: elas restituíram a todos os homens seus direitos naturais, dos quais quase todas as monarquias os haviam despojado.

> Estes direitos são: total liberdade da pessoa e da propriedade; poder falar à nação através de sua pena; ser julgado em assuntos criminais por um júri formado por homens livres; ser julgado sobre qualquer assunto unicamente de acordo com leis precisas; professar em paz qualquer religião que prefira, embora abstendo-se das posições para as quais somente membros da Igreja Anglicana são elegíveis.[86]

A última linha mostra que Voltaire reconhecia os limites da liberdade inglesa. Sabia que a liberdade religiosa estava longe de ser completa; e, no seu livro de notas, registrou a prisão de "Mr. Shipping" por observações críticas sobre a fala do rei.[87] Cada uma das câmaras do Parlamento podia convocar autores para julgá-los por terem dado informações desagradáveis sobre os membros do Parlamento; o Lorde Chamberlain podia recusar-se a licenciar peças teatrais; Defoe tinha sido submetido ao pelourinho graças a um panfleto sarcástico. Apesar disso, Voltaire sentia que o governo da Inglaterra, corrupto como era, dava ao povo um grau de liberdade criativamente estimulante em cada aspecto da vida.

Lá, por exemplo, o comércio era relativamente livre, não algemado por taxas internas como as que o faziam tropeçar na França. Os homens de negócios eram honrados com altos postos na administração; seu amigo Falkener em breve seria feito embaixador na Turquia. Voltaire, como homem de negócios, gostava do espírito prático dos ingleses, seu respeito pelos fatos, pela realidade, pela utilidade, sua simplicidade de maneiras, hábitos e vestimentas, mesmo na opulência. Acima de tudo, gostava da classe média inglesa. Comparava os ingleses à sua cerveja; espuma no topo, amarga no fundo, mas, no meio, excelente.[88] "Se eu seguisse minha inclinação", escrevia ele em 12 de agosto de 1726, "ficaria aqui com o único propósito de aprender a pensar"; e, num assomo de entusiasmo, convidou Thieriot a visitar "uma nação orgulhosa de sua liberdade, instruída, brilhante, que despreza a vida e a morte, uma nação de filósofos".[89]

Estes amores com a Inglaterra foram perturbados durante algum tempo pela suspeita, da parte de Pope e de outros, de que Voltaire estava agindo como espião de seus amigos *Tory* para o ministério de Walpole.[90] Verificou-se que a suspeita era injusta e em breve foi rejeitada; Voltaire conquistou considerável popularidade no seio da aristocracia e da *intelligentsia* de Londres. Quando decidiu publicar *La Henriade* na Inglaterra, quase todos os círculos literários, começando por Jorge I, a princesa Carolina e as cortes rivais, tomaram assinaturas; Swift pediu — ou ordenou que se tomasse um certo número delas. O poema apareceu (1728) dedicado a Carolina, agora rainha, com um cumprimento incidental a Jorge II, que respondeu com um presente de 400 libras e um convite para jantares reais. Três edições foram vendidas em três semanas, a despeito do preço principesco de três guinéus por cópia; Voltaire estima que a receita da edição inglesa tenha sido 150 mil francos. Usou parte do dinheiro para ajudar alguns franceses na Inglaterra;[91] o restante, investiu tão sabiamente que mais tarde chegou a achar que estes bons ventos tinham sido a origem de sua prosperidade. Jamais deixou de ser grato à Inglaterra.

Deve-lhe, acima de tudo, um imenso estímulo para sua mente e o amadurecimento de seu pensamento. Quando ele voltou do exílio, trouxe Newton e Locke em sua bagagem; passou parte dos seus próximos 20 anos introduzindo-os na França. Trouxe também os deístas ingleses que supriram-no com uma parte da munição que iria usar

em sua guerra contra *l'infâme*. Da mesma forma que a Inglaterra sob o reinado de Carlos II havia aprendido o que era bom e o que era mau com a França de Luís XIV, a França de Luís XV iria aprender com a Inglaterra de 1680-1760. Voltaire não foi o único meio de troca nesta geração; Montesquieu, Maupertuis, Pfevost, Buffon, Raynal, Morellet, Lalande, Helvétius e Rousseau também vieram à Inglaterra; e outros, que não vieram, aprenderam suficientemente o inglês para se tornarem portadores das idéias inglesas. Voltaire, mais tarde, resumia o seu débito numa carta para Helvétius:

> Tomamos emprestado dos ingleses as anuidades,... os fundos de amortização, a construção e manobras de navios, as leis da gravitação,... as sete cores primárias e a vacinação. Imperceptivelmente, iremos adquirir também a nobre liberdade de pensamento e seu profundo desprezo pela mesquinha frivolidade das escolas.[92]

Apesar de tudo, Voltaire sentia saudades da França. A Inglaterra era a cerveja, mas a França era o vinho. Repetidas vezes pediu permissão para voltar. Finalmente lhe foi concedida com a suave condição de que evitasse Paris por 40 dias. Não sabemos quando deixou a Inglaterra; provavelmente no outono de 1728. Em março de 1729, estava em St. Germain-en-Laye; em 9 de abril, estava em Paris; castigado, mas indestrutível, estourando de idéias e ansiando por transformar o mundo.

CAPÍTULO VII

O Povo e o Estado

A FRANÇA, para a qual Voltaire voltou em 1728, tinha uma população de cerca de 19 milhões, dividida em três *états* (estados, ou classes): o clero, a nobreza e o *tiers état* (terceiro estado), que compreendia todo o resto. Devemos examinar cuidadosamente cada um desses estados, se desejarmos compreender a Revolução.

I. A NOBREZA

Os proprietários territoriais, que tiravam seus títulos da terra que possuíam (aproximadamente um quarto do solo), chamavam a si mesmos de *la noblesse d'épée*, nobreza de espada. Seu principal dever era organizar e comandar a defesa de sua propriedade, região, país e de seu rei. Na primeira metade do século XVIII, dominavam cerca de 80 mil famílias compreendendo 400 mil almas.[1] As camadas dividiam-se, e tinham ciúmes umas das outras. Na parte superior ficavam os descendentes e sobrinhos do soberano reinante. Abaixo estavam os *pairs*, da França, ou pares: príncipes de sangue (descendentes lineares de reis anteriores); sete bispos; 50 duques. Depois vinham duques de menor importância, depois marqueses, depois condes, viscondes, barões, cavaleiros... Vários privilégios cerimoniais distinguiam os diferentes graus; assim, havia trágicas disputas sobre o direito de andar debaixo de guarda-sóis na procissão de Corpus Christi ou de sentar-se na presença do rei.

No interior da nobreza de espada havia uma minoria designada *la noblesse de race* (nobreza de raça), que traçava seus títulos e posses através de várias gerações; a nobreza de raça encarava com sobranceria os nobres cujos títulos deviam-se à elevação de ancestrais recentes à nobreza ou cuja elevação se dera sob os reinados de Luís XIII ou Luís XIV. Alguns desses novos títulos haviam sido conferidos como recompensa por serviços prestados ao Estado durante a guerra, na administração ou nas finanças; alguns haviam sido vendidos até por 6.000 libras francesas pelo falecido e necessitado Grande Monarca; desta maneira, dizia Voltaire, "enorme número de cidadãos — banqueiros, cirurgiões, mercadores, empregados civis e criados de príncipes — obtiveram títulos de nobreza".[2] Alguns postos governamentais, tais como chanceler ou presi-

dente do tribunal de justiça, automaticamente enobreciam seus ocupantes. No reinado de Luís XV qualquer homem comum podia ascender à nobreza comprando, por 120 mil libras francesas, a indicação de Secretário de Estado; no reinado de Luís XVI, havia 900 desses secretários imaginários. Podia-se também comprar um título adquirindo-se a propriedade de um nobre. Por volta de 1789, provavelmente 95% de todos os nobres eram originários da classe média.[3]

Dentre estes, a maioria tinha alcançado esta posição estudando leis e tornando-se magistrados da justiça ou da administração. Aí se incluíam os membros dos treze parlamentos que serviam como tribunais na maior parte das cidades francesas. Como o magistrado tinha privilégio de transmitir sua posição a seu filho, formou-se uma nova aristocracia hereditária — *la noblesse de robe* (a nobreza togada). No poder judiciário, como no clero, a toga já correspondia à metade da autoridade. Irresistíveis em suas roupas escarlates, enormes mantos, mangas rendadas, cabeleiras empoadas e chapéus de plumas, os membros dos parlamentos situavam-se logo abaixo dos bispos e da nobreza territorial. Como alguns magistrados, porém, tornaram-se mais ricos do que os proprietários de terras de melhores títulos por meio da cobrança legal de taxas, as barreiras entre a nobreza de espada e a nobreza togada desapareceram e, por volta de 1789, havia um amálgama quase completo dessas duas nobrezas. A classe assim formada era, dessa forma, tão numerosa e poderosa que o rei não se arriscava a atacá-la, e somente as *Jacqueries* da Revolução puderam derrubar seus onerosos privilégios.

Muitos membros da velha nobreza viram-se empobrecidos pela administração descuidada e pelo absenteísmo de seus domínios, ou por métodos de cultivo da terra atrasados, ou por exaustão do solo, ou pela depreciação da moeda na qual recebiam as rendas de seus rendeiros ou os direitos feudais; e como não se via com bons olhos o engajamento dos nobres no comércio ou na indústria, o crescimento das manufaturas e da troca comercial desenvolveu uma economia monetária em que uma pessoa podia possuir muita terra e ainda assim ser pobre. Em alguns distritos da França havia centenas de nobres tão indigentes quanto os camponeses.[4] Mas uma significativa minoria dos nobres desfrutava e dissipava grandes fortunas. O Marquês de Villette tinha uma renda anual de 150 mil libras francesas, o Duque de Chevreuse 400 mil, o Duque de Bouillon, 500 mil. Para tornar suas vidas mais toleráveis, a maior parte dos nobres era isenta — exceto em ocasiões de emergência — de taxação direta. Os reis temiam que, impondo aos nobres as taxações, eles pedissem a convocação dos Estados-Gerais; tal encontro dos três estados poderia vir a exercer algum controle sobre o monarca, tal como o direito a votar subsídios. "Todo ano", dizia Tocqueville, "a desigualdade da taxação separa as classes,... poupando os ricos e sobrecarregando os pobres."[5] Em 1749, cobrou-se dos nobres imposto sobre a renda de cinco por cento; mas eles se orgulhavam de fraudá-lo.

Antes do século XVII a nobreza proprietária de terras servia em funções econômicas, administrativas e militares. Qualquer que fosse a forma pela qual sua propriedade havia sido adquirida, os senhores organizavam a divisão e o cultivo do solo, quer através de trabalho escravo, quer arrendando algumas parcelas a camponeses rendeiros; os proprietários formulavam as leis e a ordem, o julgamento, a adjudicação e as punições; mantinham a escola local, o hospital e as obras de caridade. Em centenas de propriedades senhoriais o senhor feudal tinha desempenhado essas funções tão bem

quanto o permitido pelo natural egoísmo dos homens, e os camponeses, reconhecendo sua utilidade, rendiam-lhe obediência e respeito, algumas vezes até afeição.

Dois fatores principais mudaram essa relação feudal: a indicação de intendentes pelo Cardeal Richelieu e seus sucessores, e a transformação dos maiores senhores de terra em cortesãos, por Luís XIV. Os intendentes eram burocratas da classe média enviados pelo rei para governar os 32 departamentos em que se dividia a França para fins administrativos. Em geral eram homens de capacidade e boa vontade, embora nem todos fossem Turgots. Melhoravam as condições sanitárias, a iluminação e o embelezamento das cidades; reorganizavam as finanças; represavam os rios para irrigar o solo, ou faziam diques em suas margens para impedir as enchentes; deram à França deste século uma magnífica rede de estradas, como não havia igual, nessa época, em nenhuma parte do mundo, e começaram então a plantar ao longo delas as árvores que até hoje as embelezam e nos dão sombra.[6] Em breve sua grande diligência e competência deslocaram os senhores territoriais do governo das regiões. Luís XIV, a fim de acelerar esse deslocamento centralizante, convidou os senhores para com ele viverem na corte; ali ele lhes dava baixas funções, glorificadas por títulos enaltecidos e condecorações que os intoxicavam de orgulho; eles perderam o contato com os negócios locais, ao mesmo tempo que tiravam de suas propriedades as rendas necessárias para manter seus palácios e equipagens em Paris ou Versalhes; agarravam-se a seus direitos depois de terem abandonado suas tarefas feudais. Sua perda das funções administrativas, tanto na economia como no governo, deixou-os expostos à acusação de que eram parasitas dispensáveis no corpo da França.

II. O CLERO

A Igreja Católica cumpria uma função essencial e onipresente no governo. O efetivo de seu clero, na França, era estimado em 260 mil pessoas em 1667,[7] 420 mil em 1715,[8] 194 mil em 1762;[9] esses números são estimados, mas podemos dele derivar um declínio de cerca de 30% no século XVIII, a despeito de um aumento da população. Lacroix calculava que, em 1763, a França possuía 18 arcebispos, 109 bispos, 40 mil padres, 50 mil vigários, 27 mil priores ou capelães, 12 mil cônegos regulares, 20 mil funcionários e 100 mil monges, frades e freiras.[10] Dos 740 mosteiros, 625 eram *in commendam* — isto é, eram governados por abades auxiliares representando os abades ausentes que recebiam o título e a metade ou dois terços da renda sem serem obrigados a viver uma vida eclesiástica.

O clero mais elevado era praticamente um ramo da nobreza. Todos os bispos eram indicados pelo rei, e sua nomeação usualmente era feita pelos senhores locais, sujeita ao consentimento papal. As famílias tituladas procuravam obter bispados ou abadias para seus filhos mais jovens como forma de manter sua propriedade indivisível com a herança; dos 130 bispos na França, em 1789, apenas um era originário da plebe.[11] Tais herdeiros de velhas famílias trouxeram para a Igreja seus hábitos de luxo, diversão e orgulho mundanos. O príncipe cardeal Édouard de Rohan tinha uma alva bordada com renda avaliada em 100 mil libras francesas, e seus utensílios de cozinha eram de prata maciça.[12] O arcebispo Dillon de Narbonne explicava a Luís XVI porque, de-

pois de ter proibido que seus clérigos caçassem, ele próprio ainda continuava caçando: "Senhor, os vícios dos meus clérigos são próprios deles; os meus vêm de meus ancestrais."[13] A grande era dos eclesiásticos franceses — Bossuet, Fénelon, Bourdaloue — havia passado; a orgia epicurista da Regência tinha permitido que homens como Dubois e Tencin subissem na hierarquia da Igreja, a despeito de suas façanhas em ambas as formas de caça. Muitos bispos viviam a maior parte do ano em Versalhes ou Paris, aderindo à alegria e sofisticação da corte. Tinham um pé em cada mundo...

Os bispos e abades tinham os direitos e os deveres dos senhores, até mesmo o de fornecer um touro para servir às vacas de seus camponeses.[14] Seus vastos domínios, às vezes incluindo cidades inteiras, eram administrados como propriedades feudais. Os monges possuíam grande parte da cidade de Rennes e a maior parte do terreno que a cercava.[15] Em algumas comunas, o bispo indicava todos os juízes e oficiais; assim, o arcebispo de Cambrai, suserano de uma região que compreendia 75 mil habitantes, apontava todos os administradores em Cateau-Cambrésis e a metade destes em Cambrai.[16] A servidão sobreviveu por mais tempo nos estados monásticos;[17] os cônegos regulares de St.-Claude, no Jura, tinham 12 mil servos e resistiam com fervor a qualquer tentativa de redução dos serviços feudais.[18] As imunidades e privilégios da Igreja estavam ligados à ordem social existente e faziam da hierarquia eclesiástica a influência mais conservadora da França.

A Igreja arrecadava anualmente, com alguma moderação e consideração, um dízimo de toda a produção ou do gado de cada proprietário de terra; mas este *décime* (dízimo) raramente correspondia a um décimo; a maior parte das vezes era um duodécimo e, às vezes, um vigésimo.[19] Com isto, e mais os presentes, os legados e as rendas de suas propriedades, a Igreja mantinha seus párocos na pobreza e seus bispos no luxo, dava alívio aos miseráveis e educava e doutrinava os jovens. Depois do rei com seu exército, a Igreja era o mais forte e o mais rico poder da França. Possuía, de acordo com diversas estimativas, entre seis e 20% do solo[20] e um terço das riquezas.[21] O bispo de Sens possuía uma renda anual de 70 mil libras francesas; o bispo de Beauvais, 90 mil; o arcebispo de Rouen, 100 mil; o de Narbonne, 160 mil; o de Paris, 200 mil; o arcebispo de Strasburgo recebia mais do que um milhão por ano.[22] A abadia de Prémontré, próxima de Laon, tinha uma renda de 45 milhões de libras francesas. Os 236 frades dominicanos de Toulouse tinham propriedades francesas, plantações coloniais e escravos negros, tudo isso avaliado em muitos milhões; os 1.672 monges de St.-Maur eram donos de propriedades que valiam 24 milhões de libras francesas, ganhando oito milhões por ano.

Nenhuma das posses ou rendas da Igreja estava sujeita à taxação; periodicamente, porém, o clero, superior em convocação nacional, votava uma doação voluntária para o Estado. Em 1773, tal doação significou 16 milhões de libras francesas durante cinco anos, o que Voltaire reconhecia ser uma proporção justa da renda da Igreja.[23] Em 1749, J. B. Machault d'Arnouville, controlador geral das finanças, propôs que se substituísse este *don gratuit* (doação gratuita), estendendo-se à igreja, bem como a todos os leigos, uma taxa anual direta de cinco por cento sobre todas as rendas. Temendo que isto fosse o primeiro passo em direção à redistribuição dos bens da Igreja para salvar o Estado, o clero resistiu com uma "paixão inflexível".[24] Machault propôs também que se tornassem ilegais as doações feitas à Igreja sem a sanção do Estado, que

se fechassem todos os estabelecimentos religiosos criados sem aprovação real desde 1636; e que se exigisse que todos os que desfrutassem dos benefícios eclesiásticos informassem suas rendas ao governo. Uma assembléia do clero recusou-se a obedecer a esses editos dizendo: "Nunca iremos consentir que aquilo que até agora foi o prêmio de nosso amor e respeito se torne o tributo de nossa obediência." Luís XV ordenou a dissolução da assembléia, e o Conselho determinou aos intendentes que coletassem uma taxa inicial de 7 milhões e 500 mil libras francesas sobre as propriedades da Igreja.

Voltaire procurou encorajar Machault e o rei publicando um panfleto, *Voix du sage et du peuple* ("Voz do sábio e do povo"), que recomendava ao governo estabelecer sua autoridade sobre a Igreja, de modo a prevenir a formação de um Estado dentro do Estado, e confiar nos filósofos da França, que defenderiam o rei e os ministros contra todas as forças da superstição.[25] Luís XV, porém, não viu razão para acreditar que a filosofia pudesse vencer um confronto com a religião. Sabia que a metade de sua autoridade repousava sobre sua unção e coroação pela Igreja; portanto, aos olhos da massa — que podiam nunca chegar suficientemente perto do rei a ponto de contar suas amantes — ele era o vice-regente de Deus e falava com autoridade divina. Os terrores espirituais que eram manejados pelo clero, reforçados por todas as forças da tradição, do hábito, do cerimonial, das vestes e do prestígio, tomavam o lugar de milhares de leis e de centenas de milhares de policiais na manutenção da ordem social e da obediência pública. Será que algum governo poderia controlar, sem o suporte de esperanças e de temores sobrenaturais, a inata ilegalidade dos homens? O rei decidiu mais uma vez ceder aos bispos. Transferiu Machault para outro posto, suprimiu o panfleto de Voltaire e aceitou o *don gratuit* em lugar de uma taxa sobre a propriedade eclesiástica.

O poder da Igreja repousava, em última palavra, no sucesso do pároco. O povo temia a hierarquia de mitra e amava o cura local que com ele participava de sua pobreza e, algumas vezes, de seu trabalho na agricultura. Resmungavam quando ele coletava o dízimo, mas entendiam que era compelido a fazê-lo por seus superiores e que dois terços do imposto ia para o bispo ou para algum beneficiário ausente, enquanto que a igreja paroquial possivelmente definhava, carente de reparos, o que era doloroso para os que compareciam ao culto. Aquela amada igreja era seu ponto de reunião; ali suas assembléias da vila se reuniam sob a presidência do padre; no registro da paróquia, como testemunho de sua paciente continuidade através das gerações, registravam-se casamentos, nascimentos e mortes. O som do sino da igreja era a mais nobre música para seus ouvidos; a cerimônia era o drama que os elevava; as histórias dos santos eram sua literatura preferida; as festas do calendário da igreja eram os feriados que mais os agradavam. Eles não olhavam para as exortações do padre ou para a instrução das crianças como uma doutrinação mística para suportar a autoridade eclesiástica, mas como uma ajuda indispensável à disciplina dos pais e à restrição moral, e como revelação de uma ordem divina que redimia com eterna significação a aborrecida rotina de suas vidas terrenas. Tão preciosa era aquela fé que podiam inflamar-se e até matar qualquer um que pensasse em suprimi-la. A religião era bem-vinda pelo pai e pela mãe camponeses na rotina diária de sua casa, e que transmitiam suas legendas a seus filhos e os orientavam nas suas preces noturnas. O pároco, amando-os como ele os amava, ficou do seu lado na Revolução.

Monges, frades e freiras estavam diminuindo de número e crescendo em virtude[26] e riqueza. Agora raramente eram mendicantes, porque julgavam mais conveniente obter doações dos moribundos como uma taxa para entrar no Paraíso do que pedir vinténs na vila. Algumas de suas riquezas destinavam-se à caridade; muitos mosteiros mantinham hospitais e casas de caridade e diariamente distribuíam comida aos pobres.[27] Em 1789, muitas comunidades pediram ao governo revolucionário que não suprimisse os mosteiros locais, uma vez que estes eram as únicas organizações de caridade na região.[28] Os conventos de freiras desempenhavam algumas funções que, de outra maneira, não eram atendidas: representavam um refúgio para as viúvas, para as mulheres separadas de seus maridos e para as senhoras cansadas que, como Mme. du Deffand, desejavam viver afastadas do burburinho do mundo. Os conventos não renunciavam inteiramente aos prazeres do mundo porque as pessoas abastadas usavam-nos como refúgio para as filhas excedentes que, de outra forma, significariam um dispêndio em dotes para o casamento que diminuiriam o patrimônio dos filhos homens; e essas virgens descartadas nem sempre se mostravam inclinadas à austeridade. A abadessa de Origny tinha um coche puxado por quatro cavalos e recebia pessoas de ambos os sexos em seu confortável apartamento; em Alix, as freiras usavam saias armadas e roupas de seda forradas com arminho; em outros conventos de mulheres, jantavam e dançavam com os oficiais dos acampamentos próximos.[29] Essas eram aparentemente distrações sem pecado; muitas das histórias de imoralidade nos conventos do século XVIII eram exageros fantásticos na luta de propaganda entre credos rivais. Casos de moças mantidas em conventos contra suas vontades agora eram raros.[30]

Os jesuítas haviam declinado em poder e prestígio. Até 1762, ainda controlavam a educação e forneciam influentes confessores para o rei e a rainha. Mas tinham sofrido com a eloqüência de Pascal e com os céticos da ímpia Regência e estavam perdendo sua longa luta com os jansenistas. Estes calvinistas católicos haviam sobrevivido à perseguição real e às bulas papais; eram numerosos nas classes dos negócios, no artesanato e na lei; estavam próximos da hegemonia em Paris e em outros tribunais locais. Depois da morte de seu teólogo asceta, François de Pâris (1727), os jansenistas de fervor doentio faziam peregrinações à sua tumba no cemitério de St.-Médard; ali se supliciavam e alguns chegavam a cair em tais ataques catalépticos que eram chamados *convulsionnaires*; gemiam e choravam, e rezavam pedindo curas; alguns alegavam ter sido milagrosamente curados. Após três anos dessas operações, as autoridades fecharam o cemitério; como dizia Voltaire, Deus estava proibido, por ordem do rei, de fazer qualquer milagre ali. As convulsões cessaram, mas os impressionáveis parisienses estavam inclinados a acreditar nos milagres; e, em 1733, um jornalista registrava, com óbvio exagero, que "a boa cidade de Paris é jansenista de cima a baixo".[31] Muitos dos membros do clero inferior, desafiando um edito real de 1720, recusaram-se a assinar a bula *Unigenitus* (1713), na qual o Papa Inocêncio XIII havia condenado 101 proposições alegadamente de origem jansenista. O arcebispo de Paris determinou que os últimos sacramentos não podiam ser administrados a qualquer pessoa que não se houvesse confessado a um padre que tivesse aceito a bula. Essa disputa teve uma parcela de culpa no enfraquecimento da Igreja dividida contra os ataques dos *philosophes*.

Os huguenotes e outros protestantes franceses ainda eram considerados fora da lei,

mas pequenos grupos deles reuniam-se clandestinamente. Legalmente, a esposa de um protestante francês era uma concubina; os filhos eram considerados ilegítimos e não podiam herdar propriedade. No reinado de Luís XV houve várias ameaças de perseguição. Em 1717, 74 franceses apanhados num culto protestante foram mandados para as galés, e suas mulheres foram feitas prisioneiras. Um edito de 1724 decretava a morte para pregadores protestantes; todas as pessoas presentes a uma reunião protestante sofreriam confisco da propriedade, os homens seriam condenados às galés e as mulheres teriam sua cabeça raspada e seriam encarceradas por toda a vida.[32] Durante o ministério do cardeal Fleury este edito foi apenas fracamente cumprido; depois de sua morte, porém, foi revivido a pedido dos bispos católicos do sul da França.[33] Em 1749, o parlamento de Bordéus ordenou a separação de 46 casais que tinham se casado pelo rito protestante. Filhos de pais suspeitos de protestantismo podiam ser separados dos pais para serem criados em casas católicas; consta que um rico huguenote gastou 200 mil libras para comprar os funcionários a fim de que deixassem ele ficar com suas crianças.[34] Entre 1744 e 1752, cerca de 600 protestantes foram presos, e 800 outros foram condenados a várias penalidades.[35] Em 1752, o pregador protestante Bénezet, de 26 anos de idade, foi enforcado em Montpellier. Neste ano, Luís XV, sob a influência de Mme. de Pompadour, ordenou que se pusesse fim a estas perseguições;[36] daí em diante, especialmente em Paris ou próximo a Paris, os protestantes podiam escapar a estas penalidades desde que comparecessem a um serviço católico uma vez por ano.[37]

A despeito da intolerância, da mundanidade e da luta pelo poder de seus líderes, o clero francês incluía centenas de homens que se distinguiam pelo seu laborioso conhecimento e vida devotada. Ao lado daqueles bispos que esbanjavam em Paris os dízimos tomados dos camponeses, havia outros que chegavam tão próximo à santidade quanto era permitido pelos deveres administrativos. O cardeal Louis Antoine de Noailles, arcebispo de Paris, era homem de inteligência e nobreza. Jean Baptiste Massillon, bispo de Clermont, era amado pelo povo a despeito da erudição de seus sermões, que Voltaire gostava de ouvir durante as refeições, pelo menos pela beleza de seu estilo. Gabriel de Caylus, bispo de Auxerre, deu toda sua riqueza para os pobres, vendeu sua prataria para saciar os famintos, desculpou-se, depois, com os que ainda pediam: "Meus filhos, eu não tenho mais nada para vos dar."[38] O bispo François de Belsunce permaneceu em seu posto durante a terrível praga de Marselha (1720), quando um terço da população morreu e a maioria dos médicos e magistrados fugiram. "Olhai para Belsunce", escreveu Lemontey:

> tudo o que possuía, ele deu; todos os que o serviam (seus criados pessoais) estão mortos (da infecção); só, na pobreza, a pé, pelas manhãs, ele penetra nos mais horríveis antros de miséria e, à noite, é de novo encontrado nos lugares crivados de agonizantes; mata a sede dos doentes, conforta-os como um amigo,... e nesse campo de morte ganha almas abandonadas. O exemplo desse prelado, que parece invulnerável, anima como corajosa emulação... os párocos, os vigários e as ordens religiosas; ninguém abandona seus lugares; ninguém põe qualquer limite à sua fadiga, exceto sua própria vida. Assim pereceram 26 frades recoletos e 18 jesuítas dos 26 que ali se encontravam. Os capuchinhos convocaram seus irmãos de outras províncias, e estes correram para o martírio com a alacridade dos antigos cristãos; dos 55,

a epidemia sacrificou 43. A conduta dos padres do oratório foi, se possível, ainda mais magnânima.[39]

Lembremo-nos, ao registrar o amargo conflito entre a religião e a filosofia e ao compartilhar da ira dos *philosophes* contra a censura estranguladora e a vergonhosa superstição, que foi a devoção — bem como a riqueza — entre os mais graduados, a dedicação — bem como a pobreza — entre os padres das aldeias e um permanente e indestrutível amor pela fé entre o povo quem deu alguma disciplina salvadora ao orgulho e à paixão e quem trouxe uma visão consoladora para os dias de labuta.

III. O TERCEIRO ESTADO

1. *O Campesinato*

A "economia política", que Carlyle estigmatizava como a "ciência funesta", tinha dúvidas se os pobres eram pobres porque eram ignorantes, ou ignorantes porque eram pobres. A questão pode ser respondida pelo contraste que existe entre a orgulhosa independência do *paysan* (camponês) francês de hoje e a degradante indigência do camponês francês da primeira metade do século XVIII.

Sua condição estava melhorando em 1723 quando comparada com o extremo a que tinha sido reduzida pelas guerras e as extorsões de Luís XIV. Sujeito aos direitos feudais e aos dízimos da igreja, o camponês era dono de uma crescente proporção do solo da França, variando de 20% na Normandia e na Bretanha, a 50% no Languedoc e Limousin.[40] Em média, a terra possuída por esses pequenos proprietários, porém, era tão pequena — 0,2 a 2 hectares — que eles tinham que sustentar suas famílias servindo como mão-de-obra contratada em outras fazendas. A maior parte da terra era de propriedade dos nobres, do clero ou do rei, e era cultivada por rendeiros, por *mêtayers* (meeiros) ou por trabalhadores diaristas sob a disciplina de um administrador. Os rendeiros pagavam ao proprietário em dinheiro, em produtos ou em serviço; os meeiros entregavam ao proprietário, em pagamento da terra, dos implementos e das sementes, a metade da colheita.

A despeito do crescimento da propriedade entre os camponeses, havia grande sobrevivência de relações feudais. Somente uma pequena maioria dos proprietários — por vezes apenas dois por cento — mantinha a terra em *franc-alleu*, isto é, livre de direitos feudais. Todos os camponeses, exceto esses arrendatários "alodiais", tinham que dar ao senhor local alguns dias de trabalho por ano, o suficiente para arar e plantar a sua terra, para colher e para armazenar a colheita em seus depósitos. Pagavam-lhe uma taxa para pescar nos lagos e correntes d'água, e para utilizar os campos de seu domínio para a pastagem do gado. (Em Franche-Comté, Auvergne e na Bretanha, até a Revolução, pagavam também uma permissão para casar-se.[41]) Eram obrigados a usar o moinho, o forno de pão, a prensa de vinho ou o óleo do senhor e não podiam usar outros; pagavam cada vez que os usavam. Cada lareira possuída por um camponês representava uma taxa paga ao senhor, assim como cada poço e cada ponte construída em seu terreno. (Algumas dessas taxas existem até hoje entre nós, de uma

forma alterada, e são pagas ao Estado.) As leis proibiam que os senhores e seus companheiros maltratassem as plantações dos camponeses e seus animais quando caçavam, porém estes editos eram amplamente ignorados, e o camponês não podia atirar nos pombos do senhor que ciscavam em suas plantações.[42] Em resumo, ao todo, numa estimativa conservadora, 14% da produção dos camponeses ou de sua renda ia para os direitos feudais; outras estimativas aumentam essa proporção.[43]

Em algumas poucas localidades subsistia literalmente a escravidão. Um distinguido historiador econômico estima que "o número total de servos" na França do século XVIII "não excedia a um milhão".[44] Seu número declinou, mas ainda havia uns 300 mil em 1789.[45] Tais camponeses eram *adscripti glebae* — presos ao solo; não podiam legalmente abandonar, vender ou transferir sua terra, ou mudar de lugar de habitação sem o consentimento do senhor; e se morressem sem deixar filhos que estivessem prontos a continuar seu trabalho nas fazendas, a terra e os equipamentos revertiam para o senhor.

Depois de pagar os direitos feudais e os dízimos eclesiásticos, o camponês ainda tinha que arranjar dinheiro, ou vender alguns de seus produtos ou propriedades, para pagar as taxas que lhe eram impostas pelo Estado. Sozinho pagava a *taille*, ou taxa sobre a posse. Além disso, pagava a *gabelle*, ou imposto sobre o sal, e a *vingtième* (vigésimo) — cinco por cento da renda — que era imposta a cada chefe de família. Ao todo, pagava um terço de sua renda ao senhor, à Igreja e ao Estado.[46] Os coletores de imposto tinham autorização para entrar ou forçar sua entrada na residência do camponês, procurar moedas escondidas e levar peças de mobiliário para completar a soma que tinha sido atribuída àquela casa como participação no imposto. E da mesma forma como o camponês devia ao senhor trabalho e direitos, depois de 1733, foi obrigado a dar ao Estado, anualmente, 12 a 15 dias de trabalho não pago (*corvée*) para construção ou reparo de pontes e estradas. A resistência ou a demora em fornecer esse serviço eram punidas com prisão.

Como os impostos subiam com a renda ou com as melhorias, não havia entre os camponeses qualquer incentivo à invenção ou empreendimento. Os métodos agrícolas permaneceram primitivos na França quando comparados com os da Inglaterra da mesma época. O sistema de plantio deixava cada pedaço de terra inaproveitado de três em três anos, enquanto que a Inglaterra estava introduzindo a rotação das lavouras. O cultivo intensivo era quase desconhecido. Arados de ferro eram raros, havia poucos animais nas fazendas e pouco estrume. A propriedade média era pequena demais para permitir o uso lucrativo de máquinas.

A pobreza do camponês francês chocava os viajantes ingleses dessa época. A cada parada, descrevia *lady* Mary Montagu (1718), "enquanto os cavalos de posta são trocados, toda a cidade vem mendigar, com rostos tão miseravelmente esfomeados e roupas tão esfarrapadas que não precisam de nenhuma outra eloqüência para persuadir da desgraça de sua condição".[47] Os observadores franceses também não pintavam um quadro mais róseo do que este mesmo algum tempo mais tarde. "Em 1725", dizia Saint-Simon, "o povo da Normandia vive do capim de seus campos. O primeiro rei da Europa é grande apenas por ser um rei de mendigos,... e por transformar seu reino num vasto hospital de agonizantes, dos quais tudo é tirado sem um murmúrio."[48] E, em 1740, o Marquês René Louis d'Argenson calculava que "mais franceses morre-

ram de miséria nos últimos dois anos do que foram mortos em todas as guerras de Luís XIV".[49] "A roupa dos pobres camponeses", dizia Besnard — "e eles eram quase todos pobres — era... de fazer pena, porque só tinham uma única roupa para o verão e para o inverno.... Seu único par de sapatos (muito finos e ferrados com pregos), que compram na época de seu casamento, tem de servir-lhes para o resto de suas vidas ou, pelo menos, enquanto o sapato durar."[50] Voltaire estimava que dois milhões de camponeses franceses usavam sapatos de madeira no inverno e andavam de pés descalços no verão, porque as altas taxas que pesavam sobre o couro faziam dos sapatos um artigo de luxo.[51] As habitações dos camponeses eram construídas de barro e com cobertura de palha; em geral, possuíam apenas um quarto baixo e sem forro; em algumas partes do Norte da França, todavia, as casas eram construídas com materiais mais resistentes para suportar os frios e os ventos do inverno. A comida dos camponeses consistia de sopa, ovos, laticínios e pão de centeio ou aveia; a carne e o pão branco de trigo eram extravagâncias ocasionais.[52] Na França, como em outras partes, aqueles que alimentavam a nação eram os que tinham menos para comer.

O camponês encontrava a consolação desta dura vida nas bebidas e na religião. As tavernas eram numerosas e havia destilarias domésticas. Os caracteres eram grosseiros, a brutalidade era normal, a violência explodia entre indivíduos, famílias e vilas. No interior da família, porém, havia uma forte afeição, embora silenciosa. O número de filhos era grande, porém a morte reduzia-o antes da maturidade; quase não houve nenhum aumento na população da França entre 1715 e 1740. A guerra, a doença e a fome operavam com uma regularidade malthusiana.

2. *O Proletariado*

Ainda mais baixo do que os camponeses em posição social estavam os empregados domésticos, tão pobres que poucos deles podiam se casar. Um ponto acima dos camponeses estava o proletariado das cidades: os artesãos nas lojas ou nas fábricas, os carregadores de mercadorias e fornecedores de serviços, os artífices que trabalhavam em construção ou reparação. A maior parte da indústria ainda era doméstica, feita nas habitações rurais, bem como nas casas urbanas; os negociantes forneciam o material, coletavam o produto e embolsavam praticamente quase todo o lucro. Nas cidades, a maior parte das indústrias estava no estágio de corporação, com mestres, aprendizes e empregados jornaleiros trabalhando sob as velhas regras, pelas quais a corporação e o governo fixavam as horas e as condições de trabalho, os tipos, a qualidade e o preço do produto e a área de venda permissível. Esses regulamentos tornavam difíceis as melhorias, excluíam o estímulo da competição externa e partilhavam, juntamente com as taxas sobre o tráfico interno, para o retardamento do desenvolvimento industrial. As corporações tinham se tornado uma aristocracia do trabalho; os impostos para inscrição como mestres haviam subido para cerca de 2.000 libras, e a posição de mestre tendia a se tornar hereditária.[53] O trabalho nessas oficinas começava cedo e terminava tarde; perto de Versalhes, o jornaleiro trabalhava desde as quatro da manhã até as oito da noite;[54] mas o trabalho era menos intenso do que nas fábricas de hoje, e os festivais religiosos justificavam numerosos feriados.

A maior parte das indústrias era modesta, empregando apenas três ou quatro auxiliares fora da família. Mesmo os curtumes, as vidrarias e os estabelecimentos de tinturaria eram pequenos negócios. Em Bordéus, os empregados eram apenas quatro vezes mais numerosos do que os empregadores. O governo, no entanto, mantinha algumas grandes usinas — fábricas de sabão, fábricas de tapeçaria de Gobelin e indústria de porcelana, em Sèvres. A mineração estava se tornando uma grande operação à medida que o carvão substituía a madeira como combustível. Fazia-se protestos contra a fumaça do carvão que envenenava o ar, mas a indústria — aliás, como hoje em dia — levava a melhor; e em Paris, como em Londres, o povo respirava com risco de saúde. Havia usinas de aço no Dauphiné, fábricas de papel em Angoumois. As fábricas têxteis atingiam considerável tamanho no norte da França; assim, Van Robais empregava 1.500 pessoas numa fábrica de Abbeville e Van der Cruissen empregava 3.000, em Lille.[55] Tal multiplicação encorajava a divisão e a especialização do trabalho e estimulava a invenção de maquinário para o processo de rotina. A *Encyclopédie* de Diderot continha descrições de desenhos de uma surpreendente variedade e complexidade de mecanismos já introduzidos na indústria francesa, poucas vezes com o aplauso do proletariado. Quando o tear Jacquard foi instalado em Lyon, os tecelões de seda fizeram-no em pedaços com medo de que fossem atirados no desemprego.[56]

Para estimular novas indústrias, o governo, como na Inglaterra de Elizabeth, concedeu diversos monopólios como, por exemplo, à família Van Robais, para a produção de finos tecidos holandeses; e ajudavam outros projetos com subsídios e empréstimos sem juros. O governo exercia sobre toda a indústria uma rigorosa regulamentação, herdada de Colbert. Esse sistema acabou por levantar uma onda crescente de protestos por parte dos fabricantes e mercadores que argumentavam que a economia se expandiria e prosperaria caso fosse liberada da interferência governamental. Pronunciando-se a respeito desta aspiração, Vincent de Gournay, em torno de 1755, proferiu a frase histórica: *Laissez faire* ("Deixai o barco correr"), que, na próxima geração, com Quesnay e Turgot, iria expressar o apelo dos fisiocratas pela livre empresa e pelo livre comércio.

Os artesãos também ressentiam-se dos regulamentos que dificultavam severamente a sua organização para obter melhores condições de pagamento; mas sua queixa principal era de que o trabalho rural e fabril estava açambarcando o mercado das corporações. Por volta de 1756, os fabricantes tinham reduzido os artesãos, nas cidades maiores — e até os mestres das corporações — à condição de assalariados dependentes dos empresários.[57] Dentro das corporações os mestres pagavam mal a seus jornaleiros (diaristas) que periodicamente entravam em greve. A pobreza nas cidades era quase tão grande quanto nas vilas aldeãs. As más colheitas levavam o proletariado urbano à fome e aos motins de anos em anos; assim aconteceu em Toulouse, em 1747, em Paris, em 1751, em Toulouse, em 1752.[58] Já em 1729, Jean Meslier, o padre ateu, propunha que se substituísse o sistema existente por um comunismo libertário.[59]

Mais ou menos na metade do século, Paris, Rouen, Lille, Lyon, Bordeaux e Marselha estavam cheias de proletários. Durante um certo tempo Lyon sobrepujou Paris como centro manufatureiro. Thomas Gray, o poeta inglês, descrevia-a em 1739 como "a segunda cidade do reino em tamanho e categoria, suas ruas (são) excessivamente estreitas e feias, as casas imensamente altas e grandes (25 quartos num andar e cinco

andares de altura), e pululando de moradores''.[60] Paris era uma colmeia turbulenta de 800 mil almas, das quais 100 mil eram criados e 20 mil eram mendigos; tugúrios horríveis e magníficos palácios; aléias escuras e ruas sujas, atrás das calçadas da moda; a arte encobria a miséria. Carruagens, caleches públicas e ''cadeirinhas'' envolviam-se em colisões vituperativas e obstruções de tráfego. Algumas avenidas principais haviam sido pavimentadas desde 1690; em 1742, Trésaquet pavimentou estradas com pedras redondas (*chaussée empierrée et roulée*); a maior parte das ruas, porém, era de terra batida ou revestida com pedras irregulares que serviam como barricadas revolucionárias. A iluminação das ruas começou a substituir as lanternas em 1745; mas só eram iluminadas quando a lua não estava cheia. As placas com os nomes de rua surgiram em 1728, mas antes da Revolução as casas não eram numeradas. Somente as pessoas ''remediadas'' tinham água nas torneiras de suas casas; o resto era suprido por 20 mil carregadores de água que carregavam dois baldes, algumas vezes subindo sete andares de escadas. Os banheiros no interior da casa e as torneiras de água quente e fria eram privilégio dos muito ricos. Milhares de lojas, diferenciadas pelos seus pitorescos emblemas, mantinham seu próprio caos de discordantes pesos e medidas, até que a Revolução estabeleceu o sistema métrico. Havia negociantes honestos em *maisons de confiance*, mas a maioria deles tinha a reputação de encurtar as medidas, subir os preços e vender mercadorias de qualidade inferior.[61] Algumas lojas estavam assumindo um esplendor especioso pelo comércio de frete. O povo mais pobre comprava principalmente dos vendedores ambulantes, que laboriosamente ofereciam suas mercadorias em baldes ou cestas nas suas costas, e contribuíam para a música das ruas com os seus tradicionais, ininteligíveis e bem recebidos gritos, desde ''batatas cozidas!'' até ''morte aos ratos!''. Os ratos disputavam com a humanidade as facilidades domésticas da cidade, e homens, mulheres e crianças competiam com os ratos na corrida pela comida. Dizia o visitante persa de Montesquieu:

> As casas são tão altas que uma pessoa poderia supor que elas são habitadas apenas por astrólogos. Podeis imaginar que uma cidade construída no ar, com seis ou sete casas uma em cima da outra, é densamente populada; e que quando todos os habitantes descem para a rua há um grande aperto. Eu já estou aqui há um mês e ainda não vi uma pessoa caminhando tranqüilamente. Não há ninguém no mundo que se movimente como um francês. Ele corre e voa.[62]

A isso se deve somar os mendigos, os vagabundos, os batedores de carteira, os cantores de rua, os tocadores de órgão, os charlatães vendedores de remédios. Em resumo, uma população com cem defeitos humanos, na qual nunca se podia confiar, sempre alerta para ganhar alguma coisa, sincera e abundantemente profana; quando, porém, oferecia-se um pouco de comida e vinho era a mais agradável, a mais alegre, a mais brilhante população do mundo.

3. *A Burguesia*

Entre os humildes e os grandes, odiada por uns e desprezada pelos outros, a classe média — doutores, professores, administradores, fabricantes, mercadores, financistas — sutilmente, pacientemente, abria seu caminho para a riqueza e o poder. Os fabricantes assumiam riscos econômicos e exigiam recompensas compensadoras. Queixavam-se de que eram perseguidos de cem maneiras pelos regulamentos governamentais, pelo controle das corporações sobre os mercados e especialistas. Os mercadores, que distribuíam o produto, enraiveciam-se contra milhares de taxas que impediam a movimentação das mercadorias; em quase todo o rio, canal e cruzamento de estradas, o senhor nobre ou eclesiástico do domínio tinha um agente que extorquia uma taxa de permissão para prosseguir. O senhor explicava que essas taxas eram um reembolso razoável pelas suas despesas com a manutenção das estradas, pontes e barcaças em ordem e bem reparadas. Um edito real de 1724 suspendeu mil e duzentas taxas desse tipo, mas ainda permaneceram centenas delas que acabaram exercendo um papel na conquista do apoio burguês à Revolução.

O comércio francês, interiormente dificultado, expandia-se para além-mar. Marselha — um porto livre — dominava o comércio europeu com a Turquia e o Leste. A Compagnie des Indes, reconstituída em 1723, ampliava seus mercados e influência política no Caribe, no vale do Mississippi e em algumas partes da Índia. Bordeaux, principal saída para o comércio do Atlântico, elevou seu comércio marítimo de 40 milhões de libras francesas, em 1724, para 250 milhões em 1788. De Bordeaux e de Nantes saíam, anualmente, mais de 300 navios para a América, muitos deles carregando escravos para trabalhar nas plantações de açúcar das Antilhas e da Louisiana.[63] O açúcar da América francesa estava agora superando o açúcar inglês da Jamaica e de Barbados nos mercados europeus;[64] isto pode ter sido um motivo para a Guerra dos Sete Anos. O total do comércio exterior da França subiu de 215 milhões de libras francesas em 1715 para 600 milhões em 1750.[65] Voltaire estimava que o número de navios mercantes a serviço da França tinha subido de 300, em 1715, para 800, em 1738.[66]

Os crescentes lucros do comércio marítimo eram o principal estímulo para a conquista de colônias. O empenho dos mercadores e missionários franceses havia ganho para a França a maior parte do Canadá, a bacia do Mississippi e algumas ilhas do Caribe. A Inglaterra desafiava essas possessões francesas porque elas cercavam e punham em perigo suas colônias na América; a guerra iria decidir esta questão. Uma rivalidade semelhante dividia os franceses e os ingleses na Índia. Os franceses haviam se estabelecido em Pondicherry, na costa leste ao sul de Madras, em 1683, e em 1688 receberam do imperador Mogul o total controle de Chandernagor, a norte de Calcutá. Sob a enérgica liderança de Joseph Dupleix esses dois portos capturaram uma tal quantidade de comércio e de riqueza que a East India Company inglesa, que tinha seus baluartes em Madras (1639), Bombaim (1668) e Calcutá (1686), sentiu-se obrigada a lutar com os franceses pelo reino Mogul em desintegração.

Quando a Inglaterra e a França encontraram-se em lados opostos na Guerra da Sucessão Austríaca (1744), Mahé de La Bourdonnais, que tinha se tornado conhecido por uma empreendedora administração nas ilhas francesas de Mauritius e Bourbon,

no Oceano Índico, propôs ao governo de Versalhes um plano "para arruinar o comércio e as colônias dos ingleses na Índia".[67] Com uma esquadra e o ciumento consentimento de Dupleix, atacou Madras e rapidamente levou-a à rendição (1746). Sob sua própria responsabilidade, assinou um acordo com as autoridades inglesas para restituir-lhes Madras em troca de uma indenização de 420 mil libras. Dupleix recusou-se a sancionar esse arranjo; La Bourdonnais persistiu; embarcou num navio holandês para a Europa, foi capturado por um navio inglês, foi libertado sob palavra, chegou a Paris e foi mandado para a Bastilha, acusado de insubordinação e traição. Solicitou julgamento; depois de dois anos de prisão, foi julgado e absolvido (1751); morreu em 1753. Nesse ínterim, uma poderosa frota britânica cercava Pondicherry (agosto de 1748); Dupleix defendeu-a com tal coragem e habilidade que o cerco foi abandonado (outubro). Sete dias mais tarde, chegou à Índia a notícia de que o Tratado de Aix-La-Chapelle tinha devolvido Madras à Inglaterra. O governo francês, sabendo que a inferioridade de sua marinha condenava-a à derrota na Índia, recusou-se a apoiar os planos de Dupleix para a conquista; enviou-lhe apenas pequenas forças e pouco dinheiro, e finalmente chamou-o de volta para a França (1754). Viveu o suficiente para ver a derrota completa dos franceses pelos ingleses na fase indiana da Guerra dos Sete Anos.

No topo do Terceiro Estado estavam os negociantes. Podiam ser antiquados e mesquinhos agiotas, ou banqueiros de grande categoria, manuseando depósitos, empréstimos e investimentos, ou *fermiers généraux* servindo como agentes coletores para o Estado. As restrições que a igreja católica impunha à cobrança de juros tinham agora pequeno efeito; John Law encontrou a metade da França ansiosa para negociar em ações e bônus. Paris abriu sua bolsa em 1724.

Alguns financistas eram mais ricos do que a maior parte dos nobres. Paris-Montmartel possuía 100 milhões de libras francesas, Lenormant de Tournehem 20 milhões, Samuel Bernard 33 milhões.[68] Bernard casou suas filhas na aristocracia, dando a cada uma delas um dote de 800 mil libras francesas.[69] Era um gentil-homem e um patriota; em 1715, ele próprio fixou os impostos de sua propriedade em nove milhões de libras francesas, assim revelando uma riqueza que poderia ter parcialmente escondido;[70] e quando morreu (1739), o exame de sua contabilidade descobriu a grande extensão de suas caridades secretas.[71] Os quatro irmãos Paris desenvolveram a sua firma bancária, tornando-a um poder político. Voltaire aprendeu com eles muito de sua esperteza financeira e chocou a Europa sendo ao mesmo tempo um filósofo e um milionário.

Os mais odiados negociantes do século XVIII na França eram os *fermiers généraux*. A *ferme générale* tinha sido organizada em 1697 para coletar impostos indiretos — especialmente sobre subsídios, registros, saques, sal e tabaco. Para poder gastar essas rendas antes que fossem coletadas, o governo colhia-as de alguns indivíduos que lhe pagavam uma soma estipulada em troca do direito de recolhê-las durante um período de seis anos. O aumento dos impostos, a riqueza e a inflação refletem-se no preço crescente pago por essa lucrativa concessão: 80 milhões de libras francesas em 1726, 92 milhões em 1744, 152 milhões em 1774; nenhum governo jamais teve dificuldade em encontrar os meios de gastar o dinheiro de seu povo. O concessionário delegava

a cobrança dos impostos a 40 ou mais "fazendeiros gerais" (*fermiers généraux*), cada um dos quais pagava um milhão ou mais de libras francesas como garantia e em adiantamento, e lambia seus dedos quando os impostos ultrapassavam essa quantia; desta forma, os lucros dos 40 *fermiers généraux* no período de 1726 a 1730 excedeu a 156 milhões de libras francesas.[72] Muitos desses coletores de impostos compraram propriedades e títulos, construíram custosos palácios e viviam num luxo pomposo que despertava a ira da aristocracia e do clero. Vários deles colecionavam obras de arte e artistas, poetas e amantes, e abriam suas casas como refúgio ou *salons* para a *intelligentsia*. Helvétius, o mais amável dos *philosophes*, era um dos mais generosos dos *fermiers généraux*. Rousseau foi, por longo tempo, hóspede de Mme. d'Épinay, a esposa de um *fermier généraux*; Rameau e Vanloo desfrutaram a hospitalidade de Alexandre de La Popelinière, que era o principal mecenas dentre os financistas. A burguesia superior, ansiosa por um reconhecimento social, vingava-se da censura dos eclesiásticos e do desprezo dos titulados apoiando os filósofos contra a Igreja e, mais tarde, contra a nobreza. Possivelmente foram os financistas quem custearam a Revolução.

IV. O GOVERNO

As classes médias agora eram poderosas no Estado, pois preenchiam todos os ministérios, menos os mais importantes, que ainda exigiam a aura de uma árvore genealógica. A classe média era a burocracia. Suas inteligências aguçadas pela seleção natural na área econômica provavam ser mais hábeis e competentes do que as dos desestimulados e afetados herdeiros da nobreza vegetativa. A nobreza togada nos tribunais e as magistraturas realmente pertenciam à burguesia em origem e caráter. A classe média governava o povo, as 40 províncias, os comissários da guerra, os suprimentos, as comunicações, a manutenção das minas, das estradas, das ruas, pontes, rios, canais e portos. No exército, os generais eram nobres, mas seguiam campanhas planejadas para eles pelos estrategistas da classe média de Paris.[73] A forma burguesa do Estado francês do século XIX já estava pré-figurada no século XVIII.

A administração da França era, em geral, reconhecida como sendo a melhor da Europa, mas apresentou defeitos mortais. Era tão centralizada, penetrante e detalhada que impedia a iniciativa e a vitalidade locais, e desperdiçava muito tempo na transmissão de ordens e relatórios. Comparada com a Inglaterra, a França era de um despotismo asfixiante. Não se permitia reuniões do povo, não havia sufrágio popular, exceto para pequenos assuntos locais, nenhum parlamento controlava o rei. Luís XV melhorou o governo descuidando-se dele, mas delegou a seus ministros poderes reais tais como a expedição de *lettres de cachet*, e essa autoridade foi muitas vezes exacerbada. É verdade que, de vez em quando, tais "cartas" serviam para acelerar a ação governamental evitando detalhes técnicos no processo administrativo ("papelório"). Uma *lettre de cachet* de Luís XIV estabeleceu a Comédie-Française em 1680. Algumas cartas salvaram a reputação de uma família, aprisionando sumariamente um parente patife sem um julgamento público que desnudasse desgraças particulares; algumas, como no caso da segunda estada de Voltaire na Bastilha, impediram que um perdoável tolo completasse sua tolice. Em muitos casos eram expedidas a pedido de um pai desesperado (como o velho Mirabeau) para disciplinar um filho rebelde. Usual-

mente, em tais casos, o encarceramento era suave e curto. Mas havia muitos casos de flagrante crueldade, como quando o poeta Desforges foi confinado durante seis anos (1750-56) numa jaula de ferro por haver denunciado a expulsão do "jovem pretendente" da França.[74] Se acreditamos no geralmente preciso Grimm, o governo ficou tão grato a Maurice de Saxe por suas vitórias no campo de batalha que mandou uma *lettre de cachet* ao poeta Charles Favart, determinando que ele juntasse sua esposa à lista das concubinas de Saxe.[75] Qualquer ofensa que um plebeu fizesse a um nobre, qualquer crítica maior ao governo, poderia provocar uma *lettre de cachet* e a prisão sem julgamento ou causa estabelecida. Tais ordens arbitrárias criavam um acúmulo de ressentimento à medida que progredia o século.

A lei francesa estava tão atrasada quanto a administração estava adiantada. Ela variava de província para província, relembrando seu antigo isolamento e autonomia; havia 350 códigos diferentes de lei em diferentes regiões da França. Colbert fizera um esforço sem sucesso para sistematizar e definir a lei francesa na *Ordonnance Criminelle* de 1670, porém mesmo seu código misturava confusamente legislação medieval com moderna, romana com germânica, canônica com civil. Novas leis eram feitas pelo rei, de acordo com a necessidade do momento, em geral, a pedido de seus ministros, e elaborada apenas a partir de uma apressada inquirição sobre sua consistência com as leis existentes. Era difícil para os cidadãos descobrirem qual lei aplicável a seu caso e região particular.

A lei criminal era aplicada nos condados pela *maréchaussée*, ou polícia montada, e, nas grandes cidades, pela polícia municipal. A de Paris fora bem organizada e treinada por Marc René de Voyer d'Argenson, que não só foi o pai de famosos filhos, mas, como tenente-geral da polícia entre 1697 e 1718, fez jus ao apelido de "Damné" (danado), porque se parecia com o diabo. De qualquer forma, era o terror dos criminosos de Paris, porque conhecia seus esconderijos e seus hábitos, e, no entanto (nos assegura Saint-Simon), ele "era cheio de humanidade"[76] — um Joubert antes de *Les Misérables*.

Uma pessoa presa era confinada antes do julgamento, em condições pouco diferentes daquelas que já estavam condenadas a tal punição. O preso podia, como Jean Calas, levar meses acorrentado e sob tortura mental, na sujeira e no perigo diário de contrair uma doença. Se tentasse escapar, sua propriedade era confiscada. Se acusado de um crime maior, não tinha permissão de se comunicar com um advogado. Não havia direito de *habeas-corpus* nem julgamento por júri. As testemunhas eram interrogadas separada e particularmente. Se o juiz acreditasse que a pessoa suspeita era culpada, mas não tivesse provas suficientes para condená-la, estava autorizado a usar da tortura para provocar uma confissão. Essa tortura judicial diminuiu de freqüência e severidade sob o reinado de Luís XV, mas permaneceu como parte do procedimento legal francês até 1780.

As penalidades variavam desde multas até esquartejamento. O pelourinho era preferido para punir desonestidades nos negócios. Ladrões e outros pequenos criminosos eram amarrados atrás de um carro, arrastados através das ruas e açoitados. Os roubos praticados por empregados domésticos podiam ser punidos com a morte, mas os empregadores raramente invocavam essa lei. A condenação às galés foi oficialmente abolida em 1748. A morte era a penalidade legal para uma grande variedade de ofensas, incluindo feitiçaria, blasfêmia, incesto, homossexualidade e bestialidade. A decapitação e a morte na fogueira não eram mais usadas, mas a execução podia adquirir uma feição mais espetacular esquartejando-se o condenado ou quebrando-lhe os membros com uma barra de ferro, mantendo-o amarrado numa roda. "Uma execução capital", segundo sabemos, "era sempre aguardada com prazer pelo povo, especialmente em Paris."[77]

O poder judiciário era quase tão complicado como a própria lei. Nas províncias, havia milhares de tribunais feudais administrando o direito local; eram presididos por juízes indicados pelo senhor de terras; esses tribunais só podiam tratar de pequenos assuntos, não podiam impor nenhuma penalidade além de uma pequena multa e estavam sujeitas a apelação; mas era difícil

e caro para um camponês ganhar uma ação contra o senhor. Acima destes tribunais situavam-se os tribunais territoriais: *bailli* e *sénéchal*. Muitas cidades possuíam tribunais comunais. Acima de todos esses tribunais inferiores estavam os tribunais presidiais, que administravam a lei real. O rei podia indicar tribunais especiais para propósitos especiais. A Igreja julgava seu clero segundo sua própria lei canônica, em tribunais eclesiásticos. Os advogados formigavam dentro e em torno dos vários tribunais, aproveitando-se da paixão francesa pelo litígio. Treze grandes cidades possuíam parlamentos compostos por juízes e que atuavam como cortes supremas para estas cidades e suas redondezas; o tribunal de Paris servia a quase um terço da França. Cada tribunal argumentava que nenhum edito real ou do governo podia se tornar lei antes de ser examinado, aceito e registrado pelas cortes locais. O Conselho do Estado real jamais admitiu esta pretensão, mas muitas vezes reconhecia o direito de reclamação dos tribunais. A mais enfadonha parte da história da França gira em torno destas contestadas reclamações dos tribunais ao rei.

Entre o Tribunal de Paris e o rei estavam os ministérios e a corte. O conjunto dos ministros constituía o Conselho de Estado (*Conseil d'État*). A corte era composta pelos ministros, os nobres, clérigos, plebeus que tinham alguma distinção ou houvessem sido apresentados ao rei, os ajudantes e criados destes cortesãos. Um protocolo estrito marcava a posição de cada cortesão, suas qualificações, procedência, privilégios e deveres, e um elaborado e detalhado código de etiquetas aliviava as fricções e sobrecarregava a vida de algumas centenas de orgulhosos e ciumentos indivíduos. As exuberantes cerimônias eram um alívio para a monotonia da rotina da corte, além de fornecer o ambiente místico indispensável ao governo real. Os divertimentos favoritos da corte eram a maledicência, a comida, o jogo, a caça e o adultério. "Na França", informava o embaixador napolitano, "nove décimos das pessoas morrem de fome, um décimo de indigestão."[78] Enormes somas eram perdidas e ganhas no jogo. Para pagar suas dívidas, os cortesãos vendiam sua influência para aqueles que oferecessem mais; ninguém podia obter um cargo ou a solução de um pedido sem deixar escapar um substancial pagamento a algum membro da corte. Quase todos os maridos da corte possuíam uma amante, e quase todas as esposas tinham um namorado. Ninguém negava ao rei o direito de ter suas concubinas; os nobres queixavam-se apenas de que Mme. de Pompadour era uma pessoa muito vulgar para ter sido levada ao leito real; teriam ficado honrados se o rei tivese deflorado suas filhas.

Embora Luís XV tivesse oficialmente atingido a maioridade em 1723, na realidade atingira-a apenas com 13 anos de idade, e entregou a administração a Louis Henri, Duque de Bourbon. O Conde de Toulouse, descendente legitimado de Luís XIV, fora cogitado para a posição, mas havia sido rejeitado por ser "honesto demais para ser um bom ministro".[79] "Monsieur le Duc" era um homem de boa vontade. Fez o possível para aliviar a pobreza do povo; pensou que podia fazer isso por meio de uma escala fixa e oficial de preços e salários, mas a lei da oferta e da procura derrotou suas esperanças. Ousou estipular um imposto de dois por cento sobre as rendas de todas as classes; o clero protestou e começou a conspirar para derrubá-lo.[80] Louis Henri permitia que sua amante, a Marquesa de Prie, tivesse influência excessiva no governo. Ela era inteligente, mas sua inteligência ficava muito aquém de sua beleza. Manipulou o casamento de Luís XV com Marie Leszczyńska na esperança de manter a jovem rainha sob sua tutela; no entanto, Marie em breve dispensou a sua influência. Mme. de Prie favorecia Voltaire, afastava-se do clero e levou o duque a atacar o tutor episco-

pal que o havia recomendado ao rei como primeiro-ministro. O rei, contudo, admirava e confiava em seu tutor mais do que em qualquer outro homem no Estado.

André Hercule de Fleury havia sido feito bispo de Fréjus em 1698, e tutor real em 1715. Em breve conquistou uma influência decisiva sobre a mente do rapaz. O bispo era alto, elegante, condescendente e gracioso; era um pouco preguiçoso e jamais forçou a sorte, embora tenha tido muita. Michelet e Sainte-Beuve acreditavam que Fleury, como preceptor, tinha enfraquecido o caráter do jovem monarca com descuidada indulgência, e o havia treinado para favorecer os jesuítas;[81] mas Voltaire, que não era amigo do clero, tinha Fleury em alta conta tanto como tutor quanto como ministro:

> Fleury empenhou-se em moldar a mente do seu pupilo para os negócios, para a discrição e a probidade, e preservou, entre a pressa e a agitação da corte durante a minoridade (do rei), as boas graças do regente e a estima do público. Jamais elogiava seus próprios serviços, nem se queixava do serviço dos outros, e nunca se envolvia em cabalas ou intrigas da corte.... Em particular, procurava tornar-se familiarizado com os negócios internos do reino e seus interesses externos. Numa palavra, a circunspeção de sua conduta e a amabilidade de sua disposição fizeram com que toda a França desejasse vê-lo à testa da administração.[82]

Quando Fleury descobriu que sua continuada influência na determinação da política levara o Duque de Bourbon a recomendar sua dispensa da corte, não fez nenhuma tentativa para manter seu lugar, mas sossegadamente retirou-se para o mosteiro dos sulpicianos, em Issy, um subúrbio de Paris (18 de dezembro de 1725). O rei ordenou ao duque que pedisse a Fleury para voltar. Fleury voltou. A 11 de junho, Luís XV, respondendo ao evidente desejo da corte, do clero e do público,[83] determinou abruptamente a Bourbon "que se retirasse para Chantilly e ali permanecesse aguardando ordens posteriores". Mme. de Prie foi banida para seu castelo na Normandia, onde, mortalmente aborrecida, envenenou-se (1727).

Fleury, sempre avançando por recuos, não assumiu nenhuma posição oficial; pelo contrário, persuadiu o Rei a declarar que dali em diante ele mesmo iria governar o Estado. Luís, porém, preferia caçar ou jogar, e Fleury tornou-se primeiro-ministro em tudo, menos no nome (11 de junho de 1726). Ele tinha agora 73 anos de idade. Muitas almas ambiciosas desejavam sua morte, mas ele governou a França durante 17 anos.

Fleury não se esquecia de que era um padre. A 8 de outubro, revogou o imposto de dois por cento que recaía sobre o clero; este respondeu com um *dom gratuit* de cinco milhões de libras para o Estado. Fleury pediu-lhe apoio para obter um chapéu cardinalício, o que necessitava para ter primazia sobre os duques no Conselho de Estado; o chapéu lhe foi dado (5 de novembro) e, daí por diante, ele não fazia mais esforços para esconder o fato de que estava governando a França.

Fleury espantou a corte pelo fato de permanecer tão modesto no poder quanto o tinha sido durante sua preparação. Vivia numa quase parcimoniosa simplicidade, satisfeito com a realidade do poder e sem seus aparatos. "Sua elevação", escrevia Voltaire, "não modificou em nada suas maneiras, e todos ficaram surpresos em encontrar no primeiro-ministro o mais cativante e, ao mesmo tempo, o mais desinteressado cortesão."[84] "Foi o primeiro de nossos ministros", dizia Henri Martin, "que viveu sem luxo e morreu pobre."[85] "Era totalmente honesto e nunca abusou de sua posição."[86]

Era "infinitamente mais tolerante que a sua *entourage*".[87] Tratava Voltaire com amabilidade e fechava o olho à prática privada dos ritos protestantes; porém, não tolerava os jansenistas.

Fleury tomava conta, a seu modo tranqüilo, não apenas das formulações da política como também da administração do governo. Escolhia seus ajudantes com julgamento criterioso e conduzia-os com firmeza e cortesia. Com ele Henri François d'Aguessau continuou a exercer sua longa tarefa (1727-51) de reformar e codificar a lei, e Philibert Orry restaurou a ordem e a estabilidade financeiras do Estado. Fleury evitou a guerra e deu à França longos períodos de paz que possibilitaram a revigoração da sua vida econômica; finalmente foi obrigado a guerrear, levado pelas ambições dinásticas da família reinante. Seu sucesso parecia justificar, por antecedência, os argumentos que em breve seriam defendidos pelos fisiocratas: que governar pouco é governar bem. Fleury prometeu conter a inflação e manteve sua palavra. O comércio interno e externo expandiu-se rapidamente; as rendas subiram. Dispondo as finanças com resoluta economia, controlando o custo das festividades da corte, conseguiu suspender a taxa de dois por cento sobre a renda, que pesava sobre todas as classes (1727), e baixar a *taille*, que tão fortemente recaía sobre os camponeses. Devolveu às cidades grandes e pequenas o direito de eleger seus próprios oficiais. Sob o exemplo de sua retidão pessoal a moral da corte melhorou, ainda que com certa relutância.

Em contrapartida destes créditos, alguns débitos importantes levantaram sua cabeça. Permitiu que os *fermiers généraux* continuassem a recolher os impostos sem interferência ministerial. Para prosseguir com o vasto plano de construção de estradas, concebido pelos intendentes, estabeleceu a corvéia (*corvée*), que punha os camponeses a trabalhar sem nenhuma recompensa a não ser a comida. Fundou escolas militares para os filhos da aristocracia, mas imprudentemente economizava dinheiro negligenciando o reparo e a expansão do exército; em breve o comércio e as colônias francesas estavam à mercê das frotas inglesas. Fleury confiava profundamente em sua habilidade para manter a paz com a Inglaterra.

Enquanto Robert Walpole governou a Inglaterra, a política pacífica do Cardeal prosperou. Os dois homens, embora em pólos opostos em moral e caráter, concordavam no desejo de paz. Em 1733, no entanto, os consultores estrangeiros de Fleury persuadiram-no a se empenhar numa tímida tentativa de recolocar o sogro do rei, Estanislau Leszczyński, no trono da Polônia. Leszczyński, porém, queria reformar a constituição polonesa e estabelecer um governo forte; a Rússia e a Áustria preferiam uma Polônia aleijada pelo *liberum veto* (poder de veto); na Guerra da Sucessão Polonesa (1733-38), expulsaram Leszczyński de Varsóvia e, mais tarde, de Danzig; Fleury, com aversão a um conflito maior, recomendou a Estanislau que se retirasse para Nancy e Lunéville com o título de "rei da Lorena". Essa idéia não chegou a ser um desastre total; Leszczyński e os demais poderes em jogo concordaram que, por ocasião de sua morte, Lorena, que era predominantemente francesa, voltaria ao domínio francês. E assim aconteceu em 1766.

Fleury, com 88 anos de idade, lutou com toda sua energia já declinante para manter a França fora da Guerra da Sucessão Austríaca (1740). Uma mulher sobrepujou-o. Félicité de Nesle, Marquesa de Vintimille, que, na ocasião, estava compartilhando do leito real, deu ouvidos, enlevada, a Charles Auguste Fouquet, Conde de Belle-

Isle, neto do artista fraudador Nicolas Fouquet, a quem Luís XIV havia tão vantajosamente deposto. Belle-Isle disse-lhe que Fleury era um velho tolo; que agora, quando Frederico II da Prússia estava atacando a jovem Maria Teresa da Aústria, havia chegado a oportunidade de ouro para desmembrar seu império; a França devia juntar-se a Frederico e participar dos despojos. A encantadora amante cantou esses refrões a seu real amante; aconselhou-o a tomar as rédeas das tímidas mãos do cardeal, e a fazer a França novamente gloriosa. Fleury argumentou que tanto a honra quanto o interesse condenavam o esquema de Belle-Isle; a Inglaterra não deixaria a Áustria ser destruída para fazer a França tão perigosamente poderosa; a França teria também que lutar contra a Inglaterra; e a França estava indo tão bem na paz. A 7 de junho de 1741, Luís declarou guerra à Áustria. A 25 de novembro, Belle-Isle capturou Praga, e quase toda a França concordou com ele em que Fleury era um velho tolo.

Depois de um ano de guerra, o irrequieto Frederico, desistindo da França, assinou uma trégua secreta com a Áustria. Os exércitos austríacos assim liberados entraram na Boêmia e começaram a cercar Praga; era apenas uma questão de tempo para que Belle-Isle e seus 20 mil homens, já atrapalhados por uma população hostil, fossem compelidos à rendição. A 11 de julho de 1742, Fleury mandou ao comandante austríaco, Conde von Königsegg, um humilhante apelo para estabelecer termos suaves para a guarnição francesa. "Muitas pessoas sabem", escreveu ele, "como me opus às resoluções que tomamos, e como fui de uma certa forma forçado a consentir nelas."[88] Königsegg mandou a carta para Maria Teresa, que imediatamente tornou-a pública. Foi mandado um exército francês para salvar Belle-Isle, mas jamais chegou a alcançá-lo. Em dezembro, Belle-Isle, deixando atrás de si seis mil homens doentes e feridos, conduziu sua força principal para fora de Praga, até a fronteira, em Eger; a fuga, porém, teve lugar numa época de inverno, e atravessava 160 quilômetros de terreno montanhoso ou de pantanais, cobertos com gelo e infestados de caçadores inimigos; dos 14 mil homens que iniciaram a marcha, 1.200 morreram no caminho. A França aplaudiu essa brilhante salvação de um humilhante revés. Fleury entregou seu ministério, retirou-se para Issy e morreu (29 de janeiro de 1743), com 90 anos de idade. O rei anunciou que dali em diante seria seu próprio primeiro-ministro.

V. LUÍS XV

Qual é a sensação de se ser rei desde a idade de cinco anos? O rapaz que estava destinado a governar a França por 59 anos era pouco notado quando criança; fraco, esperava-se que em breve morresse. Então, subitamente, em 1712, seus pais, o Duque e a Duquesa de Burgundy, foram fulminados pela varíola e o rapaz tornou-se herdeiro do trono. Três anos depois era rei.

Todas as precauções foram tomadas para torná-lo incapacitado de reinar. Sua governante, Mme. de Ventadour, preocupava-se tremendamente com a saúde do rapaz e protegia-o de qualquer tempo mais frio. Um confessor jesuíta infundiu-lhe uma enorme reverência pela Igreja. Fleury, como tutor, era complacente e indulgente e parece ter pensado que seria uma bênção para a França possuir um rei que não fazia nada. O governador do rapaz, marechal de Villeroi, administrava-lhe o veneno opos-

to: levando-o a uma janela nas Tulherias para receber os aplausos de uma multidão reunida para aclamá-lo, dizia: "Vide, *mon maître*, toda esta multidão, todas estas pessoas são vossas; todas a vós pertencem; vós sois seu soberano."[89] Nele, onipotência casava-se com a incompetência.

Estragado pela adoração, egoísta no poder, preguiçoso e voluntarioso, Luís tornou-se um jovem aborrecido e taciturno, ignorando compreensivamente os cuidados de seus guardiãos — e, mais tarde, as cerimônias e a servidão da corte — para procurar uma distração nas talhas de madeira, nos trabalhos de agulha, em tirar leite de vacas e brincar com os cães.[90] Os elementos de crueldade que se escondem em todos nós nele puderam vir à tona através de sua timidez; relata-se que, em sua meninice, ele tinha prazer em maltratar e mesmo em matar os animais.[91] Na maturidade sublimou isso na caça, mas talvez haja indícios dessa característica em seu inflexível hábito de usar e descartar-se rapidamente das jovens mulheres que eram treinadas no Parc aux Cerfs para passar uma temporada em seu leito. E, no entanto, seu trato com os amigos era marcado por uma acanhada sensibilidade e consideração.

Possuía uma boa cabeça, que podia ter sido melhor se apoiada num bom caráter. Espantava a todos por sua memória aguçada e pelo rápido raciocínio. Naturalmente preferia os jogos ao estudo, mas conseguiu absorver alguma instrução real em latim, matemática, história, botânica e artes militares. Quando cresceu, tornou-se alto, magro, mas de ombros largos, com um bonito rosto e os cabelos dourados e encaracolados; o marechal de Richelieu chamava-o "o mais belo rapaz de seus domínios".[92] O museu de Versalhes preserva seu retrato, pintado por Vanloo, aos 13 anos, com espada e armadura que assentam mal em seu rosto de rapazinho. René Louis d'Argenson comparava-o com Eros. As mulheres apaixonavam-se por ele à primeira vista. Quando ficou doente (1722), toda a França rezou por ele; quando se recuperou, a França chorou de alegria. Este povo que tinha sofrido tanto com seus reis alegrava-se na esperança de que em breve esse jovem se casaria e geraria um filho para dar continuidade à sua casa real.

De fato, já tinha sido prometido (1721), com a idade de 11 anos, a Maria Ana Vitória, de dois anos, filha de Filipe V da Espanha; ela tinha sido despachada para Paris e agora aguardava completar a idade núbil. Mme. de Prie, porém, pensou que podia garantir a continuação de sua influência caso anulasse essa tentativa de união, e fizesse com que Luís se casasse com Maria Leszczyński, filha do rei deposto da Polônia. E assim conseguiu. A infanta foi mandada de volta para a Espanha (1725) — um insulto que jamais seria perdoado pela corte espanhola. Estanislau estava refugiado em Wissembourg, na Alsácia, quando recebeu o pedido do rei francês para a mão de sua filha. Entrando no quarto onde ela e sua mãe estavam trabalhando, disse: "Caiamos de joelhos e agradeçamos a Deus." "Meu querido pai", exclamou Maria alegremente "vós fostes novamente chamado para o trono da Polônia?" "Deus nos deu uma graça ainda mais admirável", replicou Estanislau, "vós fostes feita rainha da França."[93] Maria nunca havia sonhado em ser levada ao maior trono da Europa; tinha visto retratos de Luís XV como o de alguém inatingivelmente elevado, belo e poderoso. O Tesouro francês mandou-lhe vestidos, saias, sapatos, luvas, jóias; prometeu-lhe 250 mil libras francesas quando chegasse a Versalhes e uma anuidade vitalícia de 20 mil coroas de ouro. Ela ficou atordoada com tudo e agradeceu a Deus por sua boa sorte.

Casou-se com o rei por procuração, em Estrasburgo (15 de agosto de 1725); atravessou alegremente os dias de tribulação viajando em estradas alagadas pelas tempestades até Paris; casou-se com o rei em pessoa em Fontainebleau, a 5 de setembro. Luís tinha 15 anos, ela 22. Não era bonita, era apenas boa.

Luís, que ainda não tinha mostrado interesse por mulheres, despertou ao toque de sua modesta noiva. Beijou-a com um ardor que surpreendeu sua *entourage*; e, por algum tempo, sua vida foi um idílio de amor e felicidade. Ela conquistou o respeito e a lealdade do povo, mas nunca foi popular. Era boa, afeiçoada, terna, e não lhe faltava uma certa inteligência brincalhona; apesar disso, Versalhes notava nela a falta da inteligência alerta e da conversa vivaz que havia se tornado obrigatória nas senhoras da corte. Maria ficou chocada com a moral da aristocracia, mas não fazia outra crítica a não ser dar o exemplo de uma esposa fiel, ansiosa para agradar seu marido e dar-lhe um herdeiro. Em 12 anos, deu à luz 10 crianças e, nos intervalos, teve alguns insucessos. O desejo real tornou-se um problema para a Rainha; ela pedia ao Rei que fosse continente pelo menos nas festas dos santos mais importantes. Finalmente, graças a seus partos e ao cumprimento de seus deveres de esposa, teve uma fístula escrofulosa e o ardor do rei teve que buscar outros canais. A gratidão de Maria à Mme. de Prie e ao Duque de Bourbon foi desastrosa; escutava com excessiva paciência as acusações que o duque, na presença do rei, dirigia a Fleury; quando Fleury subiu ao poder, mandou as filhas da rainha para um distante convento, sob a desculpa de que isso era uma economia; e sua influência contínua pesava na balança contra ela. Quando o rei tornou-se praticamente frio em relação a ela, Maria retirou-se do círculo fechado de seus amigos, jogava cartas, fazia tapeçaria, tentou pintar, e encontrava consolo na prática da piedade e da caridade. "Vivia uma vida de convento no meio da febre e da frivolidade da corte."[94]

O rei necessitava de distração; e Mme. de Prie tinha escolhido para ele uma esposa que não o distraía. Teve sua primeira amante apenas depois de sete anos de casamento; mais tarde, tomou sucessivamente quatro amantes, guardando, no entanto, uma certa fidelidade, pois elas eram todas irmãs. Nenhuma delas era muito bonita, mas todas eram alegres e divertidas, e todas, com exceção de uma delas, eram peritas em coqueteria. Louise de Nesle, Condessa de Mailly, aparentemente teve a honra de ser a primeira a seduzir o rei (1732). Como Louise de La Vallière, amava sinceramente seu real senhor; não buscava nem riqueza nem poder, mas apenas fazê-lo feliz. Quando sua irmã, Félicité, recém-saída de um convento, entrou na competição pelo leito real, Louise dividiu com ela o amante (1739), num heterodoxo *ménage à quatre* — pois ele ainda visitava a rainha. A complicação amorosa perturbou a consciência do rei; durante algum tempo evitou a eucaristia, dando ouvidos às terríveis histórias que relatavam a súbita morte de homens fulminados pelo contato da hóstia com uma boca pecadora.[95] Esta segunda sereia, de acordo com uma de suas irmãs, "tinha a figura de um granadeiro, o pescoço de uma garça e o cheiro de um macaco";[96] apesar disso, conseguiu engravidar. Para preservar as aparências, Luís encontrou-lhe um marido, fazendo-a Marquesa de Vintimille. Em 1740, Mme. de Mailly retirou-se para um convento, que abandonou um ano mais tarde para assistir à sua vitoriosa rival que estava morrendo de parto (1741). O rei chorou, Mme. de Mailly chorou com ele; ele encontrou conforto em seus braços, ela tornou-se novamente sua amante.

Uma terceira irmã, Adelaïde de Nesle, gorda e feia, foi esperta e inteligente; divertia o rei com as suas mímicas e respostas espirituosas; distraiu-se com ela, encontrou-lhe um marido e passou-a adiante. Uma quarta irmã, Mme. de Flavacourt, resistiu ao fascínio real e tornou-se amiga da rainha. Uma quinta irmã, porém, a mais hábil de todas, Marie Anne de Nesle de La Tournelle, persuadiu Mme. de Mailly a apresentá-la ao rei. E não apenas o conquistou (1742), como insistiu em ser sua única amante; a amável Mailly foi mandada embora sem um tostão, caindo, num único dia, da realeza à miséria; assim, uma Nesle expulsou a outra. Algum tempo mais tarde, tendo que desalojar um certo número de cristãos para conseguir chegar a seu assento na catedral de Notre Dame, um deles murmurou: "Um bocado de trabalho por causa de uma p...." "Senhor", disse ela, "desde que vós me conheceis tão bem, fazei-me o favor de rezar a Deus por mim."[97] Deus deve ter achado fácil perdoá-la.

A nova Nesle era a mais bela das irmãs. Seu retrato, pintado por Nattier — belo rosto, busto cheio, graciosa figura, saia rodada de seda revelando bonitos pés — explica a precipitação do rei. A tudo isso juntava-se uma inteligência tão brilhante quanto seus olhos. Diferentemente de La Mailly, desejava riquezas e poderes. Calculava que suas curvas valiam o ducado de Châteauroux, que arrecadava 85 mil francos por ano; recebeu-o, assim como a seu título de duquesa (1743) e, por um ano, entrou na história.

Marie Anne era protegida por uma forte facção da corte que esperava usar sua influência para convencer o rei a desenvolver uma política marcial ativa, na qual a primazia do governo voltaria da burocracia burguesa para a nobreza militar. De vez em quando, Luís trabalhava corretamente no Conselho com os seus ministros; na maior parte das vezes, porém, delegava sua autoridade e tarefas ao ministério, raramente se encontrava com ele, raramente o contradizia, ocasionalmente assinava os decretos conflitantes propostos por ajudantes rivais com políticas opostas. Fugia da irritante etiqueta da corte para dedicar-se a seus cães, seus cavalos, sua caça; quando não caçava, a corte dizia: "Hoje o rei não fez nada." Embora não lhe faltasse coragem, não tinha gosto pela guerra; preferia um leito à trincheira.

Sua voluptuosa duquesa, no leito e em seu *boudoir*, revivendo Agnès Sorel, instava com ele para tomar parte ativa na guerra contra a Inglaterra e a Áustria. Recordava Luís XIV conduzindo seu exército à glória em Mons e Namur, e perguntava por que Luís XV, tão elegante e bravo como seu bisavô, não deveria da mesma forma brilhar, numa armadura, à frente de suas tropas. Conseguiu o que queria e morreu vitoriosa. Por um momento o *roi fainéant* (o rei que nada fazia) acordou de sua letargia. Talvez tenha sido sob sua influência que, quando chegou ao fim o governo do pacífico Fleury, Luís anunciou que iria governar além de reinar. No dia 26 de abril de 1744, a França recomeçou a guerra ativa contra a Áustria; em 22 de maio, renovou a aliança com Frederico da Prússia, que mandou seus agradecimentos a Mme. de Châteauroux. Luís seguiu para o *front* com a fanfarra real, seguido por um dia depois de sua amante e outras senhoras da corte, todas cercadas de seus costumeiros luxos. O principal exército francês, conduzido pelo rei, mas dirigido por Adrien Maurice de Noailles e Maurice de Saxe, ganhou fáceis vitórias em Courtrai, Menin, Ypres e Furnes. Luís XIV e o *grand siècle* pareciam ter renascido.

Em meio às festividades chegou a notícia de que uma força francesa, mal apoiada por seus aliados bávaros, permitira que um exército austro-húngaro ocupasse parte

da Alsácia e da Lorena; Estanislau, que nunca se via livre da má sorte, teve de fugir de Lunéville. Luís deixou Flandres e apressou-se em ir para Metz, na esperança de inspirar o derrotado exército com sua presença. Mas ali, como resultado de uma excitação que ele não provocara, dos vários trabalhos, de indigestão e do calor do meio do verão, caiu seriamente doente; e piorou tão rapidamente que, no dia 11 de agosto, se chegou a pensar que sua vida estava em perigo. Sua amante o havia seguido e agora supervisionava seu tratamento; o bispo de Soissons recusou-se a dar-lhe os últimos sacramentos até que a duquesa tivesse se retirado; Luís cedeu e baniu-a para 250 quilômetros fora da corte (14 de agosto de 1744). O povo vaiou-a quando ela deixava a cidade.

Enquanto isso, Maria Leszczyńska viajava apressadamente pela França para estar presente à cabeceira de seu marido doente; no caminho, seu cortejo encontrou-se com as carruagens e o grupo da Châteauroux. O rei beijou a rainha e disse-lhe: "Eu já vos causei muita tristeza que vós não mereceis; peço-vos que me perdoeis por isto." Ela respondeu: "Vós não sabeis que não necessitais de perdão da minha parte? Somente Deus foi ofendido." Quando o rei começou a demonstrar sinais de arrependimento, ela escreveu a Mme. de Maurepas que ela era "a mais feliz das mortais". Toda a França ficou louca de alegria com a recuperação do rei e com seu arrependimento; em Paris, os cidadãos beijavam-se uns aos outros nas ruas; alguns beijaram o cavalo do correio que havia trazido as boas novas. Um poeta chamou o rei "Luís, o Bem-Amado"; a Nação repetia a frase. Luís, ouvindo falar nisso, perguntava: "O que fiz eu para que eles me amassem tanto?"[98] Havia servido, para seu povo, como a imagem de um pai.

Frederico salvou a Alsácia para a França invadindo a Boêmia; o exército austro-húngaro deixou a Alsácia para resgatar Praga. Luís, ainda fraco, juntou-se ao seu exército que avançava para dentro da Alemanha, e viu-o tomar Freiburg-im-Breisgau. Em novembro, voltou a Versalhes. Chamou de novo Mme. de Châteauroux como favorita, e exilou o bispo de Soissons; mas, no dia 8 de dezembro, depois de muitos dias de febre e delírio, sua amante morreu. Foi enterrada à noite para poupar seu corpo dos insultos da multidão. Ressentido com o clero, o Rei evitou os sacramentos durante o Natal, e começou a esperar um outro amor.

Por algum tempo a nação esqueceu os pecados do *Bien-Aimé* graças aos triunfos de seu exército; e um general protestante alemão era o herói da França. Maurice de Saxe era o filho de Augusto, o Forte, eleitor da Saxônia e rei da Polônia. Sua mãe era a condessa Maria Aurora von Königsmarck, distinguida dentre as amantes do monarca por tal beleza e inteligência que Voltaire a chamava de "mais famosa mulher dos dois séculos".[99] Aos 18 anos, Maurice casou-se com Joana Vitória, Condessa von Loeben, cuja moral era tão depravada quanto a de seu pai; ele dissipou sua fortuna, denunciou seus adultérios e divorciou-se da esposa (1721). Depois de demonstrar sua coragem em muitas campanhas, ele foi para Paris estudar matemática; e, em 1720, ele obteve uma comissão no exército francês. Depois de sobreviver a todos os esforços de sua ex-esposa para envenená-lo, encontrou uma devotada amante em Adrienne Lecouvreur, nessa época (1721) atriz destacada da Comédie-Française. Em 1725, Maurice deixou a França para formar um reino seu em Kurland (hoje parte da Lituânia). A grande trágica, embora sofrendo profundamente a perda de seu amante, deu-lhe,

para atender às despesas de seu empreendimento, toda sua prata e jóias, ao todo 40 mil libras francesas. Com isto e mais 7.000 *thalers* levantados por sua mãe, Maurice dirigiu-se para Kurland onde foi eleito para o trono ducal (1726). Tanto Catarina I da Rússia como o seu próprio pai, porém, apoiavam a Dieta Polonesa em oposição à sua ascensão; e um exército polonês expulsou os soldados até então invencíveis para fora de Kurland. De volta a Paris, Maurice de Saxe (1728) verificou que a grande atriz o esperara fielmente, na esperança de ser agora seu único amor. Mas ele havia herdado a moral e a instabilidade de seu pai; aceitou-a meramente como *prima inter pares* de suas amantes.

De moral desprezível, usando uma mulher depois de outra sem corresponder à sua devoção, tornou-se, no campo de batalha, um incomparável gênio de estratégia, um espírito audaz, alerta diante de cada perigo e oportunidade. Frederico, o Grande, seu único rival naquela época, dizia a seu respeito que ele "podia dar lições a qualquer general na Europa".[100] Na primavera de 1745, tendo sido indicado comandante-em-chefe do exército francês, Maurice foi mandado para a frente de batalha. Nesta ocasião ele estava quase morto em Paris, exaurido pelos excessos e sofrendo as agonias da hidropisia. Voltaire perguntou-lhe como, em tais condições, ele podia pensar em pôr-se em campo. Maurice replicou: "Il ne s'agit pas de vivre, mais de partir". ("Não se trata viver, mas de partir".)[101] No dia 11 de maio, com 52 mil homens, lutou com os ingleses e os holandeses que possuíam um efetivo de 46 mil homens, em Fontenoy. Luís XV e o delfim observaram a famosa batalha a partir de uma elevação próxima do local. Maurice, por demais atacado de hidropisia para poder montar a cavalo, dirigiu a ação de uma cadeira de vime. Voltaire conta o fato que podia-se ter desenvolvido como uma lenda patriótica;[102] quando as massas hostis de infantaria chegaram ao alcance do fogo dos mosquetões, lorde Charles Hay, capitão dos guardas ingleses, gritou: "Senhores da guarda francesa atirai!"; e o conde d'Antroche falou pelos franceses: "Senhores, nós nunca atiramos em primeiro lugar, começai vós."[103] Cortesia ou estratagema, isto custou caro; nove oficiais e 434 infantes foram mortos, 30 oficiais e 430 soldados foram feridos por aquela primeira rajada;[104] a infantaria francesa titubeou, voltou-se e fugiu. Maurice mandou dizer ao rei que se retirasse; Luís recusou-se a fazê-lo mesmo quando os soldados em retirada o alcançavam; e talvez sua resolução os tenha envergonhado. Maurice, então, montou a cavalo, reorganizou suas forças e atacou o inimigo com a *Maison du Roi*, as tropas da casa real. Vendo o rei em perigo de captura ou morte, e inspirados pela audaciosa ubiqüidade do marechal de Saxe sob o fogo, os franceses voltaram à batalha; nobres e plebeus de ambos os lados tornaram-se heróis naquela anestesia de fogo e glória; finalmente os ingleses retiraram-se em desordem, e Maurice mandou dizer ao rei que a batalha mais dura havia sido ganha. Os ingleses e holandeses haviam perdido 7.500 homens, os franceses 7.200. Luís inclinou a cabeça, envergonhado, enquanto os sobreviventes o aclamavam. "Vê, meu filho", disse ele ao delfim, "o que custa uma vitória. Aprende a ser avarento com o sangue dos teus súditos."[105] Quando o rei e sua comitiva voltaram para Versalhes, Maurice permaneceu para ocupar Ghent, Bruges, Audenarde, Ostende e Bruxelas; por um tempo toda Flandres foi francesa.

Frederico anulou os resultados de Fontenoy assinando uma paz em separado com a Áustria (dezembro de 1745); a França foi deixada sozinha lutando em meia dúzia

de frentes, desde Flandres até a Itália. Pelo Tratado de Aix-la-Chapelle (1748) devolveu Flandres e teve que contentar-se com a conquista dos ducados de Parma, Piacenza e Guastalla para o novo genro de Luís, o infante Don Filipe de Espanha. Maurice de Saxe viveu até 1750, carregado de riquezas, honras e doenças, e encontrando tempo, entre amantes, para escrever algumas filosóficas *Rêveries*:

> Que espetáculo as nações apresentam hoje em dia! Vemos alguns homens vivendo na indolência, no prazer e na riqueza às custas da multidão que só pode subsistir fornecendo novos prazeres para esses poucos. Esta reunião de opressores e oprimidos constitui o que chamamos uma sociedade.[106]

Outro de alguns poucos exaltados ousava sonhar com um regime mais bondoso. René Louis de Voyer, Marquês d'Argenson, que, por três anos (1744-47), serviu a Luís XV como Ministro das Relações Exteriores, compôs, em 1739 — mas não ousou publicar — *Considérations sur le gouvernement de la France* (Considerações sobre o governo da França, 1765). Aqueles que cultivam a terra, escrevia ele, são a parte mais valiosa da população e devem ser libertados de todos os direitos e obrigações feudais; na realidade, o Estado deveria emprestar dinheiro para os pequenos agricultores de modo a facilitar o financiamento de suas futuras colheitas.[107] O comércio é vital para a prosperidade da nação e deveria ser liberado de todas as taxas internas e também, sempre que possível, de todos os direitos de importação e exportação. Os nobres são o menos precioso elemento do Estado; são incompetentes como administradores e, em termos econômicos, são como os zangões da colmeia; deveriam abdicar. "Se alguém disser que esses princípios favorecem a democracia e são responsáveis pela destruição da nobreza, isso não seria um erro." A legislação deveria ter como objetivo a maior igualdade possível. As comunas deveriam ser governadas por autoridades eleitas localmente, mas o poder central e absoluto deveria residir no rei, porque somente uma monarquia absoluta pode proteger o povo da opressão dos fortes.[108] D'Argenson antecipava os *philosophes* na esperança de uma reforma realizada por um rei esclarecido, e disse à nobreza o que ela só veio a reconhecer em 4 de agosto de 1789, quando abriu mão de seus privilégios feudais. Ele significou um estágio no caminho para Rousseau e a Revolução.

Em 1747, Luís cedeu às pressões de Noailles, Maurepas e Pompadour, e dispensou d'Argenson. O marquês perdeu sua fé nos reis. Em 1753, predizia 1789:

> O mal que resulta de nosso governo de monarquia absoluta é que ele persuade toda a França e toda a Europa de que é o pior dos governos.... Esta opinião cresce, aumenta, torna-se mais forte e pode levar a uma revolução nacional.... Tudo está preparando o caminho para uma guerra civil.... As mentes dos homens estão se voltando para o descontentamento e a desobediência e tudo parece se mover em direção a uma grande revolução, tanto na religião quanto no governo.[109]

Ou, como o expressaria a nova amante do rei: *Après moi le déluge* (Depois de mim, o dilúvio).

VI. MME. DE POMPADOUR

Foi uma das mais notáveis mulheres da história; dotada de tal beleza e graça que cegava a maior parte dos homens em relação a seus pecados; e possuía também tal poder mental que, durante uma brilhante década, governou a França, protegeu Voltaire, salvou a *Encyclopédie* de Diderot e levou os *philosophes* a aclamá-la como um deles. É difícil olhar seu retrato pintado por Boucher (na Wallace Collection) sem perder a imparcialidade do historiador no entusiasmo do homem. Foi uma das obras-primas da natureza — ou apenas de Boucher?

Tinha já 38 anos de idade quando ele a pintou, e sua frágil saúde estava em declínio. Não a aviltou com a superficial sensualidade de seus rosados nus. Em vez disso, pintou os traços clássicos de seu rosto, a graça de sua figura, a arte do seu vestuário, a suave delicadeza de suas mãos e o *pompadour* de seu cabelo castanho-claro. Talvez ele tenha exaltado esses encantos por imaginação e habilidade, mas, mesmo assim, não transmitiu seu alegre riso e seu gentil espírito, muito menos sua sutil e penetrante inteligência, sua calma força de caráter, a tenacidade de sua vontade às vezes indômita.

Ela fora bonita praticamente desde o berço. Mas não escolhera bem seus pais, e teve que lutar durante toda a vida contra o desprezo aristocrático por sua origem de classe média. Seu pai, François Poisson, era um mercador de provisões que, durante sua vida, nunca pôde livrar-se de seu nome — Sr. Peixe. Acusado de malversação, foi sentenciado à forca; fugiu para Hamburgo, conseguiu obter um perdão e voltou para Paris (1741). A mãe, filha de um *entrepreneur des provisions des Invalides* (empreiteiro de provisões dos inválidos), deixou-se envolver em aventuras galantes enquanto seu marido definhava em Hamburgo; teve uma longa ligação com um rico *fermier général*, Charles François Lenormant de Tournehem, que pagou a educação da bonita menina que Mme. Poisson deu à luz em 1721.

Jeanne Antoinette Poisson teve os melhores tutores disponíveis — Jélyotte, o grande barítono, para canto, Crébillon *père*, para elocução; dentro em breve ela rivalizava com as estrelas do palco no canto, na dança e na representação; "sua própria voz era uma sedução".[110] Aprendeu a desenhar e a gravar, e tocava cravo suficientemente bem para ganhar entusiásticos aplausos de Mme. de Mailly. Quando Jeanne tinha nove anos, uma velha (que mais tarde ela recompensou pela sua pré-ciência) predisse que ela seria algum dia "amante do Rei".[111] Aos 15 anos, sua beleza e atributos eram tamanhos que sua mãe a chamava *un morceau de roi* (um petisco de rei) e achava que seria uma pena não fazê-la rainha.[112] O petisco real, no entanto, já começara a tossir sangue.

Aos 20 anos o Sr. de Tournehem persuadiu-a a casar-se com seu sobrinho, Charles Guillaume Lenormant d'Étioles, filho do tesoureiro da Casa da Moeda. O marido apaixonou-se por sua esposa e exibia-a orgulhosamente nos salões. No salão de Mme. de Tencin ela encontrou-se com Montesquieu, Fontenelle, Duclos, Marivaux, e uniu a arte da conversação a seus outros encantos. Em breve ela mesma já fazia as honras da casa e Fontenelle, Montesquieu e Voltaire a seguiam. Ela era feliz, teve dois filhos, e jurava que "ninguém no mundo, a não ser o próprio rei, poderia fazê-la infiel a seu marido".[113] Que previsão!

Sua mãe pensava que a exceção podia ser provocada. Providenciou para que Jeanne fosse passear num belo carro nos bosques de Sénart, onde Luís caçava. Várias vezes ele viu seu rosto inesquecível. Os criados do rei receberam propinas para elogiar-lhe sua beleza. No dia 28 de fevereiro de 1745, ela compareceu a um baile de máscaras no Hôtel de Ville, por ocasião do casamento do delfim. Falou com o rei; ele pediu-lhe para tirar a máscara por um momento; ela assim o fez, e continuou dançando. Em abril, ele a viu numa comédia representada por uma companhia italiana em Versalhes. Alguns dias mais tarde mandou-lhe um convite para jantar. "Diverte-o", aconselhou a sua mãe. Jeanne divertiu o rei entregando-se a ele. Ele ofereceu-lhe um apartamento em Versalhes; ela aceitou. O Sr. de Tournehem aconselhou o marido a considerar o assunto com filosofia: "Não te tornes ridículo ficando zangado como um burguês, ou fazendo uma cena."[114] O rei tornou o Sr. d'Étioles um *fermier général*; ele se resignou com o cargo de coletor de impostos. A mãe alegrou-se com o progresso da filha e morreu. Em setembro, Jeanne recebeu uma bela propriedade, tornou-se a Marquesa de Pompadour e, como tal, foi apresentada à corte e à rainha, a quem apaziguou com uma modesta confusão. A rainha perdoou-a como um mal necessário e convidou-a para jantar. O delfim, no entanto, chamava-a "Madame P...". A corte ressentia-se da intrusão de uma burguesa no leito e na bolsa do rei, e não deixava de notar suas ocasionais recaídas em hábitos e fala da classe média. Paris divertia-se com os epigramas e sátiras sobre a *grisette* do rei. Ela sofria com sua impopularidade em silêncio até que pudesse consolidar sua vitória.

Vendo em Luís um deus do aborrecimento que, tendo tudo, em nada sentia sabor, ela se fez o gênio do divertimento. Divertia-o com danças, comédias, concertos, óperas, jantares, excursões, caçadas; e, nos intervalos, deliciava-o com sua vivacidade, sua inteligência, conversação e talento. Instalou o "Théâtre des Petits Appartements" em Versalhes, e persuadiu a corte, como nos dias de Luís XIV, a aceitar papéis no palco; ela própria representava nas comédias de Molière, e tão bem que o rei a declarava "a mais encantadora mulher da França".[115] Em breve os nobres competiam pelos papéis; o amargo delfim aceitou um papel frente a "Madame P...", e condescendeu em ser educado no mundo do faz-de-conta. Quando o rei caía em ânimo religioso, ela o sossegava com música religiosa que cantava tão fascinantemente que ele esquecia seu medo do inferno. Luís tornou-se dependente dela para manter seu interesse na vida; comia com ela, brincava, dançava, cavalgava, caçava com ela, passava quase todas as noites com ela. Dentro de alguns anos ela estava fisicamente exausta.

A corte queixava-se de que ela distraía o rei de seus deveres e que era uma pesada carga sobre suas rendas. Jeanne enfeitava-se com os mais caros vestidos e jóias. Seu *boudoir* brilhava com artigos de toalete de cristal, prata e ouro. Seus aposentos eram embelezados com móveis laqueados ou de pau-cetim ou de *boulle*, e as porcelanas mais raras de Dresden, Sèvres, China e Japão; eram iluminados por magníficos candelabros de prata e cristal que se refletiam nos enormes espelhos de parede; os tetos eram pintados por Boucher e Vanloo com voluptuosas deusas do amor. Sentindo-se aprisionada mesmo em meio a esse luxo, obtinha imensas somas do rei ou do tesouro para construir ou equipar palácios, cuja exuberância de decoração e enormes jardins ela justificava como sendo necessários para distrair Sua Majestade. Possuía uma propriedade e a Maison Crécy, em Dreux; construiu o suntuoso Château de Bellevue nas

margens do Sena, entre Sèvres e Meudon; montou belas *hermitages* (ermidas) nos bosques de Versalhes, Fontainebleau e Compiègne. Tomou posse do Hôtel de Pontchartrain como sua residência em Paris e mais tarde mudou-se para o palácio do Conde d'Évreux, na Rue du Faubourg de St.-Honoré. Somando tudo, a encantadora senhora parece ter gasto 36.327.268 libras francesas,[116] parte das quais sob a forma de objetos de arte que permaneceram sendo propriedade da França. Seus gastos domésticos somavam 33 mil libras francesas por ano.[117] A França a condenava por custar mais caro do que uma guerra.

Jeanne acumulava tanto poder como riqueza. Tornou-se o canal principal para se obter entrevistas, pensões, perdões e outros favores do rei. Conseguia presentes, títulos, sinecuras para seus parentes. Para sua pequena filha, Alexandrina, que ela chamava "Fanfan", ela julgava que nada era bom demais; sonhava em casá-la com um filho de Luís XV com Mme. de Vintimille; mas Fanfan morreu aos nove anos, partindo o coração de Mme. de Pompadour. Seu irmão, Abel, bonito e de boas maneiras, conseguiu por si mesmo o favor do rei que o chamava *petit-frère*, cunhado, e muitas vezes convidava-o para jantar. Mme. de Pompadour o fez Marquês de Marigny e nomeou-o *directeur général des bâtiments* — Diretor Geral das Obras Públicas. Ele desempenhou suas funções com tal dedicação e competência que quase todas as pessoas ficaram satisfeitas. A Pompadour ofereceu-se para fazer dele um duque; ele se recusou.

Em parte através do irmão, mas muito mais por sua própria conta, Jeanne tinha uma penetrante influência sobre a arte francesa — e mesmo européia. Falhou em seus esforços para tornar-se uma artista, mas amava a arte com sincera devoção e qualquer coisa que ela tocasse possuía alguma beleza. As artes menores sorriam enfeitiçadas sob sua animação. Convenceu Luís XV de que a França podia fazer sua própria porcelana em vez de importá-la da China e de Dresden a um custo de 500 mil libras francesas por ano. Teimou até que o governo decidiu-se a financiar a fábrica de porcelanas de Sèvres. Mobiliário, serviços de jantar, relógios, leques, sofás, vasos, garrafas, caixas, camafeus, espelhos assumiam uma amável fragilidade para atender a seu gosto refinado e preciso; ela tornou-se a Rainha do Rococó.[118] Uma grande parte de seus extravagantes gastos destinava-se a sustentar pintores, escultores, gravadores, marceneiros e arquitetos. Concedeu cargos a Boucher, Oudry, La Tour e a uma centena de outros artistas. Inspirava Vanloo e Chardin a pintar cenas da vida comum, acabando com a vulgar repetição de assuntos lendários, de história antiga ou medieval. Suportou com risonha tolerância os resmungos e a insolência de La Tour quando veio pintar o seu retrato. Seu nome batizou leques, penteados de cabelo, vestidos, pratos, sofás, camas, cadeiras, fitas e a "rosa Pompadour" de sua porcelana favorita. Agora, mais do que sob o reinado de Luís XIV, a influência da França sobre a civilização européia atingiu o seu ponto mais alto.

Jeanne provavelmente era a mulher mais culta do seu tempo. Possuía uma biblioteca de 3.500 volumes, 738 dos quais de história, 215 de filosofia, muitos sobre arte, alguns sobre política ou leis, alguns romances de amor. Aparentemente, além de distrair o rei, esquivando-o de seus inimigos e ajudando-o a governar a França, ela encontrava tempo para ler bons livros, pois escrevia em excelente francês cartas ricas de substância e de encanto. Implorou a seu amante que competisse com seu bisavô como

patrono da literatura, porém a piedade e a parcimônia contiveram-no. Quando tentou envergonhá-lo, observando que Frederico, o Grande, havia dado a d'Alembert uma pensão de 1.200 libras, ele respondeu: "Há muito mais *beaux-esprits*... aqui do que na Prússia; eu seria forçado a ter uma grande mesa de jantar para reuni-los a todos"; e começou a contá-los nos dedos — "Maupertuis, Fontenelle, Lamotte, Voltaire, Fréron, Piron, Destouches, Montesquieu, Cardeal de Polignac." O povo à sua volta acrescentou: "D'Alembert, Clairaut, Crébillon *fils*, Prévost..." "Bem", suspirou o Rei, "nestes vinte e cinco anos todos estes são capazes de ter jantado ou almoçado comigo!"[119]

Desta forma, Mme. de Pompadour ocupou seu lugar como *patronesse*. Trouxe Voltaire para a corte, concedeu-lhe cargos, tentou protegê-lo quando ele cometia maus passos. Ajudou Montesquieu, Marmontel, Duclos, Buffon, Rousseau; facilitou a entrada de Voltaire e Duclos na Academia Francesa. Quando chegou a seu conhecimento que Crébillon *père* estava vivendo na pobreza, obteve para ele uma pensão, deu-lhe um apartamento no Louvre, patrocinou uma nova representação de sua peça *Catilina* e fez com que o escritório de impressão real editasse uma elegante edição das peças do velho autor. Ela escolheu, como médico pessoal, François Quesnay, defensor dos fisiocratas, e abrigou-o num conjunto de aposentos imediatamente abaixo de seus próprios aposentos em Versailhes. Ali ela entretinha Diderot, d'Alembert, Duclos, Hélvetius, Turgot e outros cujas idéias teriam escandalizado o rei; e (informa Marmontel) "não sendo possível convidar aquele grupo de filósofos para seu *salon*, ela descia para vê-los à mesa e para conversar com eles".[120]

Naturalmente o clero e o partido dos *dévots* (devotos) da corte, liderados pelo delfim, olhavam com escandalizada consternação este afago dos infiéis. Além disso, sabia-se que Mme. de Pompadour favorecia a imposição de impostos às propriedades eclesiásticas, até mesmo sua secularização se esta pudesse ser demonstrada como a única escapatória para a bancarrota do Estado.[121] Os jesuítas recomendaram ao confessor do rei que lhe recusasse os sacramentos enquanto ele mantivesse esta perigosa amante.[122] Os filhos do rei defendiam o clero, e sua filha mais velha, Henriette, a quem ele mais amava, usava de toda a sua influência para divorciá-lo da Pompadour. Toda Páscoa era uma época de crise para os amantes. Em 1751, Luís expressou sua vontade de receber a Eucaristia. Num esforço para acalmá-lo e para apaziguar seu confessor, o padre Pérusseau, a Marquesa de Pompadour dedicou-se à observância religiosa: ia diariamente à missa, rezava de modo a que todos pudessem vê-la, e assegurou ao confessor que suas relações com o rei estavam agora em estado platonicamente puro. Sem se convencer, o padre pediu que ela partisse da corte como condição precípua de admissão do rei aos sacramentos. Pérusseau morreu, mas seu sucessor, o padre Desmarets, foi igualmente firme. Ela não cedeu, porém continuou com suas demonstrações de piedade. Jamais perdoou os jesuítas por não terem tomado a sério sua "conversão"; talvez seu ressentimento tenha desempenhado uma pequena parte na sua expulsão da França, em 1762.

Ela provavelmente estava dizendo a verdade ao alegar que não tinha mais relações sexuais com Luís; d'Argenson, um de seus inimigos, confirmava isto.[123] Ela já havia confidenciado a seus íntimos a crescente dificuldade em atender aos calores reais;[124] e confessara que, numa certa ocasião, sua falta de entusiasmo tinha arrefecido o rei

numa zangada impotência.[125] Ela se drogava com filtros de amor[126] com poucos resultados, mas com danos para sua saúde. Seus inimigos na corte tornaram-se conhecedores da situação e renovavam seus planos para derrubá-la. Em 1753, d'Argenson deu um jeito para que a voluptuosa Mme. de Choiseul-Romanet escorregasse para os braços reais, mas ela pediu recompensas que foram julgadas desproporcionais a seu sacrifício, e a Pompadour em breve conseguiu que ela fosse despedida. Foi nessa ocasião que a aflita *maîtresse-en-titre* (amante titular) resignou-se à abominação do Parc aux Cerfs.

Neste Parque, no recanto mais afastado de Versalhes, um pequeno alojamento foi equipado para abrigar uma ou duas jovens mulheres e suas criadas, até que Luís as recebesse em seus apartamentos privados, ou que viesse à sua cabana, usualmente disfarçado de conde polonês. Corriam rumores de que eram muitas as moças; a lenda dizia que algumas tinham apenas nove ou dez anos de idade. Aparentemente não havia nunca mais do que duas ao mesmo tempo,[127] mas uma sucessão delas foi trazida e treinada para dar ao Rei o *droit du seigneur* (direito do senhor). Quando uma delas engravidava, recebia entre 10 mil e 100 mil libras francesas para ajudá-la a encontrar um marido nas províncias, e os filhos assim nascidos recebiam uma pensão de cerca de 11 mil libras francesas por ano. Mme. de Pompadour sabia da existência desse incrível serralho e não se preocupava. Não desejando ser deslocada por alguma amante nobre, que sem dúvida iria exilá-la da corte, talvez de Paris, ela preferia que os depravados gostos do Rei fossem satisfeitos por jovens mulheres de categoria inferior e moderadas ambições; e foi isso que a fez descer à posição mais inferior possível. "É seu coração que eu quero prender", disse ela a Mme. du Hausset, "e todas essas jovens mulheres, que não têm educação, não vão me privar disto."[128]

A corte não estava audivelmente chocada pelos novos arranjos; alguns cortesãos também mantinham cabanas para suas amantes naquele Parc aux Cerfs.[129] Mas os inimigos de Mme. de Pompadour concluíam que seu reinado chegara ao fim. Estavam enganados; o rei permaneceu seu amigo devotado ainda por um longo tempo depois de tê-la deixado como concubina. Em 1752, ele havia-lhe concedido oficialmente a posição de duquesa. Em 1756, sob os protestos da rainha, concedeu-lhe o alto posto de *dame du palais de la reine* (dama do palácio da rainha). Ela atendia à rainha, assistia-a no jantar e acompanhava-lhe na missa. Como sua nova posição exigia que residisse na corte, os jesuístas retiraram o pedido de sua expulsão; a excomunhão sob a qual ela tinha vivido tão longo tempo foi anulada e ela foi novamente admitida nos sacramentos. A filha do rei, durante tanto tempo hostil à amante do pai, veio visitá-la em Choisy.

Luís passava horas com ela quase todos os dias, ainda encontrando prazer na inteligência de sua conversa e no encanto de sua infalível graça. Ele continuava a respeitar, e muitas vezes a seguir, suas recomendações sobre entrevistas, assuntos domésticos e mesmo política externa. Ela dava ordens a ministros, recebia embaixadores, escolhia generais. Algumas vezes, referia-se a si mesma como participante do governo real: *nous* (nós); *nous verrons* (nós veremos). As pessoas que disputavam lugares acotovelavam-se na sua ante-sala; ela os recebia de maneira cortês e pode-se dizer que não graciosamente. Seus inimigos admitiam a surpreendente extensão de seu conhecimento político, a perícia de seus conhecimentos diplomáticos, a freqüente justeza

de seus pontos de vista.[130] Há muito tempo ela apontava a incompetência dos generais franceses como uma fonte do declínio militar da França; em 1750, ela propôs a Luís o estabelecimento de uma École Militaire, onde os filhos dos oficiais mortos ou empobrecidos no serviço de Estado receberiam instrução na arte e na ciência da guerra. O rei concordou, mas custou a fornecer os fundos; a Pompadour transferiu para o empreendimento suas próprias rendas durante um ano, e levantou dinheiro adicional através de uma loteria e de uma taxa sobre cartas de jogo; finalmente (1758), a Escola foi aberta como um apêndice do Hôtel des Invalides.

Coube a esta feiticeira ministra-sem-pasta da França recomendar uma audaciosa revisão na política externa francesa. Provavelmente a iniciativa desta fatal "reversão de alianças" foi tomada pelo Conde von Kaunitz, embaixador austríaco em Paris; e foi auxiliada pela relutante condescendência da piedosa imperatriz Maria Tereza, que se dirigia à Pompadour como *ma bonne amie* e *ma cousine*, e pela insultuosa referência de Frederico, o Grande, à marquesa chamando-a de "Cotillon Quatre", saia número quatro, na corte francesa. Mme. de Châteauroux e o Marquês d'Argenson tinham dirigido a política externa em direção à amizade com a Prússia. Kaunitz e a Pompadour ressaltaram que a nova Prússia — reforçada pela vitória na Guerra da Sucessão Austríaca, armada com 150 mil soldados treinados, e comandada por um competente, ambicioso e inescrupuloso general e rei, que duas vezes havia traído a França assinando uma paz em separado — seria em breve um perigo maior do que a Áustria, que agora havia perdido a Silésia e que não mais poderia esperar apoio duma Espanha sob a regência dos Bourbon; o velho cerco da França promovido pelos Hapsburg havia desaparecido. O argumento atingiu um ponto mais agudo quando (16 de janeiro de 1756) a Prússia assinou uma aliança com a Inglaterra — a histórica inimiga da França. O Conselho de Estado francês replicou assinando uma aliança com a Áustria (1º de maio). A Marquesa de Pompadour, novamente cuspindo sangue, mas ainda com 35 anos de idade e com apenas oito anos de vida diante de si, tinha desempenhado seu papel ao preparar o palco para a Guerra dos Sete Anos.

CAPÍTULO VIII

Moral e Costumes

I. EDUCAÇÃO

UM DOS conflitos básicos travados na França do século XVIII foi o esforço da Igreja para reter — assim como o esforço dos *philosophes* e outros para acabar — o controle eclesiástico sobre a educação. A luta culminou com a expulsão dos jesuítas da França, em 1762, a nacionalização das escolas francesas e o triunfo da educação secular com a Revolução. Na primeira metade do século, a controvérsia estava apenas começando a tomar forma.

A grande maioria dos camponeses não sabia ler. Em muitas comunidades rurais, mesmo até 1789, as autoridades municipais "dificilmente sabiam escrever".[1] A maior parte das paróquias, no entanto, tinha uma *petite école* onde o padre, ou uma pessoa por ele indicada, ensinava a ler, a escrever e o catecismo, especialmente para os rapazes, por uma pequena taxa por aluno, paga pelos pais.[2] As crianças cujos pais não podiam pagar eram admitidas gratuitamente, se assim o pedissem. O comparecimento era obrigatório por lei pelos editos de 1694 e 1724, que não eram estritamente observados.[3] Muitos pais camponeses mantinham as crianças afastadas da escola, em parte devido à necessidade de mão-de-obra nas fazendas, em parte porque temiam que a educação constituísse um bem supérfluo e perturbador para os que se destinavam a cultivar a terra. A educação não podia garantir uma mudança ascendente de posição, porque as barreiras de classe eram quase intransponíveis na primeira metade do século. Nas vilas e pequenas cidades, os que haviam aprendido a ler raramente liam qualquer coisa a não ser aquilo que tinha a ver com seu trabalho diário. Todos conheciam o catecismo, somente nas cidades havia qualquer conhecimento da literatura, ciência ou história.

Nas classes média e superiores a maior parte da educação era transmitida a domicílio, por governantas, depois por tutores, finalmente por mestres de dança; destes últimos esperava-se que ensinassem a ambos os sexos as difíceis artes de sentar, ficar de pé, andar, falar e gesticular, com cortesia e graça. Algumas moças recebiam lições particulares de latim; quase todos os que se encontravam acima das camadas mais pobres aprendiam a cantar e a tocar cravo. A educação feminina mais elevada era feita em conventos, onde elas aprendiam religião, bordado, música, dança e a conduta apropriada a uma jovem mulher e a uma esposa.

A educação secundária para os rapazes estava quase inteiramente nas mãos dos jesuítas, embora os oratorianos e os beneditinos participassem desse trabalho. Céticos, como Voltaire e Helvétius, figuravam dentre os muitos graduados distintos do colégio jesuíta de Louis-le-Grand, onde o padre Charles Porée, professor de "retórica" (isto é: linguagem, literatura e oratória), deixava amáveis lembranças entre seus estudantes. O currículo das escolas jesuítas praticamente não havia mudado em dois séculos. Embora continuasse a dar ênfase à religião e à formação do caráter, o material ensinado, em sua maior parte, era clássico. Os autores da Roma antiga eram estudados no original e, durante cinco ou seis anos, os jovens estudantes viviam em intimidade com o pensamento pagão; não é de admirar que a sua fé cristã sofresse algum questionamento. Além disso, os jesuítas "não poupavam esforços para desenvolver a inteligência e a aplicação de seus estudantes".[4] Estes eram encorajados a debater, a falar em público e a representar peças teatrais; aprendiam regras de exposição e expressão de idéias; parte da clareza da literatura francesa foi um produto dos colégios jesuítas. Finalmente, o estudante recebia rigorosos cursos de lógica, metafísica e ética, em parte através de Aristóteles, em parte através dos filósofos escolásticos; e, aqui de novo, embora as conclusões fossem ortodoxas, o hábito do raciocínio permanecia — e tornou-se, de fato, a mais destacada marca desta específica "Idade da Razão". O chicote fazia também parte do currículo, mesmo para os estudantes de filosofia, e sem distinção de categoria; o futuro Marquês d'Argenson e o Duque de Boufflers foram chicoteados diante de sua classe por terem atirado pelotas em seus reverendos professores.[5]

Já então havia queixas de que o currículo dava pouca atenção aos avanços do conhecimento, que a instrução era por demais teórica, sem preparação para a vida prática, e que a insistente formação religiosa torcia ou fechava a mentalidade. Num tratado que se tornou famoso, *Traité des études* (Tratado dos estudos, 1726-28), Charles Rollin, reitor da Universidade de Paris, defendia o currículo clássico e a ênfase sobre a religião. O objetivo principal da educação, mantinha ele, era tornar os homens melhores. Bons professores "têm pouca consideração pelas ciências quando não conduzem à virtude; eles não dão importância à mais profunda erudição quando não é acompanhada pela probidade. Preferem um homem honesto a um homem de conhecimentos".[6] Porém, dizia Rollin, é difícil formar o caráter moral sem baseá-lo numa crença religiosa. Daí "o objetivo de nossos trabalhos e a finalidade de todo nosso ensino ser a religião".[7] Os *philosophes* em breve questionariam isso; o debate sobre a necessidade da religião para a formação de uma moral iria continuar através do século XVIII e durante todo o próximo século. E hoje ainda está vivo.

II. MORAL

O argumento de Rollin parecia estar apoiado nas diferenças de classe no que se refere à moral. Os camponeses, que se apegavam à sua religião, viviam uma vida relativamente moralizada; isto, no entanto, poderia ser atribuído ao fato de que a família era a unidade da produção agrícola, o pai era também o empregador e a disciplina da família estava enraizada numa disciplina econômica forçada pela seqüência das estações e pelas exigências do solo. Também na classe média a religião sobrevivia ativa-

mente servindo de apoio à autoridade dos pais como base da ordem social. A concepção da nação como uma associação de famílias através de gerações no tempo dava a força da solidariedade e da tradição à moral da classe média. A esposa burguesa era um modelo de trabalho, piedade e maternidade. Aceitava a gravidez toda vez que ela acontecia e, em breve, estava de novo em seu trabalho. Manifestava-se satisfeita com sua casa e suas associações na vizinhança, e raramente entrava em contato com aquele mundo dourado no qual se sorria da fidelidade como coisa do passado; raramente ouvia-se falar de adultério na esposa da classe média. O pai e a mãe encarnavam exemplos de hábitos firmes, observância religiosa e afeição mútua. Esta era a vida que Chardin carinhosamente celebrou em quadros tais como *La Bénédicité*.

Todas as pessoas praticavam a caridade e a hospitalidade. A Igreja fazia coletas e distribuía esmolas. Os *philosophes* anti-religiosos pregavam a *bienfaisance* (a beneficência), que baseavam mais no amor pela humanidade do que a Deus; o humanitarismo moderno foi tema tanto da religião quanto da filosofia. Os mosteiros distribuíam comida aos esfomeados, e as freiras cuidavam dos doentes; hospitais, asilos, orfanatos e casas de refúgio eram mantidos por financiamentos do Estado, da Igreja ou das corporações. Alguns bispos eram esbanjadores mundanos, mas outros, como os bispos de Auxerre, Mirepoix, Boulogne e Marselha, davam suas riquezas e sua vida para a caridade. Funcionários do Estado não corriam apenas atrás de colocações ou parasitavam em sinecuras; os prebostes de Paris distribuíam comida, lenha para o fogo e dinheiro para os pobres; e, em Reims, um conselheiro municipal doou 500 mil libras francesas para obras de caridade. Luís XV tinha acessos de simpatia e de tímida ternura. Quando se concedeu 600 mil libras francesas para comprar fogos de artifício para celebrar o nascimento do novo Duque de Burgundy (1751), ele cancelou o espetáculo e determinou que a soma fosse dividida como dote entre as 600 moças mais pobres de Paris; outras cidades seguiram-lhe o exemplo. A rainha vivia frugalmente e despendia a maior parte de sua renda em obras pias. O Duque de Orléans, filho do desregrado regente, deu a maior parte de sua fortuna para obras de caridade. A parte mais fraca da história aparece na corrupção e na negligência que manchavam a administração das instituições de caridade. Houve vários casos em que os diretores dos hospitais embolsavam dinheiro que lhes era mandado para os doentes ou pobres.

A moralidade social refletia a natureza do homem: egoísta e generoso, brutal e bom, misturando a etiqueta com a carnificina no campo de batalha. Nas classes baixa e superiores, os homens e as mulheres jogavam irresponsavelmente, algumas vezes perdendo as fortunas de suas famílias; e a trapaça era freqüente.[8] Na França, como na Inglaterra, o governo lucrava com essa propensão para o jogo, estabelecendo uma loteria nacional. A mais imoral característica da vida francesa era a desapiedada extravagância da aristocracia da corte, vivendo de rendas retiradas da pobreza dos camponeses. A roupa de cama da Duquesa de La Ferté, exuberantemente rendada, custou 40 mil coroas; as pérolas de Mme. d'Egmont valiam 400 mil.[9] A desonestidade no desempenho das funções sociais era normal. As colocações oficiais continuavam a ser vendidas e eram usadas pelos compradores como reembolsos ilegais. Uma grande parte do dinheiro coletado em impostos jamais chegava ao tesouro. No meio desta corrupção o patriotismo florescia; os franceses nunca deixaram de amar a França, os parisienses não podiam viver muito tempo fora de Paris. E quase todos os franceses eram bra-

vos. No cerco de Mahón, o marechal de Richelieu lançou um decreto de modo a pôr termo à bebedeira no seio das tropas: "Qualquer um de vós que, no futuro, seja encontrado bêbedo, não terá a honra de tomar parte no assalto"; a bebedeira praticamente parou.[10] O duelo persistia, sendo prática comum apesar de todas as proibições. "Na França", dizia lorde Chesterfield, "um homem fica desonrado se não reagir a uma afronta; e inteiramente arruinado caso reaja."[11]

Atos homossexuais eram puníveis com a morte na fogueira, mas esta lei só era observada com relação aos pobres, como aconteceu com um condutor de mulas em 1724. O *abbé* Desfontaines, que tinha ensinado no colégio jesuíta durante 15 anos, foi preso por tal acusação em 1725. Ele apelou a Voltaire para ajudá-lo; Voltaire levantou-se de seu leito de enfermo, foi até Fontainebleau e persuadiu Fleury e Mme. de Prie a obterem o perdão;[12] durante os 20 anos seguintes Desfontaines foi um dos mais ativos inimigos de Voltaire... Alguns dos pajens do Rei eram desviados; um deles, La Trémouille, parece ter feito do governante de 16 anos seu Ganímedes.[13]

A prostituição era popular dentre pobres e ricos. Nas cidades, os patrões pagavam às empregadas menos do que o necessário à subsistência, e permitiam-lhes suplementar seu trabalho diurno com arrecadação noturna.[14] Um escriba contemporâneo calculava que, em Paris, havia 40 mil prostitutas; outra estimativa fala em 60 mil.[15] A opinião pública, com exceção da classe média, era tolerante com essas mulheres; ela sabia que muitos nobres, clérigos e outros pilares da sociedade ajudavam a criar a demanda que gerava esse suprimento; e tinha a decência de condenar menos a pobre mercadora do que o afluente comprador. A polícia fazia vista grossa, exceto quando alguma queixa particular ou pública era feita contra as *filles*; fazia-se, então, uma prisão em massa para deixar o governo numa boa posição; as mulheres eram reunidas diante de algum juiz que as mandava para a cadeia ou para um hospital; tinham o cabelo cortado e eram disciplinadas, em breve eram soltas e seu cabelo crescia de novo. Se causavam muita dificuldade ou ofendiam um homem poderoso, podiam ser mandadas para a Louisiana. As cortesãs insolentes expunham suas carruagens e suas jóias no Cours-la-Reine, em Paris, ou no passeio, em Longchamp.[16] Se elas conseguissem tornar-se membros, mesmo extranumerárias, da Comédie-Française ou da Opéra, ficavam imunes à prisão por venderem seus encantos. Algumas delas chegavam a ser modelos de artistas ou mulheres mantidas por nobres e financistas. Algumas fisgavam maridos, títulos, fortunas; uma delas tornou-se a Baronesa de Saint-Chamond.

Os casamentos por amor, sem o consentimento dos pais, estavam aumentando no número e na literatura e eram reconhecidos como ilegais se formalizados perante um notário. Na grande maioria dos casos, porém, mesmo entre os camponeses, os casamentos ainda eram arranjados pelos pais mais como uma união entre propriedades e famílias do que uma união de pessoas. A família, não o indivíduo, era a unidade social; daí a continuidade da família e de sua propriedade ser considerada mais importante do que os passageiros prazeres ou ternos sentimentos da juventude precipitada. Além disso, dizia um camponês à sua filha: "a sorte é menos cega do que o amor".[17]

A idade legal para o casamento era 14 anos para os rapazes, 13 para as moças; mas eles podiam se tornar legalmente noivos na idade de sete anos, que a filosofia medieval tinha fixado como o começo da "idade da razão". Os cães do desejo eram tão

ativos em sua caça que os pais casavam suas filhas tão logo fosse possível para evitar um defloramento intempestivo; assim, a Marquesa de Sauveboeuf ficou viúva com 13 anos. As moças da classe alta e média eram mantidas em conventos até que se escolhesse seus prometidos; elas passavam, então, rapidamente do convento para o matrimônio e tinham que ser bem guardadas no caminho... Neste imoral regime quase todas as mulheres eram virgens por ocasião do casamento.

De vez que a aristocracia francesa desdenhava o comércio e a indústria, e as rendas feudais raramente pagavam pela residência na corte e pela exibição de riqueza, a nobreza resignava-se a casar seus filhos, pobres de dinheiro e ricos de terra, com as filhas da burguesia superior, pobres de terra e ricas de dinheiro. Quando o filho da Duquesa de Chaulnes negou-se a casar com a filha do comerciante Bonnier, que tinha um rico dote, a mãe explicou a ele que "casar-se vantajosamente numa classe abaixo da sua é apenas procurar estrume para fertilizar suas terras".[18] Geralmente, em tais uniões, o rapaz titulado, embora usando as libras de sua mulher, periodicamente lembrava-a de sua origem inferior e, dentro de pouco tempo, tomava uma amante para sublinhar seu desprezo. Isto também foi lembrado quando a classe média aderiu à Revolução.

Nenhum estigma social na aristocracia era atribuído ao adultério; ele era aceito como um agradável substituto para o divórcio que a religião nacional proibia. Um marido servindo no exército ou nas províncias podia tomar uma amante sem dar à sua esposa uma razão aceitável para queixas. Ele ou ela podiam se separar por ter que freqüentar a corte ou ter que atender a seus deveres na propriedade da família; de novo ele podia tomar uma amante. Uma vez que o casamento era contraído sem a pretensão de que o sentimento pudesse suplantar a propriedade, muitos casais nobres viviam a maior parte de suas vidas separados, mutuamente perdoando um os pecados do outro, desde que esses fossem graciosamente velados e, no caso da mulher, limitados a um homem de cada vez. Montesquieu fez seu viajante persa relatar que, em Paris, "um marido que desejasse ter a posse exclusiva de sua mulher seria olhado como um perturbador da felicidade pública e como um louco que desejasse desfrutar da luz do sol com exclusão de todos os outros homens".[19] Quando perguntaram ao Duque de Lauzun, que durante dez anos não vira sua esposa, o que ele diria se sua esposa lhe mandasse dizer que estava grávida, ele respondeu como um gentil-homem do século XVIII: "Eu escreveria para dizer a ela que estava deliciado pelo fato do céu ter abençoado nossa união; que fosse cuidadosa com sua saúde; que eu iria visitá-la e apresentar-lhe meus cumprimentos esta noite."[20] Os ciúmes eram considerados falta de educação.

O campeão de adultério e modelo da moda nessa época foi Louis François Armand de Vignerot du Plessis, Duque de Richelieu, sobrinho-neto do austero cardeal. Uma dúzia de senhoras tituladas freqüentaram, uma de cada vez, seu leito, atraídas por sua posição, riqueza e reputação. Quando seu filho de 10 anos foi repreendido pelo pouco progresso que fazia em latim, ele retorquiu: "Meu pai nunca soube latim e mesmo assim possuiu as mais belas mulheres da França."[21] Isto não impediu que o duque fosse eleito para a Academia Francesa 23 anos antes de seu amigo e credor Voltaire, que era dois anos mais velho do que ele. A opinião pública franziu o cenho, no entanto, quando ele dedicou-se a procurar concubinas para o rei. Mme. Geoffrin

barrou-o de seu círculo como um *épluchure des grands vices*[22] (lixo dos grandes vícios). Ele viveu até os 92 anos de idade, escapando da Revolução por um ano.

Sendo esta a relação entre os esposos, pode-se imaginar o destino de seus filhos. Na pobreza eram francamente tratados como empecilhos. Eram entregues, ao nascer, a amas-de-leite; eram criados por governantas e tutores; viam seus pais apenas de maneira intermitente. Talleyrand dizia que nunca havia dormido sob o mesmo teto que seu pai e sua mãe. Os pais pensavam que era prudente manter uma respeitável distância entre eles e sua prole; a intimidade era excepcional e sobre familiaridade jamais se ouviu falar. O filho sempre se dirigia ao pai como *monsieur*; a filha beijava a mão da mãe. Quando os filhos cresciam eram mandados para o exército, para a Igreja ou para um convento. Como na Inglaterra, quase toda a propriedade ia para o filho mais velho.

Este modo de vida continuou na nobreza da corte até a ascensão de Luís XVI, em 1774. Ela revelava, em outro aspecto, a perda da crença religiosa nas classes superiores; a concepção cristã do casamento, tal como o ideal medieval da cavalaria, estava quase em desuso: a busca do prazer era mais claramente "pagã" do que em qualquer época desde a Roma Imperial e decadente. Muitos trabalhos sobre moral foram publicados na França do século XVIII; mas também proliferavam livros de indecência deliberada que circulavam amplamente, embora na clandestinidade. "Os franceses", escrevia Frederico o Grande, "e, acima de todos, os habitantes de Paris, eram agora sibaritas enervados pelo prazer e pela vida fácil."[23] O Marquês d'Argenson, por volta de 1749, via um outro sinal do desastre nacional no declínio da sensibilidade moral.

> O coração é uma faculdade da qual nos despojamos diariamente, não lhe dando nenhum trabalho; enquanto isso, a mente é continuamente afiada e refinada. Nos tornamos cada vez mais intelectuais... Posso prever que este reinado vai perecer pela extinção das faculdades que derivam do coração. Não temos mais amigos; não mais amamos nossas amantes; como vamos amar nossos pais?... Os homens perdem diariamente uma certa parte daquela bela qualidade que chamamos sensibilidade. O amor e a necessidade de amar desaparecem... São continuamente absorvidos pelos cálculos dos juros; tudo é um comércio de intriga... O fogo interior se apaga por falta de alimentação; uma paralisia apossa-se do coração.[24]

É a voz de Pascal falando por Port-Royal, a voz de Rousseau uma geração antes de Jean Jacques, a voz dos espíritos sensíveis em qualquer época de fermentação e liberação intelectual. Iremos ouvi-la novamente.

III. COSTUMES

Nunca nenhuma moral tão descuidada foi tão dourada com o refinamento de maneiras, a elegância no modo de vestir e de falar, a variedade de prazeres, o encanto das mulheres, a polidez florida da correspondência, o brilho da inteligência e do talento. "Nunca houve antes na França nem na Europa contemporânea, nem... jamais no mundo desde então, uma sociedade tão polida, tão inteligente, tão deliciosa como a sociedade francesa do século XVIII."[25] Os franceses, dizia Hume, em 1741, "aper-

feiçoaram enormemente aquela arte, a mais útil e agradável de todas, *l'art de vivre* (a arte de viver), a arte da sociedade e da conversação''.[26] Foi no final deste período que a palavra *civilization* começou a ser usada. Ela não aparece no *Dictionary* de Johnson de 1755, nem no *Grand Vocabulaire* publicado em 30 volumes em Paris, em 1768.

Os franceses sentiram-se especialmente civilizados em seu modo de vestir. Os homens competiam muito com as mulheres no cuidado que tinham com sua roupa. Nas classes altas a moda exigia que usassem um grande chapéu de três bicos, com plumas e bordados de ouro; como isto perturbava suas perucas, porém, em geral, eles os usavam debaixo do braço. As perucas eram menores do que na época do Grande Rei, mas eram de uso mais generalizado, mesmo dentre os artífices. Havia 1.200 lojas de perucas em Paris, com 6.000 empregados. Tanto o cabelo quanto a peruca eram empoados. O cabelo do homem era em geral comprido, preso atrás do pescoço por uma fita ou dentro de um pequeno saco. Um casaco comprido das cores e materiais da moda — geralmente de veludo — cobria o costume de baixo, que mostrava um colete aberto na garganta, uma camisa de seda fofa, uma larga gravata, e as mantas tinham o acabamento de punhos ornados. Os calções, até os joelhos (*culottes*), eram coloridos; as meias eram de seda branca, os sapatos tinham fivelas de prata. Os cortesãos usavam sapatos com saltos vermelhos como uma marca de distinção. Alguns deles usavam barbatanas de baleia para manter as abas do casaco em perfeita posição; alguns usavam diamantes em seus punhos; todos usavam espada e alguns uma bengala. O uso da espada era proibido para criados, aprendizes e músicos.[27] Os burgueses vestiam-se simplesmente, com casacos e *culottes* de pano escuro simples, meias de lã preta ou cinzenta e sapatos de solas grossas e saltos baixos. Os artífices e empregados domésticos ficavam com as roupas usadas dos ricos; o velho Mirabeau resmungava que não podia distinguir entre um ferreiro de um senhor da nobreza.

As mulheres ainda gozavam da liberdade de suas pernas dentro da suntuosidade espaçosa de suas crinolinas. O clero denunciava como ''macacas'' e ''criaturas do diabo'' as mulheres que usavam essas saias armadas; mas as senhoras amavam-nas pela majestade que davam às suas figuras, mesmo quando *enceintes* (grávidas). Mme. de Créqui diz-nos: ''Eu não podia cochichar com Mme. d'Egmont porque nossas saias rodadas impediam-nos de ficar próximas uma da outra.''[28] Os sapatos femininos de salto alto — de couro colorido enfeitados com bordados de prata e ouro — faziam seus pés encantadores mesmo quando não eram vistos; os fabricantes de sapatos de senhoras ascendiam à alta burguesia pela sua arte; escrevia-se romances sobre um belo pé, o que usualmente significava um belo sapato. Quase tão excitantes eram as floridas chinelas sem salto que as senhoras usavam em casa. Também eram muito usados os babados, as fitas, os leques e os *pretintailles* (enfeites ornamentais) que atraíam os olhos errantes dos homens ou disfarçavam as formas das mulheres que tinham cometido um erro... Coletes de barbatana de baleia moldavam suas formas segundo os ditames da moda. Uma porção suficiente do busto era exibida como certidão de proporção conveniente. Os penteados eram baixos e simples; o penteado em forma de torre teve que esperar até 1763. Os cosméticos cuidavam das mãos, braços, rosto e cabelo; os homens, no entanto, não perdiam muito para as mulheres no uso de perfume. O rosto de todas as senhoras eram pintados e empoados e estrategicamente marcados com marcas de beleza, chamadas *mouches* (moscas), feitas de seda preta e cor-

tadas sob a forma de corações, lágrimas, luas, cometas ou estrelas. Uma grande dama era capaz de usar sete ou oito destas coladas em sua testa, ou nas têmporas, perto dos olhos, nos cantos da boca; ela carregava uma pequena caixinha com moscas adicionais para o caso de alguma cair. A mesa do *boudoir* de uma rica senhora brilhava com *nécessaires* — caixas de ouro e prata ou de lápis-lazúli feitas para guardar os objetos de toalete. Jóias caras brilhavam nos braços, na garganta, nas orelhas e no cabelo das senhoras. Os homens favorecidos eram admitidos no *boudoir* para conversar com as senhoras enquanto suas criadas as equipavam para as campanhas do dia. Na aristocracia, os homens eram escravos da mulher, as mulheres eram escravas da moda e a moda era determinada pelos costureiros. Depois de 1704, foram abandonadas, na França, todas as tentativas para controlar a moda ou o vestuário com leis contra a suntuosidade. A Europa Ocidental, em geral, seguia a moda francesa; mas havia também um fluxo inverso: o casamento de Luís XV com Maria Leszczyñska trouxe o estilo *à la Polonaise*; a guerra contra a Áustria-Hungria introduziu as *hongrelines*; e o casamento do delfim com a infanta Maria Tereza Rafaela (1745) restaurou a popularidade da mantilha na França.

As refeições não eram tão enfeitadas como as roupas, mas exigiam uma ciência da mesma forma sutil e variada, uma arte da mesma delicadeza. A cozinha francesa já era o modelo e o perigo da cristandade. Voltaire alertava seus compatriotas, em 1749, de que seus pesados repastos poderiam "eventualmente amortecer todas as faculdades da mente";[29] ele dava um bom exemplo de uma dieta simples e de uma ágil inteligência. Quanto mais alta a classe, mais se comia; assim, um jantar típico na mesa de Luís XV incluía sopa, um assado de carne de vaca, um pedaço de vitela, um pouco de galinha, uma perdiz, um pombo, frutas e conservas.[30] "Há muito poucos camponeses", diz-nos Voltaire, "que podem comer carne mais de uma vez por mês."[31] As verduras eram um luxo nas cidades, pois era difícil mantê-las frescas. As enguias estavam na moda. Alguns *grands seigneurs* gastavam 500 mil libras francesas por ano em sua cozinha; um deles gastou 72 mil libras francesas num jantar oferecido ao rei e à corte. Nas grandes casas, o *maître d'hotel* era uma pessoa de impressionante majestade; vestia-se ricamente, usava espada e exibia um anel de diamante. Menosprezava-se as mulheres como cozinheiras. Os cozinheiros eram ambiciosos ao inventar novos pratos que pudessem imortalizar seus patrões; assim, a França comia *filet de volaille à la Bellevue* (Bellevue era o palácio favorito de Pompadour), *poulets à la Villeroi* e *sauce mayonnaise*, que comemorava a vitória de Richelieu em Mahón.[32] A refeição principal era tomada às três ou quatro horas da tarde; o jantar seguia-se às nove ou dez da noite.

O café, naquela ocasião, rivalizava com o vinho como bebida. Michelet deve ter amado o café porque achava que sua influência crescente vinda da Arábia, da Índia, da Ilha de Bourbon e do Caribe, contribuía para a alegria do espírito que marcava o "Iluminismo".[33] Todas as farmácias vendiam café em grão ou como bebida, no balcão. Havia 300 cafés em Paris em 1715, 600 em 1750, e um número proporcional nas cidades da província. No café Procope — também chamado a *Cave* (o Porão), porque era sempre mantido escuro — Diderot disseminava idéias e Voltaire vinha disfarçado para ouvir os comentários sobre sua última peça. Tais casas de café eram os *salons* dos plebeus, onde os homens podiam jogar damas, xadrez, dominó e, acima

de tudo, falar; porque os homens já se tinham tornado mais solitários à medida que cresciam as multidões nas cidades.

Os clubes eram cafés privados, restritos no número de seus sócios e tendiam a reunir interesses específicos. Assim, o *abbé* Alari estabeleceu (cerca de 1721) o Club de l'Entresol (um mezanino na casa do *abbé*), onde cerca de 20 estadistas, magistrados e homens de letras reuniam-se para discutir os problemas do dia, incluindo religião e política. Bolingbroke deu-lhe o nome e assim trouxe a palavra *club* para a língua francesa. Naquele clube, o *abbé* de Saint-Pierre expôs seus planos para as reformas sociais e para a paz perpétua; alguns destes planos preocupavam o cardeal Fleury que ordenou a dissolução do clube, em 1731. Três anos mais tarde, os jacobitas refugiados da Inglaterra fundaram, em Paris, a primeira loja maçônica independente francesa. Montesquieu associou-se a ela, junto com alguns membros da alta nobreza. Servia como um refúgio para os deístas e como centro de intriga política; tornou-se o canal da influência inglesa e preparou o caminho para os *philosophes*.

Cansados com os turnos de trabalho doméstico, homens e mulheres fugiam para as *promenades*, salões de dança, teatros, concertos e ópera; os ricos iam à caça, a burguesia às *fêtes champêtres* (festas campestres). O Bois de Boulogne, os Champs-Elysées, o Jardin des Tuilleries, os jardins do Luxemburgo e o Jardin des Plantes — ou "Jardin du Roi", como era então chamado — eram lugares favoritos para passeios de carruagem, passeios a pé, refúgios de amantes e desfiles de Páscoa. Se as pessoas permaneciam em casa, distraíam-se com jogos caseiros, danças, concertos de câmara e teatros privados. Todos dançavam. O balé tinha se tornado uma arte complexa e real, da qual o próprio rei ocasionalmente tomava parte. Dançarinas de balé, como La Camargo e La Gaussin, eram o encanto da cidade e o prazer dos milionários.

IV. MÚSICA

A música, na França, havia declinado desde que Lully havia suplantado Molière no divertimento do Grande Rei. Não havia, aqui, a mesma loucura sobre a música que fazia com que a Itália esquecesse sua sujeição política, nem a laboriosa devoção à técnica da composição que estava criando Missas compactas e prolongadas Paixões na Alemanha de Bach. A música francesa estava em transição da forma clássica para a decoração barroca e daí para a graça rococó, do complexo contraponto mutilando palavras para fluentes melodias e ternos temas a gosto do caráter francês. Os compositores populares ainda publicavam cantos amorosos, satíricos ou melancólicos, endeusando as moças, desafiando os reis, desprezando a virgindade e a espera. O patrocínio da música espalhava-se desde os reis, que exigiam majestade, até os financistas, que se desculpavam por suas fortunas com concertos, dramas e poesia, dispondo das poucas pessoas influentes. A ópera de Rousseau *Les Muses galantes* ("As Musas galantes") foi produzida na residência do *fermier général* La Popelinière. Alguns homens ricos tinham orquestras próprias. Os Concertos Spirituels, organizados em 1725, ofereciam regularmente, em Paris, espetáculos abertos ao público pela compra de um bilhete de admissão; outras cidades seguiam o mesmo exemplo. A ópera era apresentada no Palais-Royal, usualmente no fim da tarde, terminando às oito e meia da noite; depois os espectadores, em roupas formais, passeavam no Jardim das Tulherias,

e os cantores e os instrumentistas entretinham-nos ao ar livre; este era um dos muitos encantadores aspectos da vida parisiense.

Percebe-se, ao ler *Le Neveu de Rameau* (O Sobrinho de Rameau), de Diderot, quantos compositores e executantes eram então o ídolo do público e hoje estão esquecidos. Apenas um compositor francês desse período deixou atrás de si trabalhos que ainda têm vida. Jean Philippe Rameau teve todos os estímulos para a música. Seu pai era organista da Igreja de St.-Étienne, em Dijon. Os biógrafos entusiastas asseguram que Jean, aos sete anos, podia ler à primeira vista qualquer música que fosse colocada diante dele. No colégio, ele absorveu-se de tal forma na música que os padres jesuítas o expulsaram; daí em diante, raramente abriu um livro a não ser que fosse sobre música. Muito cedo revelou-se tão competente executante no órgão, no cravo e no violino que Dijon nada mais tinha a ensinar-lhe. Quando desviou-se para um caso amoroso, seu pai, pensando que isto era um desperdício de talento, mandou-o para a Itália para estudar seus segredos de melodia (1701).

De volta à França, Jean serviu como organista em Clermont-Ferrand, substituiu seu pai em Dijon (1709-14), voltou a Clermont como organista da Catedral (1716) e estabeleceu-se em Paris, em 1721. Ali, em 1722, com a idade de 39 anos, escreveu o mais importante trabalho da teoria musical na França do século XVIII — *Traité de l'harmonie réduite à ses principes naturels* ("Tratado da harmonia reduzida a seus princípios naturais"). Rameau argumentava que, na composição musical correta, há sempre, quer marcada ou não, "uma base fundamental" da qual todos os acordes podem ser derivados; que todos os acordes podem ser deduzidos da série harmônica de tons parciais; e que estes acordes podem ser invertidos sem perder sua identidade. Rameau escreveu num estilo compreensível apenas para os mais dedicados músicos, mas suas idéias agradaram ao matemático d'Alembert, que lhes deu uma exposição mais lúcida em 1752. Hoje, as leis da associação dos acordes formuladas por Rameau são aceitas como a fundação teórica da composição musical.[34]

Quando sofreu oposição por parte dos críticos, Rameau revidou com composições e exposições até que foi finalmente reverenciado por ter reduzido a música a uma lei, da mesma forma que Newton havia reduzido as estrelas.[35] Em 1726, com 43 anos de idade, casou-se com Marie Mangot, de 18 anos. Em 1727, musicou o drama lírico de Voltaire, *Samson*, mas sua edição foi proibida alegando-se que as histórias bíblicas não deveriam ser reduzidas a uma ópera. Rameau teve que ganhar sua vida servindo como organista da Igreja de St.-Croix-de-la-Bretonnerie. Tinha 50 anos e ainda não havia conquistado o palco operístico.

Naquele ano (1733), o *abbé* Pellegrin ofereceu-lhe um libreto, *Hippolyte et Aricie* (Hipólito e Arício), baseado na peça de Racine, *Phèdre*; mas ele exigiu de Rameau uma nota promissória de 500 libras francesas como garantia, caso a ópera viesse a falhar. Quando ela foi ensaiada, o *abbé* ficou tão encantado com a música que rasgou a nota no final do primeiro ato. A audição pública na Académie de Musique surpreendeu o auditório com o audaz afastamento dos modelos que se haviam tornado uma tradição sacra desde Lully. Os críticos protestaram contra os novos ritmos de Rameau, suas heréticas modulações e elaborações orquestrais; a própria orquestra ressentiu-se da música. Por algum tempo Rameau pensou em abandonar todas as tentativas de compor óperas, mas seu próximo esforço, *Les Indes galantes* (As Índias galantes,

1735), conquistou a audiência por sua melodia fluente; e seu *Castor e Pollux* (1737) foi um dos grandes triunfos na história das óperas na França.

Ele ficou estragado pelo sucesso, gabava-se de poder transformar qualquer libreto numa boa ópera e que podia até transformar um jornal em música.[36] Produziu uma longa sucessão de óperas insignificantes. Quando os gerentes da Académie de Musique cansaram-se dele, compôs peças para cravo, violino ou flauta. Luís XV — ou Mme. de Pompadour — veio em sua ajuda, contratando-o para escrever a música para a peça de Voltaire, *La Princesse de Navarre*, que teve um reanimador sucesso em Versalhes (1745). Com isto, Jean voltou a gozar das boas graças da Académie e escreveu outras óperas. À medida que Paris tornou-se familiarizada com seu estilo, esqueceu Lully e aclamou Rameau como o monarca sem rival no mundo musical.

Então, em 1752, ele encontrou-se frente a frente com um novo desafio. Virtuosos e compositores tinham vindo da Itália e teve início uma barulhenta guerra entre a música francesa e a música italiana que culminaria, na década de 70, com Piccini versus Glück. Uma companhia italiana apresentou, na Ópera de Paris, como um *intermezzo*, a ópera de Pergolesi, *La serva padrona* (A criada patroa), um dos clássicos da ópera cômica. Os amigos da música francesa atacaram-na com panfletos e com Rameau. A corte dividiu-se em dois campos: Mme. de Pompadour apoiava a música francesa, a Rainha defendia a italiana; Grimm atacava todas as óperas francesas (1752) e Rousseau declarava que a música francesa era impossível. A sentença final de Rousseau na *Lettre sur la musique française* (Carta sobre a música francesa, 1753) era característica de seu desequilíbrio emocional:

> Penso que já tornei evidente que não há medidas nem melodia na música francesa porque a língua não as permite; que o canto francês é apenas um latido contínuo e queixoso, insuportável para qualquer ouvido que não esteja preparado; que sua harmonia é grosseira (*brute*), sem expressão, e mostra apenas o que ela aprendeu de seus professores; que as árias francesas não são árias, que o recitativo francês não é recitativo. Daí ter concluído que os franceses não têm música e nem podem tê-la, porque se tiverem será pior para eles.

Os partidários da música francesa vingaram-se com 25 panfletos; queimaram Rousseau em efígie na porta da Ópera.[37] Rameau foi involuntariamente usado como a *pièce de résistance* nesta *Guerre des Bouffons*, ou guerra dos bobos. Quando ela acabou e ele foi pronunciado vencedor, Rameau reconheceu que a música francesa ainda tinha muito a aprender da italiana e se não fosse tão velho, disse ele, iria de volta para a Itália para estudar os métodos de Pergolesi e de outros mestres italianos.

Jean estava agora no ápice de sua popularidade, mas tinha muitos inimigos, antigos e novos. Aumentou seu número com um panfleto que expunha os erros nos artigos sobre música da *Encyclopédie*. Rousseau, que tinha escrito a maior parte dos artigos, voltou-se sobre ele com ódio; e Diderot, pai da *Encyclopédie*, ofendeu o velho compositor com respeitosa parcialidade em *Le Neveu de Rameau*, que teve a delicadeza de não publicar:

> O famoso músico que nos livrou dos simples cantos de Lully que havíamos entoado por mais de um século e que escreveu tantas bobagens visionárias e verdades apo-

calípticas sobre a teoria da música — escritos que nem ele nem ninguém jamais entenderam. Temos dele um certo número de óperas nas quais se encontra harmonia, pedaços de canções, idéias desconexas, procissões triunfais, apoteoses,... e músicas de dança que durarão para sempre.[38]

Quando, em 1760, com 77 anos de idade, Rameau apareceu num camarote na apresentação de sua ópera *Dardanus*, recebeu uma ovação que quase rivalizava com a que deveria ser dada a Voltaire 18 anos mais tarde. O Rei deu-lhe uma patente de nobreza, e Dijon, orgulhosa de seu filho, isentou-o, e à sua família, das taxas municipais durante toda a vida. No auge de sua glória, contraiu uma febre tifóide, enfraqueceu muito rapidamente e morreu, a 12 de setembro de 1764. Paris deu-lhe um enterro cerimonioso, na Igreja de Santo Eustáquio, e muitas cidades da França celebraram cerimônias em sua honra.

V. OS SALÕES

Paris era a capital cultural do mundo mais do que da França. "Aqueles que vivem a 100 léguas da capital", dizia Duclos, "estão 100 anos longe de seus modos de conduta e de pensamento."[39] Provavelmente nunca antes, na história, uma cidade vibrara tanto com uma vida tão variada. A sociedade polida e a literatura avançada estavam unidas, numa intimidade intoxicante. O medo do inferno havia desaparecido para os parisienses educados e os deixara alegres como nunca haviam sido, descuidados em sua nova confiança de que não havia um ogro onipotente nos céus à escuta de seus pecados. Como conseqüência daquela emancipação da mente, ainda não haviam aparecido as sombrias conseqüências de um mundo despido da divindade e do objetivo moral e tremendo no frio da insignificância. A conversação era brilhante, o gênio brincava e explodia e, muitas vezes, caía numa brincadeira superficial; o pensamento, então, ficava na superfície das coisas, como se tivesse medo de não achar nada abaixo; e os rumores escandalosos corriam rapidamente de clube a clube, de casa a casa. Muitas vezes, porém, a conversação ousava subir às perigosas alturas da política, religião e filosofia, áreas que raramente ela se aventura a ocupar em nossos dias.

A sociedade era brilhante porque as mulheres eram sua vida. Elas eram as deidades que a sociedade adorava e estabeleciam seu tom dominante. De uma certa forma, a despeito dos costumes e das dificuldades, elas conseguiam obter educação suficiente para falar inteligentemente com os leões intelectuais que elas adoravam divertir. Competiam com os homens na assiduidade às conferências dos cientistas.[40] Como viviam menos no campo e mais na capital e na corte, os homens acabaram por se tornar cada vez mais sensíveis aos intangíveis encantos da mulher — graça de movimentos, melodia da voz, vivacidade de espírito, brilho dos olhos, delicadeza de tato, ternura de solicitude, bondade de alma. Essas qualidades tinham tornado as mulheres amáveis em todas as civilizações; é provável que, em nenhuma outra cultura, a natureza, o treinamento, o vestuário, as jóias e os cosméticos as tenham tornado tão enfeitiçantes criaturas como na França do século XVIII. Todos esses atrativos, no entanto, não podiam explicar o poder das mulheres. Para manobrar os homens era necessário ter inteligência, e a inteligência das mulheres comparava-se, e por vezes mesmo excedia a

dos homens. As mulheres conheciam os homens melhor do que os homens conheciam as mulheres; eles progrediam de uma maneira excessivamente precipitada para que as idéias amadurecessem em sua compreensão, enquanto que o modesto recolhimento exigido mesmo das mulheres mais abertas dava-lhes tempo para observar, experimentar e planejar suas campanhas.

A influência das mulheres crescia à medida que a sensibilidade dos homens alargava-se e aprofundava-se. A bravura no campo de batalha procurava recompensa nos salões, bem como no *boudoir* e na corte; os poetas encantavam-se por encontrar ouvidos bonitos e pacientes; os filósofos ficavam exaltados quando conseguiam um auditório gracioso de mulheres de refinada categoria; mesmo os mais instruídos sábios descobriam um estímulo intelectual em colos macios e sedas farfalhantes. Assim, antes de sua "emancipação", as mulheres exerciam uma soberania que deu o caráter distintivo a esta época. "As mulheres mandavam", recordava-se, mais tarde, Mme. Vigée-Lebrun; "a Revolução as destronou."[41] Elas não somente ensinavam bons modos aos homens, como os faziam progredir ou retardar na política e até mesmo na vida acadêmica. Assim, Mme. de Tencin assegurou a eleição de Marivaux, em vez de Voltaire, para os Imortais, em 1742. *Cherchez la femme* era a técnica do sucesso; encontrai a mulher a quem o homem ama e encontrareis o caminho para esse homem.

Claudine Alexandrine de Tencin era, depois de Mme. de Pompadour, a mais interessante das mulheres que faziam oscilar os poderes da França na primeira metade do século XVIII. Assistimo-la escapar de um convento e gerar d'Alembert. Em Paris, montou casa na Rue St.-Honoré, onde manteve uma sucessão de amantes, incluindo Bolingbroke, Richelieu, Fontenelle (silencioso porém viril aos 70 anos), diversos *abbés* e o chefe da polícia de Paris. A bisbilhotice acrescentava seu próprio irmão à lista, mas provavelmente ela amava Pierre apenas como uma irmã dedicada, resolvida a fazê-lo cardeal, senão primeiro-ministro. Por meio dele e de outros ela tentava ser um poder na vida francesa.

Em primeiro lugar, ela juntou dinheiro. Investiu no Système de Law, mas vendeu as ações na época oportuna. Aceitou tornar-se guardiã da fortuna de Charles Joseph de La Fresnai, depois recusou-se a devolvê-la; ele matou-se em seus aposentos, deixando um testamento denunciando-a como ladra (1726); ela foi enviada para a Bastilha, mas seus amigos conseguiram libertá-la; Claudine conseguiu guardar a maior parte do dinheiro, enfrentou e sobreviveu a todas as intrigas da cidade e da corte.

Por volta de 1728, Claudine inaugurou um salão que, junto com seu leito, serviu como degrau para atingir o poder. Nas terças-feiras à noite ela recebia para jantar um certo número de homens de distinção, a quem chamava suas *bêtes* (animais), ou zoológico: Fontenelle, Montesquieu, Marivaux, Prévost, Helvétius, Astruc, Marmontel, Hénault, Duclos, Mably, Condorcet e, ocasionalmente, Chesterfield. Em geral, essa reunião era exclusivamente masculina; Tencin não tolerava rivais à sua mesa. Mas ela dava "rédea" solta a seus "animais" e não se ofendia com sua evidente rejeição do cristianismo. Todas as camadas ali eram niveladas; o conde e o plebeu enfrentavam-se no mesmo nível. Aqui, diria mais tarde a tradição, encontrava-se a mais brilhante e curiosa conversa de todo aquele século de ilimitado palavrório.[42]

Por meio de seus convidados, seus amantes e confessores, Claudine puxava os cordões que iam de Versalhes a Roma. Seu irmão não era ambicioso; desejava a quieta

simplicidade da vida na província; mas ela conseguiu com que ele fosse feito arcebispo, depois cardeal e, finalmente, um ministro no Conselho de Estado. Ajudou a tornar Mme. de Châteauroux amante do rei, e levou-a a convencê-lo de comandar seu exército na guerra. Ela via na letargia de Luís uma fonte e um sinal de decadência política, e talvez estivesse certa pensando que se ela ocupasse o cargo de primeiro-ministro, o governo teria uma direção mais clara e maior vitalidade. No seu salão, os homens discutiam abertamente a degeneração da monarquia e a possibilidade de uma revolução.

Durante a velhice Claudine perdeu a lembrança de seus pecados, aliou-se com os jesuítas, fez campanha contra os jansenistas e manteve correspondência particular com o Papa Benedito XIV, que lhe mandou o seu retrato em reconhecimento aos serviços à Igreja. A bondade — que muitas vezes adoçava seus defeitos — possuía várias formas de se manifestar. Quando a obra de Montesquieu, *Espírito das Leis* (1748), foi recebida a princípio com a indiferença do público, ela comprou quase toda a primeira edição e distribuiu-a gratuitamente entre seus muitos amigos. Resolveu proteger o jovem Marmontel e, como uma mãe dedicada, deu-lhe muitos conselhos — acima de tudo, a ligar-se mais à amizade de mulheres do que à de homens como um meio de subir no mundo.[43] Ela mesma, nos anos de declínio, tornou-se escritora, escondendo-se da indiscrição com o anonimato; seus dois romances foram comparados pelos críticos amigos com o de Mme. de La Fayette, *Princesse de Clèves*.

Mme. de Tencin morreu em 1749, com 68 anos de idade. "Onde é que eu vou jantar agora às terças-feiras?", perguntava-se o velho Fontenelle, e respondia animadamente a si mesmo: "Muito bem; irei jantar com Mme. Geoffrins."[44] Talvez o encontremos ali.

Quase tão antigo quanto o *salon* de Mme. de Tencin, quase tão duradouro como o de Mme. Geoffrins, era o de Mme. du Deffand. Órfã aos seis anos (1703), Marie de Vichy-Chamrond foi mandada para um convento conhecido como de boas educadoras. Começou a demonstrar inteligência rara com uma idade muito tenra, fazendo perguntas alarmantemente céticas; a abadessa, sem saber o que fazer, entregou-a ao instruído pregador Massillon que, sem poder explicar o que era incompreensível, declarou-a incapaz de ser salva. Aos 21 anos, Marie tornou-se a Marquesa du Deffand, por meio de um casamento de conveniência; em breve descobriu que seu marido era intoleravelmente prosaico e separou-se dele por um acordo que a deixou financeiramente bem situada. Em Paris e Versalhes, entregou-se ao jogo com paixão: "Eu não pensava noutra coisa"; depois de três meses, porém, e de onerosas perdas, "fiquei horrorizada comigo mesma e curei-me daquela loucura". Ela teve uma breve passagem como amante do regente,[45] depois tornou-se aliada da sua inimiga, a Duquesa de Maine. Em Sceaux ela encontrou-se com Charles Hénault, presidente da Chambre des Enquêtes (Corte de Investigações); ele tornou-se seu amante, e depois passou a seu amigo para toda a vida.

Depois de viver algum tempo com seu irmão, ela mudou-se para aquela mesma casa da Rue de Beaune onde Voltaire iria morrer. Já então famosa por sua beleza, seus brilhantes olhos e sua vivacidade impiedosa, atraiu para seus jantares (1739) um grupo de celebridades que veio a constituir um *salon* quase tão notável quanto o de Mme. de Tencin: Hénault, Montesquieu, Voltaire, Mme. du Châtelet, Diderot,

d'Alembert, Marmontel, Mme. de Staal de Launay... Em 1747, já com 50 anos de idade e com tendências à moderação, alugou um elegante apartamento no convento de São José, na Rue St.-Dominique. Era costume dos conventos alugarem quartos a mulheres solteiras, viúvas ou separadas de seus companheiros; essas acomodações em geral ficavam fora do convento propriamente dito; mas no caso desta rica e cética senhora, as acomodações localizavam-se no interior dos muros do convento; na verdade, era o próprio apartamento que tinha alojado a pecadora que fundara o convento, Mme. de Montespan. O salão da marquesa seguiu à sua proprietária na nova morada, mas talvez a vizinhança assustasse os *philosophes*; Diderot não veio mais, Marmontel poucas vezes compareceu, Grimm aparecia uma vez por outra; em breve d'Alembert também não viria mais. A maior parte da nova companhia em São José era de herdeiros da velha aristocracia — os marechais Luxemburgo e Mirepoix e suas esposas, os duques e as duquesas de Boufflers e de Choiseul, as duquesas d'Aiguillon, de Gramont e de Villeroi, e o eterno amigo de infância de Mme. du Deffand, Pont-de-Veyle; Encontravam-se às seis horas, jantavam às nove, jogavam cartas e outros jogos, dissecavam as correntes políticas, literárias, artísticas e retiravam-se por volta de duas horas da manhã. Os estrangeiros distintos chegados a Paris tentavam obter ardilosamente um convite para esse *bureau d'esprit* da nobreza. Lorde Bath declarava, em 1751: "Lembro-me de uma noite quando a conversa voltou-se para a história da Inglaterra. Como fiquei surpreso e confuso ao verificar que aquela companhia conhecia mais nossa história do que nós mesmos!"[46]

Mme. du Deffand tinha a melhor cabeça e o pior caráter de todas as *salonnières*. Era orgulhosa, cínica e mais abertamente egoísta do que em geral se deixa transparecer; quando a obra *De l'Esprit*, de Helvétius, comentou o ponto de vista de La Rochefoucauld segundo o qual todos os móveis humanos são egoístas, ela observou: "Ora! ele acaba de revelar o que é o segredo de cada um de nós."[47] Mme. du Deffand podia se tornar satiricamente mordaz como quando, por exemplo, descreveu Mme. du Châtelet. Ela tinha visto todos os lados da vida francesa, exceto os simples e ternos, e imaginava que os pobres participavam de todos os vícios dos ricos na medida de seus meios. Não atribuía maior importância às aspirações utópicas dos filósofos do que aos confortadores mitos da antiga fé; não ligava para as conclusões e preferia os bons modos. Desprezava Diderot como um grosseirão; a princípio gostava, mas depois odiava D'Alembert; e admirava Voltaire porque era um senhor de boas maneiras e possuidor de uma bela inteligência. Encontrou-o em 1721. Quando ele fugiu de Paris, ela começou, em 1736, a manter com ele uma correspondência que é um dos clássicos da literatura francesa. Suas cartas comparam-se às do filósofo em sutileza, penetração, fineza e arte, mas não em amabilidade, facilidade de expressão e graça.

Aos 55 anos de idade, Mme. du Deffand começou a perder a vista. Consultou todos os especialistas e todos os charlatães. Quando, depois de três anos de luta, tornou-se completamente cega (1754), avisou os amigos de que, caso continuasse a comparecer às suas noitadas, tinham de conformar-se com a presença de uma velha cega. Eles vinham de qualquer maneira; e Voltaire, de Genebra, assegurava-lhe que sua inteligência era ainda mais brilhante do que seus olhos; encorajava-a a continuar a viver, pelo menos para fazer raiva a quem devia lhe pagar as suas rendas... Ela encontrou em Julie de Lespinasse, uma jovem bonita, vivaz e encantadora que ajudava-a a rece-

ber e a divertir os amigos; e agora ela presidia seus jantares como o cego Homero presidia uma mesa-redonda de sábios e bardos. Desse modo, moveu-se com dignidade sempre desafiante por mais 26 anos. Também esperamos encontrá-la novamente.

Foi uma época brilhante porque suas mulheres foram brilhantes, combinando o cérebro com a beleza como jamais acontecera antes. Foi por causa delas que os escritores franceses esquentaram o pensamento com o sentimento e enfeitaram a filosofia com a vivacidade de espírito. Sem elas, como poderia Voltaire ter-se tornado Voltaire? Mesmo o seco e nebuloso Diderot confessava: "As mulheres habituam-nos a discutir com encanto e clareza os assuntos mais secos e espinhosos. Falamos para elas incessantemente, desejamos que escutem; temos medo de cansá-las ou aborrecê-las. Por isso desenvolvemos um método particular de explicar-nos facilmente, e esse método passa da conversação ao estilo."[48] Por causa das mulheres a prosa francesa tornou-se mais brilhante do que a poesia e a língua francesa adquiriu um encanto suave, uma elegância de frase, uma cortesia da fala que a tornou agradável e soberana. E também foi por causa das mulheres que a arte francesa passou das maciças *bizarreries* do barroco para um refinamento de forma e de gosto que embelezou todos os aspectos da vida francesa.

CAPÍTULO IX

O Culto da Beleza

I. O TRIUNFO DO ROCOCÓ

NESTA época, entre a Regência e a Guerra dos Sete anos — a época do *style Louis Quinze* — as mulheres desafiavam os deuses a adorá-las e a procura da beleza entrou em competição com as devoções da piedade e as paixões da guerra. Na arte e na música, como na ciência e na filosofia, o sobrenatural cedia lugar ao natural. A ascendência de uma mulher sobre um rei sensual e sensível deu novo prestígio à delicadeza e ao sentimento; a orientação hedonística da vida, que havia começado com Filipe d'Orléans, chegou à sua maior expressão sob o reinado de Mme. de Pompadour. A beleza tornou-se mais do que nunca uma questão de "valores táteis"; era algo agradável para ser tocado bem como para ser olhado, desde a porcelana de Sèvres aos nus de Boucher. O sublime deu lugar ao agradável, o nobre ao gracioso, a grandeza de tamanho ao encanto da elegância. O rococó era a arte de uma minoria epicurista e rica, ansiosa para gozar todos os prazeres antes do desaparecimento de seu frágil mundo, num antecipado dilúvio de mudanças. Naquele estilo francamente terreno, as linhas dançavam, as cores suavizavam-se, as flores não tinham espinhos, os motivos desprezavam as tragédias para dar mais ênfase às brilhantes potencialidades da vida. O rococó foi o último estágio do barroco, da rebelião da imaginação contra a realidade, da liberdade contra a ordem e as regras. Não significava, no entanto, uma liberdade desordenada; seus produtos ainda tinham lógica e estrutura, dando forma à significação; mas o rococó detestava linhas retas e ângulos agudos, encolhia-se diante da simetria, e considerava doloroso deixar qualquer parte de uma peça de mobiliário sem ser trabalhada; a despeito de sua beleza *coquette*, o rococó produziu milhares de objetos ricos de acabamento e elegância. E por meio século fez das artes menores a maior arte da França.

Tanto quanto se sabe, nunca houvera antes uma tal atividade, raramente uma tal excelência, nos campos antes sem importância da iniciativa estética. Neste período, o artista e o artesão novamente uniram-se numa única pessoa, como na Europa medieval, e os que podiam embelezar as coisas íntimas da vida eram honrados juntamente com os pintores, escultores e arquitetos da época.

Nunca o mobiliário fora tão caprichoso. Neste "estilo de Luís Quinze" ele não era mais tão monumental como na época do Grande Rei; era desenhado mais para o con-

forto do que para a dignidade; mais adaptado aos contornos e à delicadeza femininos do que à majestade e à exibição. Os sofás adquiriram diversidade de formas para se adaptar à postura e aos modos; "hoje", escreveu Voltaire, "o comportamento social é mais fácil do que no passado", e "pode-se ver as senhoras lendo em sofás ou leitos diurnos, sem causar embaraço a seus amigos e conhecidos".[1] Os leitos eram coroados com delicados dosséis, seus painéis eram pintados ou estofados, suas colunas elegantemente esculpidas. Desenvolveu-se novos tipos de mobiliário para atender às necessidades de uma geração que preferia Vênus a Marte. A grande cadeira estofada, de amplas almofadas (*fauteuil* ou *bergère*), o sofá forrado de tapeçaria, a *chaise-longue*, a pequena mesa de escrever (*escritoire*), a secretária (ou *secrétaire*), a cômoda, o descansa-pés, o consolo, o *chiffonier*, o *buffet* — estas peças tomaram então a forma, e muitas vezes os nomes que basicamente permanecem até os nossos dias. O entalhe em madeira e outros tipos de ornamentações tornaram-se tão abundantes que acabaram por provocar uma reação na segunda metade do século. O trabalho de Boulle (*buhlwork*), introduzido por André Charles Boulle sob o reinado de Luís XIV — marchetaria com metal ou madrepérola — foi retomado por seus filhos como marceneiros de Luís XV, e uma dúzia de variações de marchetaria adornavam a superfície da madeira pintada, compensada ou laqueada. Voltaire considerava alguns trabalhos de laca da França do século XVIII iguais a qualquer laca vinda da China ou do Japão. Artesãos como Cressent, Oppenordt, Oeben, Caffiéri e Meissonier chegaram a uma tal ousadia no projeto ou decoração do mobiliário que alguns marceneiros vinham de fora para estudar suas técnicas; desse modo, os estilos franceses difundiram-se de Londres a São Petersburgo. Juste Aurèle Meissonier reunia num único cérebro uma dúzia de artes: construía casas, decorava seus interiores, desenhava mobiliário, modelava candelabros e peças de prata, desenhava caixas de rapé e caixas para relógios, organizava *pompes funèbres* ou *galantes* (pompas fúnebres ou festivas) e escreveu diversos trabalhos para transmitir suas habilidades; ele era quase o *uomo universale* de seu tempo.

À medida em que a publicidade cerimoniosa do século XVII ia sendo substituída pelas intimidades da vida na época de Luís XV, a decoração de interiores passou do esplendor ao refinamento; e novamente, aqui, essa era conheceu um apogeu. O mobiliário, os tapetes, os estofamentos, os *objets d'art*, os relógios, os espelhos, os painéis, as tapeçarias, os cortinados, as pinturas, os tetos, os candelabros, até os armários de livros foram elaborados com uma agradável harmonia de cor e estilo. Muitas vezes, segundo suspeitamos, os livros eram comprados pela cor e textura de sua encadernação, bem como por seu conteúdo; mas podemos entender também esse prazer, e olhamos com inveja as bibliotecas particulares guardadas atrás de vidros em belos armários embutidos nas paredes. As salas de jantar eram raras na França antes de 1750; as mesas de jantar eram usualmente feitas para serem facilmente ampliadas e removidas, porque os convidados podiam ser incalculavelmente numerosos. As lareiras não eram mais os maciços monumentos que tinham vindo da Idade Média até Luís XIV, mas eram ricamente embelezadas e, de vez em quando (um raro exemplo de mau gosto neste período), usava-se figuras femininas como cariátides que sustentavam o consolo da lareira. O aquecimento era quase que inteiramente feito por meio de lareiras abertas, protegidas por telas ornamentais; porém aqui e ali encontra-se, na França, uma estufa (lareira fechada), como na Alemanha, de faiança decorada. A iluminação era

feita por meio de velas montadas em cem diferentes tipos de suportes, culminando em imensos e brilhantes candelabros de cristal de rocha, vidro ou bronze. Ficamos maravilhados com a quantidade de leitura que era feita à luz de velas; mas talvez as dificuldades diminuíssem a produção e o consumo de má literatura...

Os painéis de parede, compostos com cores leves e delicadamente decorados, substituíam as tapeçarias à medida em que o século avançava, e, nesse período, a arte da tapeçaria teve sua última fase de prosperidade. A França agora desafiava os tecidos mais finos do oriente em quase todas as variedades têxteis — desde damasco, bordados e brocados até os imensos tapetes e cortinas. Amiens especializou-se em veludos pintados; Lyon, Tours e Nîmes eram famosas pelas sedas desenhadas; em Lyon, Jean Pillement, Jean Baptiste Huet e outros faziam papéis de parede estampados e costurados com motivos e cenas chinesas e turcas que cativaram Mme. de Pompadour. As tapeçarias eram tecidas nas fábricas nacionalizadas de Paris e Beauvais, e em oficinas particulares de Aubusson e Lille. Nessa época elas já tinham perdido sua função utilitária de proteger contra a umidade e as correntes de ar; eram puramente decorativas e, muitas vezes, de tamanho reduzido de forma a se adaptarem à nova tendência de se habitar cômodos menores. Os tecelões de Gobelins e Beauvais seguiam os desenhos planejados e as cores prescritas pelos principais pintores da época. Especialmente belas são as 15 tapeçarias tecidas pelos Gobelins (1717) de acordo com cartões fornecidos por Charles Antoine Coypel para ilustrar *Don Quixote*. Os tecelões de Beauvais, como iremos ver, produziram algumas bonitas tapeçarias de acordo com desenhos de Boucher. As *Savonneries* — originalmente fábricas de sabão — foram reorganizadas, em 1712, como "Fábrica real para a manufatura de tapetes nos estilos persa e do Oriente Próximo"; em breve estavam tecendo enormes tapetes que se distinguiam pelo seu cuidadoso desenho, pelas cores variadas e pela suave textura aveludada; estes são os mais belos tapetes de pêlo da França no século XVIII. Eram as fábricas de tapeçarias que faziam o trabalhoso revestimento para as cadeiras das pessoas ricas. Muitos humildes dedos devem ter sido marcados pelos calos para impedir que outros se formassem nos traseiros abonados...

Os ceramistas franceses estavam entrando numa época de aventuras. As guerras de Luís XIV deram-lhes uma oportunidade: o velho rei mandou fundir sua prata para financiar os exércitos; substituiu a prataria por faiança e pediu a seus súditos que fizessem o mesmo; em breve as fábricas de faiança em Rouen, Lille, Sceaux, Estrasburgo, Moustiers-St.-Marie e Marselha estavam atendendo a essa nova demanda; e depois da morte de Luís XIV o gosto pelos pratos e outros objetos de faiança estimulou os ceramistas a produzir algumas das mais bonitas peças dessa espécie na história da Europa. Artistas famosos como Boucher, Falconet e Pajou pintaram cenas ou modelavam formatos para a faiança francesa.

Nessa época a França começava a produzir porcelana. Algumas variedades de pasta mole já vinham sendo feitas na Europa há longo tempo — desde 1581, em Florença, e 1673, em Rouen. Mas eram apenas imitações de exemplares chineses; não eram feitas com o caulim de pasta dura, ou a argila de pedra chinesa, fundidas a alta temperatura como se fazia no Extremo Oriente, mas com argilas mais moles, queimadas em temperaturas mais baixas e cobertas com uma camada vitrificada brilhante. Mesmo assim, essas porcelanas *pâte-tendre* (em pasta mole) — especialmente as produzidas

em Chantilly, Vincennes e Mennecy-Villeroi (próximo a Paris) — eram muito bonitas. A porcelana de pasta dura continuava a ser importada da China ou de Dresden. Em 1749, Mme. de Pompadour conseguiu tomar 100 mil libras francesas de Luís XV, e 250 mil libras francesas de fontes particulares para expandir a produção de peças de pasta mole em Vincennes. Em 1756, ela transferiu os 100 artesãos de Vincennes para um edifício mais confortável em Sèvres (entre Paris e Versalhes), e lá, em 1769, a França começou a produzir porcelana verdadeira, de pasta dura.

Os ourives e os prateiros tinham a vantagem de que a monarquia francesa usava seus produtos como uma reserva nacional, transformando esses metais brutos (*bullion*) em formas extravagantes de beleza que podiam prontamente ser fundidas numa emergência. Sob o reinado de Luís XV, a classe média aumentou a demanda de artefatos de prata como utensílios e decoração. Quase todo o tipo de cutelaria atualmente usada tomou sua presente forma na França do século XVIII: garfos para ostras, colheres para sorvetes, colheres para açúcar, serviços de caça, serviços para viagem, facas e garfos dobráveis; deve-se acrescentar a isso os objetos delicadamente trabalhados ou fundidos, como saleiros, bules de chá, jarros dágua, cântaros, artigos de toalete, castiçais,...; neste campo, o estilo Luís XV é "o mais puro de todos os estilos franceses".[2] Os ourives e prateiros faziam também as pequenas caixas em que os homens, bem como as mulheres, carregavam rapé, pílulas, cosméticos, doces, e também centenas de objetos para a mesa do toalete e o *boudoir*. O Príncipe de Conti tinha uma coleção de 800 caixas, todas de formas diferentes, todas de metal precioso e todas de fino acabamento. Muitos outros materiais eram usados para semelhante propósito: ágata, madrepérola, lápis-lazúli... A lapidação e a montagem de jóias era o privilégio de 350 mestres artesãos da corporação dos ourives.

Os trabalhos em metal levam a marca da época em seu delicado formato e acabamento. Cães de lareira tomavam formas fabulosas em desenhos complicados, usualmente de animais fantásticos. O bronze dourado era usado para fazer ou decorar cães de lareira, tocheiros, candelabros (*chandeliers*), ou para montar relógios, barômetros, porcelana, ou jade; o século XVIII foi o apogeu do bronze moderno. Os relógios podiam ser monstruosos — os relógios de bolso podiam ser jóias — de bronze, esmalte, prata ou ouro, trabalhados no mais delicado estilo. Os tocheiros, em muitos casos, eram obras-primas de escultura, como o que Falconet fez para Versalhes. As miniaturas e os medalhões encontravam-se entre as tentações da época. Uma família, os Roettiers, produziu, no período de um século, cinco *graveurs de médailles* (medalheiros), todos tão distinguidos pelo seu trabalho que foram bem recebidos na Académie Royale des Beaux-Arts ao lado dos maiores pintores e escultores. Foi nas pequenas coisas da vida que o século XVIII mostrou sua mais descuidada riqueza e sua mais cuidadosa arte. "Os que não viveram antes de 1789", dizia Talleyrand, "não saberão nunca quão doce pode ser a vida"[3] — se a pessoa pudesse escolher sua classe e escapar da guilhotina...

II. ARQUITETURA

A arquitetura quase ignorou o rococó. Os estilos mudam menos rapidamente nas construções do que na decoração, porque os requisitos de estabilidade são menos fluídos do que as

marés do gosto. A Académie Royale de l'Architecture, organizada por Colbert, em 1671, era agora liderada pelos herdeiros das tradições de Luís XIV. Robert de Cotte continuou o trabalho de Jules Hardouin-Mansard, que tinha completado o Palácio de Versalhes; Germain Boffrand era um pupilo de Mansard; Jacques Jules Gabriel e seu filho, Jacques Ange, foram descendentes colaterais de Mansard; assim, a corrente do talento teimosamente mantinha seu leito. Estes homens preservavam o exterior barroco e mesmo semiclássico do *grand-siècle* com colunas, capitéis, arquitraves e cúpulas; mas muitas de suas construções permitiam que se fizesse, dentro delas, as travessuras do rococó.

O declínio da fé deixou pouco estímulo para a construção de novas igrejas; duas das velhas igrejas, no entanto, tiveram suas fachadas renovadas. Robert de Cotte fez uma nova fachada para a Igreja de São Roque, com colunas clássicas e frontão (1736), e Jean Nicolas Servandoni deu a St.-Sulpice (1733-45) um pórtico maciço de dois andares com colunata dórica e jônica no sombrio estilo de Paládio. Foi a arquitetura secular, porém, que expressou o espírito da época. Alguns dos palácios construídos neste período tornaram-se mais tarde ministérios nacionais ou embaixadas estrangeiras; assim, o Hôtel de Matignon (1721) tornou-se a embaixada austríaca, e, mais tarde, a residência do primeiro-ministro; o Palais-Bourbon (1722-50) foi parcialmente incorporado à Câmara dos Deputados; o Hôtel de Soubise (remodelado em 1742) tornou-se o Arquivo Nacional.

Um grande número de arquitetos, escultores, pintores e decoradores prosperou durante o período em que o Marquês de Marigny foi comissário das Obras Públicas; ele deu alojamento e cargos para esses artistas e providenciou para que fossem adequadamente pagos. Seu arquiteto favorito era Jacques Ange Gabriel que aceitava sem restrição a tradição clássica. Depois da Paz de Aix-La-Chapelle (1748), Edme Bouchardon foi contratado para fundir uma estátua eqüestre de Luís XV, e Gabriel foi convidado para desenhar os planos do jardim que cercava o monumento. Em volta de um espaço aberto entre o Jardim das Tulherias e os Champs-Elysées, colocou um anel de balaustradas e jardins em nível mais baixo; no lado norte, projetou o presente Hôtel Crillon e o presente Ministério da Marinha, ambos em estilo puramente clássico; e para adornar a praça, colocou quatro figuras mitológicas que os parisienses logo apelidaram com os nomes das amantes reais — Mailly, Vintimille, Châteauroux, e Pompadour. A praça foi chamada Place Louis Quinze; agora nós a conhecemos pelo nome de Place de La Concorde. É um conforto saber que ali havia engarrafamentos de tráfego há 200 anos. Este mesmo James Angel Gabriel, em 1752, construiu a perfeitamente proporcionada École Militaire, cujas colunas coríntias são tão graciosas como as do Fórum Romano.

Não foi apenas Paris que teve suas fachadas remodeladas neste reinado. Em Chantilly, o Duque de Bourbon contratou Jean Aubert para construir para seus cavalos e cachorros estábulos tão ricos que pareciam terem sido feitos para contrastar com as cabanas dos camponeses. Em Lorena, Stanislas Leszczyński fez de Nancy uma das mais belas cidades da França. Ali, Boffrand terminou a catedral que havia sido começada por seu mestre, Jules Hardouin-Mansard. Emmanuel Héré de Corny traçou (1750-57) a "cidade nova", em Nancy: um Hôtel de Ville rococó (Prefeitura); a Praça Stanislas, que se estendia por um jardim público e um arco do triunfo até a Place de La Carrière e o Palácio do Governo; e Jean Lamour encerrou esta Place Stanislas com grades de ferro (1751-55) que são as mais belas da arte moderna. Lyon, nesta ocasião, presenteou-se com a Place Louis-le-Grand; Nantes, Rouen, Reims e Bordeaux, abriram, cada qual, uma Place Royale; Toulouse ergueu um nobre Capitólio; Rouen construiu belas fontes; majestosas pontes embelezaram Sens, Nantes e Blois; e Montpellier aumentou a sua *promenade*. Entre 1730 e 1760, Jean Jacques Gabriel transformou Bordeaux numa cidade moderna com amplas praças, largas avenidas, parques arejados, uma elegante calçada para o mar e edifícios públicos em majestoso estilo Renascença.

Finalmente a arquitetura francesa cruzou as fronteiras; os arquitetos franceses foram encarregados de construir edificações na Suíça, na Alemanha, na Dinamarca, na Rússia, na Itália, na Espanha. Mais ou menos na metade do século, quando estava declinando em poder militar e em prestígio político, a França atingiu seu mais alto ponto na influência que teve sobre os costumes e a arte.

III. ESCULTURA

A escultura, neste período, estava travando uma árdua luta para ser reconhecida como arte maior. Sua função tinha sido por muito tempo principalmente decorativa; embora, na época de Luís XIV, ela tivesse sido incumbida de adornar grandes palácios e enormes jardins, agora era menos favorecida porque a paixão real pela construção tinha se exaurido e exaurido a França. Os ricos estavam se escondendo em estruturas menores e a estatuária heróica não encontrava lugar em salões de estar ou *boudoirs*. Os escultores queixavam-se de que a Académie Royale de Peinture et de Sculpture dava a maior parte de seus prêmios aos pintores. Pigalle propôs que houvesse um escultor real bem como um pintor real, e pessoalmente fez uma campanha para que a ordem de St.-Michel quebrasse a tradição de que só os pintores recebiam a comenda. Os escultores voltaram-se com alguma relutância para a decoração de casas com pequenas peças, vasos e baixos-relevos, e procuraram competir com os pintores de retratos dando à carne pecadora, mas que podia pagar, a ilusão duradoura do bronze ou da pedra. Alguns deles, entrando mais intimamente nas casas, adotaram a elegância, a natureza e o modo brincalhão do rococó, embora ainda favorecessem a sobriedade das linhas clássicas.

A arte da escultura, da mesma forma que os pintores e os artesãos, apresentava uma tendência para se perpetuar através de famílias. Nicolas Coustou ajudou seu professor, Antoine Coysevox, a decorar os palácios reais de Marly e Versalhes; desenhou as grandes figuras que simbolizavam os rios franceses e que hoje se encontram na Prefeitura de Lyon; sua *Descida da Cruz* ainda está na Notre-Dame-de-Paris; e seu *Berger Chasseur* é uma das 12 estátuas magistrais que enfrentam o tempo e as intempéries no Jardim das Tulherias. O irmão mais moço de Nicolas, Guillaume Coustou I, transformou Maria Leszczyński em Juno,[4] no mármore, e esculpiu os poderosos *Cavalos de Marly* (1740-45) — originalmente para aquele palácio, mas hoje se rebelando contra os freios nas entradas leste e oeste da Place de la Concorde. O filho de Guillaume, Guillaume Coustou II, fez a tumba para o delfim na catedral de Sens.

Nancy deu nascimento a uma outra dinastia artística. Jacob Sigisbert Adam transmitiu a escultura e a arquitetura a seus três filhos. Lambert Sigisbert Adam, depois de dez anos de aprendizagem em Roma, foi para Paris, onde colaborou com seu irmão mais moço, Nicolas Sébastien, desenhando as fontes de Netuno e Anfitrite para os jardins de Versalhes. Daí transferiu-se para Potsdam e esculpiu, para Frederico, o Grande, como presente de Luís XV, dois grupos de mármore: a *Caça* e a *Pesca*, para os jardins de Sanssouci. Nicolas Sébastien voltou a Nancy e projetou a tumba de Katharin Opalinska na Igreja de Notre-Dame-de-Bon-Secours. Um terceiro irmão, François Balthasar Gaspard, ajudou a decorar a capital de Stanislas.

Uma terceira família de escultores teve início com Filippo Caffiéri, que deixou a Itália em 1660 para trabalhar com seu filho, François Charles, para Luís XIV. Um outro filho, Jacques Caffiéri, levou o gênio de sua linhagem ao ponto mais alto, sobrepujando todos os seus contemporâneos nos trabalhos de bronze. Quase todos os palácios reais entraram em competição pelo trabalho do escultor. Em Versalhes, ele e seu filho Filipe adornaram a lareira dos aposentos do delfim e fizeram o pedestal de bronze rococó para o famoso relógio astronômico do rei. As guarnições de bronze que Jacques fazia para móveis são hoje mais preciosas do que os próprios móveis.[5]

Edme Bouchardon, a quem Voltaire chamava "nosso Fídias",[6] aceitava totalmente os princípios clássicos proclamados por seu patrono, o conde de Caylus. Durante muitos anos ele trabalhou fazendo concorrência à Pigalle, até que Pigalle concluiu que havia sido ultrapassado; Diderot citava o mais jovem escultor que teria dito que "nunca entrou no estúdio de Bouchardon sem sair com um sentimento de desencorajamento que durava semanas inteiras".[7] Diderot pensava que o *Amour*[8], de Bouchardon, estava destinado à imortalidade, mas dificilmente ele simbolizava o fogo do amor. Melhor é a fonte que o escultor esculpiu para a Rue de Grenelle, em Paris — uma obra-prima de dignidade e força clássica. Em 1749, a cidade encarregou-o de executar uma estátua eqüestre de Luís XV. Bouchardon trabalhou nela durante nove anos, fundiu-a em 1758, mas não viveu o suficiente para vê-la montada. Ao morrer (1762), pediu às autoridades municipais que deixassem Pigalle terminar o trabalho; assim, sua

longa rivalidade terminou num gesto de admiração e confiança. A estátua foi erigida na Place Louis Quinze, e foi demolida como um símbolo odiado pela Revolução (1792).

Jean Baptiste Lemoyne rejeitava as restrições clássicas, pois julgava que estas sentenciavam a escultura à morte. Por que não podiam o mármore e o bronze, tanto quanto as tintas de pintura ou o óleo, expressar movimento, sentimento, riso, alegria, e pesar — como, efetivamente, a estatuária helenística o havia feito? Neste espírito, Lemoyne desenhou os túmulos do cardeal Fleury e do pintor Pierre Mignard para a Igreja de São Roque. Também assim exibiu, no *Montesquieu* que esculpiu para Bordeaux, o autor do *Espírito das Leis* como um intrigado e melancólico cético, um cruzamento entre um senador romano e um filósofo provinciano, a sorrir dos costumes parisienses. Este fugaz sorriso tornou-se quase que uma assinatura, identificando os muitos retratos e bustos que Lemoyne fez, por ordem do rei, para imortalizar diversas pessoas importantes na França. Este vivaz estilo impressionista triunfou sobre o classicismo de Bouchardon e transferiu-se para Pigalle, Pajou, Houdon e Falconet, numa das maiores eras da escultura francesa.

IV. PINTURA

Os artistas que davam as ordens eram agora os pintores, e o domínio de Boucher reflete novamente a influência das mulheres nas artes. A Marquesa de Pompadour achava que os pintores tinham-se ocupado demasiadamente com os heróis romanos, mártires cristãos e deuses gregos; que os pintores vissem a beleza das mulheres vivas no refinamento de suas vestes e no rosado de suas carnes; que expressassem a linha e a cor da elegância sem precedentes da época, nas características, maneiras, vestuário e todos os acessórios de uma vida minoritária afluente. A mulher, originalmente um pecado, proclamava-se ainda um pecado, mas apenas para ser mais tentadora; ela vingava-se daqueles pavorosos tempos em que tinha sido humilhada pela Igreja como mãe e agente da perdição, e tinha sido admitida num paraíso concebido por um eunuco, unicamente através da virgindade da Mãe de Deus. Nada pode anunciar mais claramente o declínio da religião na França do que o desaparecimento da Virgem na arte francesa.

O rei, a aristocracia e os financistas substituíram a Igreja como patronos da arte. Em Paris, a Académie de St.-Luc, dos pintores, servia como rival e estímulo para a conservadora Académie Royale des Beaux-Arts; e, nas províncias, surgiam outras academias, em Lyon, Nancy, Metz, Marselha, Toulouse, Bordeaux, Clermont-Ferrand, Pau, Dijon e Reims. Além do anual Prix de Rome, uma dúzia de competições e prêmios mantinha o mundo das artes em movimento e fermentação; e, algumas vezes, o rei ou um outro patrono consolava os perdedores comprando-lhes as obras que haviam competido ao prêmio ou dando-lhes uma pensão para uma estada na Itália.

Os artistas exibiam suas pinturas nas ruas; e, em algumas festas religiosas, prendiam-nas às tapeçarias que as almas piedosas penduravam em suas janelas, nas ruas em que passavam as procissões. Para desencorajar o que parecia aos artistas oficiais um procedimento impróprio, a Académie des Beaux-Arts, depois de uma interrupção de 33 anos, recomeçou, em 1737, no Salon Carré (Salão Quadrado) do Louvre, a exibição pública de pinturas e esculturas contemporâneas. Este "Salon" anual — ou, depois de 1751, bienal — tornou-se, a partir da segunda quinzena de agosto e entrando pelo mês de setembro, um acontecimento excitante na vida social e artística de Paris e do mundo literário. A guerra entre os conservadores da Academia e os rebeldes, fora ou

dentro dela, fazia da arte uma batalha que concorria com o sexo e com a guerra na bisbilhotice da capital; derrotados da linha casta e da disciplina correta desprezavam e eram desprezados pelos propagandistas da cor, da experiência, da inovação e da liberdade. A crítica de arte tornou-se uma atividade em expansão. As *Réflexions sur la peinture* (1747), do Conde de Caylus, foram lidas para uma assembléia plena da Académie; Grimm descrevia as exposições nas cartas a seus clientes; e Diderot abandonou sua guerra ao cristianismo para emergir como o mais controvertido crítico de arte de seu tempo. Gravadores, como Jacques Le Blon e Laurent Cars, espalharam a excitação, distribuindo gravuras feitas a partir de trabalhos famosos, ilustrando livros e produzindo obras-primas de sua própria autoria. A gravação em cor teve início com Le Blon, em 1720.

Nunca, exceto na arte religiosa, os artistas tinham conquistado um público tão interessado ou um patrocínio tão amplo. O pintor agora dirigia-se ao mundo.

1. *Na Antecâmara*

Foram tantos os pintores que atingiram destaque neste período que mencioná-los tomaria todo o nosso tempo. Iremos examinar cuidadosamente Boucher, Chardin e La Tour, mas há outros que se chocariam caso fossem ignorados.

Havia o brilhante mas afetado Jean François de Troy, elegante demais para ser grande; todo o mundo gostava dele, e ele concordava com isso suficientemente para usar suas próprias feições como as de Cristo em *A Agonia no Jardim*.[9] Achava mais agradável seduzir as mulheres do que pintá-las, e deixou atrás de si muitos corações despedaçados e trabalhos destruídos. — François (não confundir com o escultor Jean Baptiste) Lemoyne decorou a abóbada do Salon d'Hercule, em Versalhes, com 142 vastas figuras; e transmitiu a seu pupilo, Boucher, a arte de substituir o "molho marrom" de Rembrandt pelo rosa Pompadour. — Charles Antoine Coypel, filho e neto de pintores, antecipou-se a Chardin na pintura de gênero; nós já o encontramos como pintor do Regente; em 1747, ele era o *premier peintre* de Luís XV. Frederico alegrou-se em ter sua *Senhora em Frente ao Espelho* no Palácio de Sanssouci, e o Louvre ainda exibe a sua tapeçaria de Gobelin *L'Amour et Psyché*, uma rica reunião de carne e tecidos.

Jean Marc Nattier estava em voga como retratista, porque sabia como redimir com a pose, a cor e o jogo de luz os defeitos com os quais o nascimento ou a vida haviam estragado seus modelos; todas, exceto uma das senhoras que pintou, ficaram encantadas de serem vistas em suas telas sob as feições agradáveis que sempre tinham acreditado possuir. Sua *Madame de Pompadour* está em Versalhes — cabelo de um belo colorido e olhos gentis dificilmente revelando sua vontade dominadora. A realeza também procurava Nattier: ele mostrou Marie Leszczyńska como uma modesta burguesa preparando-se para uma festa no campo,[10] e fez ampla justiça à beleza da filha da rainha, Adelaide.[11] Quando Pedro, o Grande, veio a Paris, Nattier retratou-o e à sua czarina; Pedro convidou-o para mudar-se para a Rússia; Nattier recusou; Pedro levou os retratos sem se incomodar em pagá-los. — Jacques André Aved nasceu em Flandres, trouxe para Paris algo do realismo flamengo pintando as pessoas como elas eram;

o velho Mirabeau deve ter ficado alarmado ao ver-se como Aved o via,[12] mas é um dos grandes retratos do século.

Grimm e Diderot preferiam Carle Vanloo a todos esses gentis-homens da antecâmera — e mesmo a Boucher e a Chardin. Vanloo vinha de uma longa linhagem de pintores Vanloos, dos quais conhecemos nove pelo nome. Nascido em Nice, em 1705, foi levado por seu irmão pintor, Jean Baptiste, a Roma, onde estudou tanto o cinzel como o pincel. Em Paris, venceu o Prix de Rome (1724); passou outra temporada na Itália e retornou para a França. Agradou à Academia e irritou Boucher por seguir todas as regras acadêmicas. Como jamais roubou nenhum tempo de sua arte para aprender a ler ou escrever, a ter boas maneiras ou a desenvolver uma fala polida, Mme. de Pompadour desprezava-o e sentia arrepios diante dele como diante de uma *bête à faire peur* — um "animal amedrontador";[13] apesar disso, ela encarregou-o de pintar uma *Conversação Espanhola*. Durante um certo período, ele aceitou a moda do tempo e pintava as mulheres vestidas em contornos ideais; em breve, porém, passou a comportar-se segundo os moldes de uma exemplar vida em família, orgulhoso de sua competente esposa e adorando sua filha Carolina. Em 1753, dividiu com Boucher a tarefa de decorar a encantadora Salle du Conseil do Palácio de Fontainebleau. Adquiriu tal fama e afeto que, quando apareceu em sua cadeira na Comédie Française, depois de uma quase mortal doença, toda a audiência levantou-se e aplaudiu-o, revelando a estreita relação entre a arte e as letras naquela era tensamente cultural.

Jean Baptiste Oudry lembrou as caçadas reais em gravuras, pinturas e tapeçarias. A rainha tomou-o como seu professor e maravilhava-se vendo-o trabalhar. Algumas de suas gravuras forneceram excelentes guias para os tecelões de tapeçarias; em breve Oudry foi indicado como diretor da fábrica real de Beauvais. Ali achou apenas o caos e a decadência; reorganizou as operações com mão firme, transmitiu aos trabalhadores seu entusiasmo, e desenhou para eles uma série de tapeçarias ilustradas com deliciosos animais das fábulas de La Fontaine. Ali também fez o cartão para a deslumbrante reunião de mulheres e animais que se vê no Louvre como a "portière" de Diana. Os tecelões de Gobelins ficaram ciumentos desses sucessos de Beauvais; persuadiram o rei a transferir Oudry para a mais velha fábrica; e ali Oudry esgotou-se numa longa luta para que os tecelões aceitassem as cores que ele determinava. Ao mesmo tempo, contribuía, tanto em Beauvais como em Paris, para treinar os variados talentos do mais distinto, brilhante e qualificado artista da França da metade do século.

2. *Boucher: 1703-70*

Escutem o que dizia Diderot contemplando os nus de Boucher:

> Que cores! Que variedade! que riqueza de assuntos e de idéias. Este homem tem tudo, menos a verdade.... A degradação do gosto, da cor, da composição, do caráter, da expressão seguiu passo a passo a degradação da moral.... O que poderia este homem pintar a não ser aquilo que ele concebe em sua imaginação? E o que pode conceber quem passa sua vida na companhia das mulheres da cidade?... Este homem só pega no pincel para mostrar-me nádegas e seios. Não sabe o que é a graça...

> A delicadeza, a honestidade, a inocência e a simplicidade tornaram-se estranhas para ele. Nunca viu a natureza por um só instante; pelo menos não a natureza que interessa à minha alma, à vossa, à de qualquer criança bem-nascida, à de qualquer mulher que tem sentimentos. Ele não tem gosto.... E é, neste momento, em verdade, que ele é nomeado primeiro pintor do rei. (1765).[14]

Boucher provavelmente nunca viu esta crítica, uma vez que ela foi dirigida à clientela estrangeira de Grimm. Olhemos para ele sem um mau juízo prévio.

Boucher era um filho de Paris, de seus códigos, de seus costumes. Seu pai era um decorador que mantinha uma oficina de arte perto do Louvre e ensinou a François os rudimentos da pintura e da escultura. Como o rapaz mostrasse um talento fácil, ele foi entregue, como aprendiz, ao gravador Laurent Cars e, depois, ao pintor François Lemoyne. Quando estava ocupado em pintar cenários para a Opéra, apaixonou-se por uma sucessão de artistas e raparigas do coro; ele imitava, tanto quanto lhe era permitido por seus meios, todas as dissipações da Regência.[15] Uma vez, diz-nos ele, experimentou um amor idílico por uma bela *fruitière*, Rosette; ela parecia-lhe a simplicidade e a pureza encarnadas; tomou-a como modelo para uma Madona, na qual despejou tudo que restava de sua piedade de menino. Mas voltou à promiscuidade antes mesmo desse trabalho estar terminado; quando tentou acabá-lo, sua inspiração havia se desvanecido e Rosette também. Jamais voltou a recapturar este momento de terna imaginação.[16]

Seu talento desenvolveu-se rapidamente sob a tutela de Lemoyne. Naquele atelier, aprendeu algo da graça de Corregio para as figuras femininas de feições clássicas e leve graça. No palácio do Luxemburgo estudou as resplandecentes telas em que Rubens trouxera Maria de Médicis à vida, num épico de cor e *noblesses de robes*. Em 1723, com a idade de 20 anos, ganhou o Prix de Rome, que lhe concedia o direito a três anos de pensão e alojamento em Paris, uma pensão de 300 libras francesas e quatro anos em Roma. Podemos ter uma idéia da vida de estudantes em Paris durante a Regência quando se sabe que seus companheiros carregaram o vitorioso nos ombros em volta da Place du Louvre.

Em 1727, Boucher acompanhou Carle Vanloo à Itália. O diretor da Académie Royale de France em Roma relata que ele encontrou para "um jovem chamado Boucher... um pequeno cubículo, e eu o coloquei ali. Receio que não seja mais do que um buraco na parede, mas pelo menos ele estará debaixo de um telhado".[17] O "modesto jovem", como o descreveu o diretor, nem sempre tinha que dormir ali, porque achou muitos leitos à sua disposição em Roma. É bem indicativo da variação do gosto o fato dele não ter demonstrado nenhuma inclinação pelo trabalho de Rafael ou Miguelângelo; mas ficou encantado com Tiépolo.

Regressando a Paris (1731), Boucher continuou a viver uma vida desbragada. Raramente se contentava com outra coisa que não fosse uma experiência pessoal com seus modelos. Apesar disso, encontrou tempo para pintar alguns quadros notáveis — por exemplo, *L'Enlèvement d'Europe* ("O Rapto de Europa"), uma das suas incontáveis exposições da forma feminina. Em 1733, pensou que havia descoberto a própria Vênus em seu modelo Jeanne Buseaux, e, embora sentisse que "o casamento dificilmente era sua inclinação",[18] tomou-a como esposa. Foi fiel a ela durante muito pouco tempo e ela pagou-lhe na mesma moeda. Provavelmente ela posou para sua pintu-

ra *Renaud et Armide*,[19] que ganhou para ele a posição de membro na Académie des Beaux Arts (1734). Luís XV incumbiu-o de pintar cenas alegres no quarto de dormir de sua ainda amada rainha. Com a reabertura do *Salon*, em 1737, seu trabalho encontrou mais ampla fama e patrocínio; daí em diante não conheceu mais a pobreza e, em breve, também não tinha rival.

Sua especialidade eram os nus. Até a data de seu casamento raramente tinha permanecido com uma mulher o tempo suficiente para descobrir muito mais do que a sua pele; tinha achado, porém, aquela superfície infinitamente interessante e parecia resolvido a pintá-la em cada detalhe e recesso, em cada forma e pose, desde o cabelo louro sedoso até pés que nunca tinham conhecido um sapato. Boucher era o rococó da carne.

Mas era mais do que isto. Embora críticos posteriores condenassem sua arte como tecnicamente deficiente, ele era realmente um magistral artífice na composição, na cor e na linha; no entanto, às vezes prejudicava sua arte na pressa de receber um pagamento. Muitos contemporâneos aclamavam o espírito fresco, a céu aberto, de suas pinturas, a fertilidade de sua imaginação, a graça fácil de sua linha; e o hostil Diderot pensava que "ninguém entende, como Boucher, da arte da luz e da sombra".[20] Dificilmente qualquer ramo de pintura fugiu a seu talento. Os que o conhecem apenas por algumas de suas pinturas e tapeçarias ficam surpresos ao saber que "a popularidade de Boucher devia-se tanto a seus desenhos quanto a suas pinturas".[21] Seus desenhos tornaram-se coisa preciosa ainda durante sua vida; colecionadores ilustres competiam por eles; eram comprados como quadros, e pendurados nas paredes dos quartos de dormir ou de vestir. Eram maravilhas de economia — uma covinha feita com um ponto, um sorriso marcado com uma linha, e todo o brilho e fru-fru das saias de seda emergindo miraculosamente de um pedaço de lápis. Certamente não apenas por causa do dinheiro, mas também graças ao gênio e à imaginação que ferviam dentro dele, iluminando seus olhos, guiando suas mãos, Boucher trabalhava 10 horas por dia em seu estúdio, deixando sua marca em quase tudo o que tocava. Além de mil quadros, pintava leques, ovos de avestruz, cerâmica, medalhões, biombos, móveis, carruagens, cenários para teatro, as paredes e o teto de um teatro; toda Paris veio ver, interessada, o *décor* que pintou como pano de fundo para o balé de Noverre, *Les fêtes chinoises* (As festas chinesas, 1754). Boucher tinha apenas um diminuto interesse pelas paisagens, sendo ele o embaixador de Afrodite no Louvre; no entanto, exibia suas figuras humanas sobre o fundo de bosques ou campos, ao lado de espumantes riachos ou sombrias ruínas, sob brancas nuvens em céu azul, e debaixo de um quente sol cúmplice e aprovador da quentura do sangue. Poder-se-ia pensar que pinturas "de gênero" fossem incompatíveis com ele; no entanto, pintou *Uma Cena de Família* e — como para se livrar da escravidão à beleza — pintou fazendas, celeiros, pombais, carrinhos de mão, lixo num fundo de quintal, burrinhos caminhando carregados com sacolejantes panelas. Para completar seu repertório, tornou-se o maior desenhista de tapeçaria do século.

Em 1736, Oudry convidou-o para ir a Beauvais a fim de desenhar para os tecelões. Ele começou fazendo 14 desenhos de cenas de vilas italianas;[22] tiveram tal sucesso que foram tecidas pelo menos 12 vezes antes de sua morte. Em seguida, passou a tema mais típico, *A História de Psiquê* — cinco painéis para os quais Mme. Boucher serviu

de modelo; essas tapeçarias encontram-se entre as mais preciosas obras-primas da arte no século XVIII. Coroou seu trabalho com seis tapeçarias intituladas *A Nobre Pastoral*;[23] uma destas, *Os Caçadores de Pássaros*, mostra o mais encantador par de amantes que jamais saiu da seda ou da lã. Os críticos têm-se queixado de que, com Odry e Boucher, a tapeçaria ficou muito parecida com a pintura, perdendo suas virtudes distintivas. Luís XV pouco ligou a isso, pois quando Oudry morreu (1755), ele promoveu Boucher à chefia de Les Gobelins.

Neste intervalo, o triunfante artista tinha ganho o ardente patrocínio de Mme. de Pompadour. Decorou para ela o Palácio de Bellevue e projetou o seu mobiliário. Para o teatro, com o qual ela procurava distrair o rei, ele pintou cenários e desenhou costumes. Fez vários retratos da amante real, tão atraentes em beleza e graça que qualquer julgamento hesita diante deles. A acusação de que Boucher nunca passou além da carne é aqui silenciada; ele nos faz ver não só todos os encantos físicos de Mme. de Pompadour, como as qualidades de inteligência e ternura que a tornaram sua querida amiga, os interesses culturais que a fizeram a deusa dos *philosophes* e a arte feminina de se vestir com que diariamente ela cobria com novos encantos os encantos do corpo que se esvanecia. Com estes retratos e dos de La Tour, Jeanne podia sossegadamente lembrar ao rei da beleza que havia se perdido e do enfeitiçamento mais sutil que permanecia. Talvez, também, ela tenha usado os quadros sensuais de Boucher para agradar à luxúria do rei. Não é de admirar que tenha feito de Boucher seu favorito, conseguindo para ele um apartamento no Louvre, tomando com o pintor lições de gravura, discutindo com ele seus planos para decorar seus palácios e promover as artes. Para ela Boucher pintou (1753) dois de seus maiores quadros, *Le Lever du Soleil* (O Nascer do Sol) e *Le Coucher du Soleil* (O Pôr do Sol)[24] — em ambos os quais, naturalmente, o sol é obscurecido pelas formas humanas.

Ele sobreviveu a Mme. de Pompadour, sobreviveu à desastrosa guerra com a Inglaterra e Frederico, e continuou próspero até o fim dos seus 67 anos. As encomendas continuavam a aparecer; tornou-se rico, mas trabalhava tão incessantemente como sempre, e redimia sua riqueza com generosidade. Era agora um sátiro benevolente, incansavelmente sensual, porém sempre alegre e bondoso, "prestimoso e desinteressado,... incapaz de vis ciúmes,... imune a qualquer baixo desejo por ganhos monetários".[25] Trabalhava rápido demais para alcançar a mais alta perfeição; deixava-se levar por sua imaginação tão livremente que perdia o contato com a realidade. Dizia a Reynolds que não necessitava de modelos e preferia pintar de memória, mas uma memória idealizada. Sem ser corrigido pela realidade, tornou-se pouco cuidadoso em seu desenho e exagerado na cor; quase que provocava as duras críticas que recaíram sobre ele em seus anos mais adiantados; Grimm, Diderot e outros acusavam-no de confundir belezinhas com beleza, de reduzir a arte da dignidade a uma decoração especiosa e superficial, e de rebaixar o tom moral de seu tempo, idealizando encantos físicos. Diderot denunciava seus "tolos sorrisos, afetações,... marcas de beleza, *rouge*, berloques,... mulheres frívolas, sátiros libidinosos, filhos bastardos de Baco e Sileno".[26] Quando morreu trabalhando em seu estúdio, Boucher deixou inacabado, em sua paleta, "O toalete de Vênus" — como se a desafiar Diderot. E Diderot, sabendo que o artista morrera, teve um arrepio de remorso. "Falei mal demais de Boucher", disse ele; "retrato-me."[27] Deixemos o assunto por aqui.

3. *Chardin: 1699-1779*

Como era diferente de Boucher o mundo de Chardin — que contraste em concepções de beleza, em caráter e em gênio! Aqui havia quase que uma guerra de classes, uma revolta da verdadeira classe média contra o epicurismo esbanjador dos financistas, da aristocracia e da corte. Jean Baptiste Siméon Chardin nasceu burguês, permaneceu alegremente burguês e pintou a vida burguesa com afeto até o fim. Seu pai era um mestre marceneiro, muito bem colocado em sua corporação, possuidor de uma casa na Rue de Seine, na margem esquerda. Supondo que Jean o sucederia na profissão, deu-lhe pouca escolaridade mas muito treinamento manual. Chardin mais tarde lamentou a pouca educação que teve, mas ela impediu-o de marchar de novo pelas velhas trilhas da arte, e mudou sua atenção e seu pincel para os objetos à sua volta, na oficina e em casa. Ele gostava de desenhar e em breve sentiu vontade de pintar. O pai deixou que se matriculasse no estúdio de Pierre Jacques Cazes, então um pintor da corte.

O jovem sentiu-se infeliz ali; os modelos clássicos que o mandavam copiar pareciam-lhe absurdamente distantes da vida que ele conhecia. Quando um cirurgião amigo de seu pai pediu-lhe para pintar um cartaz anunciando sua profissão de barbeiro-cirurgião e mostrando seus instrumentos, Jean, talvez lembrando-se do emblema de Watteau para Gersaint, pintou um enorme cartaz mostrando um homem ferido num duelo sendo atendido por um cirurgião e seu assistente; para completar o quadro, porém, Chardin acrescentou um aguadeiro, um policial, alguns guardas-noturnos, uma carruagem, uma mulher olhando de sua janela, uma multidão de espectadores olhando uns por cima dos ombros dos outros — e em tudo um aspecto de pressa, de gestos e de excitação. O cirurgião não gostou do cartaz e estava disposto a dispensá-lo quando o pintor chamou-lhe atenção para a atração e a aprovação dos passantes que observavam a obra; o cirurgião voltou atrás. Não ouvimos falar mais de Chardin até que, em 1728, suas pinturas de um peixe (*La Raie*) e um painel com pratas e frutas (*Le Buffet*) chamaram especial atenção numa exposição ao ar livre, na Place Dauphine. Alguns membros da Academia convidaram-no para inscrever-se como membro; ele conseguiu que algumas de suas pinturas fossem ali expostas anonimamente; elas foram aclamadas como obras-primas atribuídas aos flamengos; ele confessou sua autoria; foi reprovado por sua artimanha, mas acabou sendo admitido (1728).

Em 1731, Chardin tornou-se noivo de Marguerite Sainctar, cujos pais prometeram-lhe um bom dote. Durante o noivado, seus pais sofreram grandes perdas pecuniárias e morreram, deixando Marguerite sem um centavo; Chardin, apesar disso, casou-se com ela. Chardin *père* deu-lhes os quartos no terceiro andar de uma casa que ele adquirira recentemente na esquina da Rue du Four com a Rue Princesse. Ali o artista montou o seu estúdio, que era também sua cozinha; pois ele havia agora definitivamente escolhido pintar naturezas-mortas e cenas de costumes. Os legumes, frutas, peixe, pão e carne que literalmente enchiam o quarto tornavam-se, por sua vez, os modelos para seus pincéis e o cardápio para suas refeições.

Chardin encantava-se com as mudanças de formato e de cores das coisas corriqueiras. Via nelas qualidades de textura e luz raramente notadas por olhos não curiosos. As faces de uma maçã eram para ele tão românticas como o corar de uma donzela,

e o brilho de uma faca sobre o verde de uma toalha de mesa desafiava-o a expressar seu reflexo e fixá-lo em sua arte. Ele reproduziu esses objetos comuns com tal fidelidade e detalhes, com tal maestria de cor e contorno, luz e sombra, como poucos pintores jamais o fizeram. Olhamos para essas *natures mortes* e percebemos que estão vivas, que nunca as tínhamos visto corretamente antes, nunca tínhamos compreendido a complexidade e a singularidade de suas formas nem as nuances de seus matizes. Chardin encontrava poesia não apenas num vaso de flores ou num cacho de uvas, mas também num velho caldeirão usado, numa noz, numa casca de laranja, numa crosta de pão. Sempre houvera poesia nessas coisas, como os flamengos e os holandeses sabiam; mas, na França de Boucher e de Pompadour, quem jamais havia suspeitado disso? A beleza desses objetos, naturalmente, estava nos olhos de quem observava ou mais propriamente em sua alma; era o intenso sentimento de Chardin, bem como sua visão orientada e sua pobreza, que faziam um poema lírico de uma despensa, um épico de vitualhas.

Todos sabem a história (ou lenda?) de como ele foi levado a pintar formas humanas. Um dia Chardin escutou que seu amigo Aved havia recusado uma encomenda de 400 libras para pintar um retrato; acostumado a preços menores, maravilhou-se com a recusa; Aved respondeu: "Pensas que pintar um retrato é tão fácil como pintar um salsichão?"[28] Era uma zombaria cruel, mas útil; Chardin tinha limitado muito estreitamente seus objetos e, em breve, saciaria seus clientes com pratos e comidas. Resolveu pintar figuras e descobriu em si mesmo um gênio da pintura de retratos simpáticos que estava simplesmente adormecido. Enfrentando destemidamente o desafio, pintou um retrato do próprio Aved como *Le Souffleur* (O Soprador).[29] Fez ainda melhor com *Le Château de Cartes* (O Castelo de Cartas); mas aqui também a excelência estava na roupa mais do que no rosto. Em *L'Enfant au Toton* (A Criança com o Pião) Chardin acertou sua segunda especialidade: as mãos um pouco esquisitas, mas o rosto que revelava uma simpática compreensão. Esta terna empatia encontrou expressão em seus retratos de moças, como nas duas obras-primas que se encontram na Coleção Rothschild; uma menina jogando *badminton* e outra "divertindo-se com o seu lanche".

Chardin não via nas mulheres os encantos rosados que haviam entusiasmado Boucher, mas as virtudes de esposa e de mãe que faziam da família o esteio e a salvação do Estado. Com Chardin, a mulher da classe média entrou na arte francesa no lugar que lhe era devido. Ele a conhecia e a amava em todos os serviços a que ela se entregava: trazendo a comida do mercado, tirando água, descascando nabos, tecendo lã, cuidando dos enfermos, ralhando contra as travessuras dos meninos de escola, ou, no mais famoso dos quadros de Chardin, *Le Bênédicitê*[30] (A Bênção), fazendo com que a refeição esperasse até que a filha mais nova, com suas mãozinhas postas, tivesse murmurado a ação de graças. Via sempre a mulher em sua roupa caseira, sem babados, jamais parada, servindo a seu marido e a seus filhos desde o amanhecer e as rezas da manhã, até que estivessem todos acomodados no leito. Vemos, por meio de Chardin, uma Paris mais sã do que a da corte, ainda agarrando-se à velha moralidade e à fé religiosa que lhe dava um suporte místico. É a arte mais sadia de toda a história da arte.

Esses quadros, hoje universalmente aclamados, encontravam um mercado muito

limitado, e deram a Chardin apenas os francos suficientes para mantê-lo em sua contente simplicidade. Ele não possuía talento para discutir com os fregueses; vendia seus quadros por qualquer oferta que lhe fizessem; e como trabalhava vagarosa e aplicadamente, viveu numa relativa pobreza, enquanto Boucher desgastava-se na sua afluência. Quando sua primeira esposa morreu, apenas quatro anos depois do casamento, deixou seus aposentos e negócios caírem numa desordem de solteirão. Seus amigos aconselharam-no a casar novamente, mesmo que fosse apenas para ter a mão hábil e paciente de uma mulher que restabelecesse alguma ordem em sua casa. Ele hesitou durante nove anos e depois desposou a viúva Marguerite Pouget, num casamento literalmente de conveniência. Ela trouxe-lhe um dote moderado, inclusive uma casa que possuía no número 13 da Rue Princesse. Para ali se mudaram e a pobreza acabou. Ela era uma boa mulher e uma esposa solícita. Ele aprendeu a amá-la, agradecido.

Para melhor financiá-lo o rei deu-lhe (1752) uma pensão de 500 libras francesas, e a Academia (1754) indicou-o como seu tesoureiro. Pouco tempo depois a Academia encarregou-o de dispor os quadros que concorriam para seus salões; ele era inteiramente desajeitado para esta tarefa, mas sua esposa ajudava-o. Em 1756, um gravador seu amigo, Charles Nicolas Cochin II, persuadiu Marigny a dar a Chardin um confortável apartamento no Louvre. Foi este mesmo Cochin que, ansioso para tirar Chardin de suas repetições culinárias, obteve-lhe uma encomenda para pintar três *dessus-de-porte* — para serem colocadas por cima da porta — para alguns aposentos do castelo de Marigny. Chardin caprichosamente produziu (1765) *Attributs des Arts, Attributs des Sciences,* e *Attributs de la Musique*.[31] Uma outra encomenda resultou em dois quadros semelhantes para o palácio de Mme. de Pompadour, em Bellevue. Infelizmente as 5.000 libras francesas que haviam sido combinadas para pagamento destes cinco quadros não foram pagas senão em 1771.

Enquanto isso o artista, que envelhecia, ia perdendo sua habilidade. Em 1767, Diderot, que em 1759 tinha saudado seu trabalho como a alma da "natureza e verdade", dizia tristemente: "Chardin é um excelente pintor de 'gênero', porém ele está sendo ultrapassado."[32] Os pastéis de La Tour estavam atraindo as preferências de Paris. Num assomo de rivalidade, o próprio Chardin tomou de giz e papel e assombrou La Tour pintando dois retratos pastel dele mesmo, que se encontram no Louvre entre os mais notáveis e bem acabados produtos do artista. Um mostra-o com um velho turbante de dois nós na cabeça, os óculos caindo pela ponta do nariz e uma gravata enrolada em torno do pescoço; o outro mostra a mesma vestimenta, o mesmo rosto cheio de encanto e caráter, mais um visor para proteger da luz seus olhos enfraquecidos. Ainda mais notável foi o retrato em pastel que ele fez de sua segunda esposa, agora com 68 anos de idade, um amável e bondoso rosto executado com habilidade e amor. Este é o quadro que escolheríamos como a obra-prima de Chardin.

Foi um fecho triunfante para uma vida peculiar e honrada. Não é necessário caracterizar Chardin como um homem imune às falhas humanas; na verdade ele também, picado pelos espinhos da vida e do ciúme, podia reagir, colericamente e com palavras ásperas. Quando ele morreu (1779), porém, nenhuma alma, no invejoso e caluniador mundo da arte parisiense, podia encontrar uma palavra hostil para dizer a seu respeito. Mesmo aquele regime decadente parecia compreender que Chardin havia revelado, com uma técnica que ninguém superou em sua época, a França que era a real

e ainda saudável França, aquele mundo escondido de trabalho simples e lealdade familiar que iria sobreviver — e iria permitir à França sobreviver — durante um século de caos e revolução. Ele foi, disse Diderot "o maior mágico que já tivemos".[33]

4. *La Tour: 1704-88*

Os variados meandros do gosto outorgam hoje a palma da pintura francesa do século XVIII nem a Boucher nem a Chardin, mas a Maurice Quentin de La Tour. Como "tipo" ele é o mais interessante dos três, porque misturou seus vícios e virtudes com uma maliciosa indiferença, colocou todo o mundo contra a parede e, como Diógenes, disse a um rei para sair de seu caminho. Ele era um argentário de consumada rapacidade, presunçoso, impudente, arrogante; um inimigo amargo e um amigo imponderável; tão vaidoso como um velho escondendo ou jactando-se de seu passado. Era honesta e francamente avarento, um pródigo filantropo, um grosseirão genial, um patriota incendiado, um desprezador de títulos, tendo recusado uma oferta real de nobreza. Tudo isso, porém, é irrelevante; foi o maior desenhista de seu tempo e o maior produtor de desenhos a pastel da história da França.

Luís XV, posando pintado por La Tour para um retrato, ficou intrigado por seus pretensos louvores aos estrangeiros. "Eu pensei que fôsseis francês", disse o rei. "Não, *Sire*", respondeu o artista, "eu sou da Picardia, de Saint-Quentin."[34] Ele ali nasceu, filho de um próspero músico que desejava fazer dele um engenheiro. O rapaz preferiu desenhar quadros; o pai o reprovou; Maurice, com 15 anos de idade, fugiu para Paris, daí para Reims, daí para Cambrai, pintando retratos aqui e ali. Em Cambrai, um diplomata inglês convidou-o para ir a Londres como seu convidado. Maurice foi, ganhou dinheiro e divertiu-se; voltou a Paris, fingindo-se pintor inglês. Rosalba Carriera estava em Paris em 1721; seus retratos a pastel eram procurados por todos os notáveis, desde o regente até o mais recente *nouveau riche*. La Tour descobriu que tal tipo de desenho com lápis colorido adaptava-se melhor a seu temperamento agitado do que o paciente trabalho a óleo. Depois de anos de tentativas e erros aprendeu a realizar com o lápis tais sombras e sutilezas de cor e expressão como nenhum outro retratista de seu tempo podia imitar.

Quando exibiu alguns de seus retratos no *Salon* de 1737, os pintores a óleo começaram a temer esta competição do *crayon*. Seus três desenhos ali apresentados foram o furor do salão de 1740; seu retrato do Président de Rieux, na roupa escura e capa vermelha de magistrado, foi o triunfo do *Salon* de 1741; seu retrato do embaixador turco, em 1742, era cercado por espectadores que o admiravam. Em breve todo o mundo elegante queria ser retratado a lápis. O encontro de La Tour com o rei tornou-se histórico. O artista começou implicando com o quarto escolhido, que coava luz por todos os lados. "Que esperais que eu possa fazer dentro desta lanterna?", resmungou La Tour. "Eu particularmente escolhi este quarto reservado", replicou o rei, "de maneira que nós não fôssemos interrompidos." "Eu não sabia, *Sire*", disse La Tour, "que vós não éreis o mestre em vossa própria casa." Em outra ocasião, ele expressou o pesar de que a França não tivesse uma frota adequada; o rei manhosamente retrucou: "E o que dizeis vós de Vernet?" — que estava pintando marinhas cheias de navios.[35]

Quando La Tour descobriu que o delfim estava mal informado sobre certo assunto, ele lhe disse francamente: "Vós podeis ver como é fácil para a gente de vossa espécie ser enganado pelos intrujões."[36]

A despeito de sua inquietante franqueza, a Academia admitiu-o como seu membro em 1746 — o que era um certificado de maestria. Em 1749, porém, admoestada pelos pintores a óleo, ela resolveu não aceitar mais trabalhos em pastel. Em 1753, um pintor queixava-se que "M. de La Tour desenvolveu de tal maneira a arte do pastel que ele poderá provocar uma perda do gosto pela pintura a óleo".[37] La Tour revidou com invectivas e obras-primas.

Ele possuía um rival no pastel: Jean Baptiste Perronneau era preferido por Lemoyne, Oudry e outros acadêmicos. La Tour pediu-lhe para pintar um retrato de La Tour; Perronneau concordou e produziu uma obra-prima. La Tour pagou-lhe generosamente; mas ele então pintou a si mesmo num dos mais reveladores auto-retratos já conhecidos. Conseguiu com Chardin que os dois retratos fossem exibidos lado a lado no *Salon* de 1751. Todos concordaram que o *autoritratto* era melhor do que o retrato de Perronneau. O *La Tour* de La Tour ainda sorri vitoriosamente no Louvre.

Ali encontra-se também o retrato com o qual ele desafiou Boucher —o único pastel que exibiu em 1755. Quase perdeu a oportunidade. Quando chegou-lhe um convite para pintar a mais famosa mulher do reino, replicou: "Tende a bondade de informar a Madame de Pompadour que eu não saio de casa para pintar." Era sua maneira de seduzir a sorte por uma retirada. Seus amigos pediram-lhe para ceder; ele mandou dizer que iria, porém sob a condição de que ninguém interrompesse as sessões de pintura. Chegando, tirou as polainas, desabotoou os sapatos, tirou a peruca e o colarinho, cobriu a cabeça com um gorro de tafetá e começou a pintar. Subitamente abriu-se a porta; entrou o rei. La Tour protestou: "Vós me destes vossa promessa, *Madame*, que vossa porta permaneceria fechada." O rei riu e pediu-lhe para continuar a trabalhar. La Tour recusou. "É impossível para mim obedecer a Vossa Majestade. Voltarei quando *Madame* estiver sozinha.... Não gosto de ser interrompido." O rei retirou-se e La Tour completou o retrato.

Entre os dois mais famosos retratos da Pompadour, o de La Tour é mais profundo que o de Boucher; menos brilhante na cor, menos apurado no acabamento e no detalhe, porém mais maduro na expressão e na interpretação. La Tour pintou a marquesa, sem dúvida por sugestão dela própria, como uma patrocinadora da arte, da música, das letras e da filosofia. Num sofá próximo, uma guitarra; em suas mãos, algumas folhas de música; sobre a mesa, um globo, uma pasta com suas próprias gravuras, a *Henriade* de Voltaire, o *Esprit des Lois* de Montesquieu e o Volume IV da *Encyclopédie* de Diderot.

Quando La Tour acabou o retrato, pediu por ele 48 mil libras francesas. *Madame*, embora extravagante como era, pensou que isto era *un peu de trop* (demais); mandou-lhe 24 mil libras em ouro. La Tour queria mandar o dinheiro de volta. Chardin perguntou-lhe se ele sabia o custo das pinturas na Notre-Dame que incluíam obras-primas de Le Brun e Le Sueur. "Não", La Tour admitiu. Chardin calculou seu custo total em 12.600 libras francesas. La Tour, reajustando sua perspectiva, aceitou as 24 mil libras francesas. Em geral, cobrava por seus retratos de acordo com a riqueza dos modelos; se eles reclamavam mandava-os embora sem pintá-los. Provavelmente fez

exceções para Voltaire, Rousseau e d'Alembert, pois admirava calorosamente os *philosophes*, e reconhecia francamente a sua própria perda de crença religiosa.

La Tour tinha uma procura universal, talvez mesmo por causa de seus altos preços. Por meio de seus quadros conhecemos as personagens mais importantes da época; ele tornou-se um *panteon* em pastel. Pintou belos retratos da rainha, do jovem delfim e da reservada delfina,[38] e de La Camargo, *prima ballerina*; conseguiu fazer com que Rousseau parecesse amável e sensato;[39] num de seus mais belos trabalhos pintou Maurice de Saxe, o elegante vencedor de exércitos e de mulheres;[40] captou todo o fogo da vida nos olhos de seu amigo, o pintor Jean Restout;[41] e vestiu-se de seda e rendas e peruca para o auto-retrato que hoje em dia está em Amiens. A despeito de suas maneiras rudes, seus caprichos ilegais e seus modos imprevisíveis, era bem recebido nas residências aristocráticas, no círculo de M. de La Popelinière, em Passy, no salão de Mme. Geoffrins. Tinha amizade pelos escritores mais importantes do seu tempo, mesmo pelos pintores e escultores que invejavam seu sucesso — Vanloo, Chardin, Greuze, Pigalle, Pajou. O rei deu-lhe uma pensão enorme e um alojamento no Louvre. Apesar de tudo, ele deve ter sido amável.

Nunca se casou, mas não espalhou sua semente tão amplamente como Boucher. Tinha uma amante, *Mlle*. Fel, cujo canto ajudou a construir o sucesso da ópera de Rousseau, *Le Devin du Village* (O Adivinho da Aldeia); Grimm amargurava-se com uma paixão não correspondida por ela, mas ela se deu inteiramente a La Tour. Ele lembrava-se de seus favores tão agradecido que, aos 80 anos, ainda bebia em sua memória. Sua devoção por ele foi uma de suas consolações quando a idade endureceu-lhe os dedos e escureceu-lhe a vista. La Tour pagou pela *hybris* de seu apogeu com a longa humilhação de seu declínio; sobreviveu ao seu talento e foi obrigado a ouvir os críticos tratarem-no como a um morto.

Aproximando-se dos 80 anos deixou seu apartamento no Louvre para viver no ar mais fresco de Auteuil; e finalmente voltou para a cidade de seu nascimento. St. Quentin recebeu o filho pródigo com salvas de canhão, bimbalhar de sinos e aclamação popular. Naquela quieta cidade La Tour ainda viveu mais quatro anos, com sua orgulhosa inteligência esmaecendo numa insanidade suave e inofensiva, murmurando uma filosofia panteísta, orando para Deus e para o sol e sonhando esperançosamente com uma revolução. Morreu um ano antes que esta chegasse, beijando as mãos de seus criados em sua agonia final.

CAPÍTULO X

O Jogo da Inteligência

I. A INDÚSTRIA DA PALAVRA

A LÍNGUA francesa havia se tornado agora a segunda língua de cada europeu educado, o meio reconhecido da diplomacia internacional. Frederico, o Grande, usava-a regularmente, exceto para suas tropas; Gibbon escreveu seu primeiro livro em francês e por um certo tempo pensou em escrever em francês sua história do declínio de Roma. Em 1784, a Academia de Berlim anunciou uma competição com um prêmio para um ensaio que explicasse as causas dessa primazia; e editava suas próprias publicações em francês. As principais causas eram a supremacia política da França de Luís XIV, a divulgação da língua francesa pelas tropas francesas nos Países Baixos, Alemanha, Áustria e Espanha, a inquestionada superioridade da literatura francesa no Continente (a Inglaterra tinha suas reservas), a popularidade da sociedade parisiense como a escola de aperfeiçoamento da elite européia, o desejo de substituir o latim por uma língua mais moderna e flexível no comércio entre as nações e a purificação e padronização da língua francesa pela Academia Francesa com seu dicionário. Em nenhum outro lugar qualquer idioma vernáculo havia atingido tal precisão e variedade, tal agudeza e encanto de frase, tal elegância e clareza de estilo. Houve algumas perdas nesta vitória: a prosa francesa sacrificou a franqueza simples de Montaigne, a rude e cordial vitalidade de Rabelais; a poesia francesa definhou na prisão das regras de Boileau. A própria Academia — até que Duclos a despertou depois de sua eleição em 1746 — escorregara para um formalismo sonhador e uma mediocridade cautelosa.

A relativa liberdade de pensamento e de palavra sob a Regência estimulara a multiplicação de autores, editores e bibliotecas. Em toda parte surgiam impressores-editores-livreiros, embora seu ofício se tornasse perigoso à medida em que o século avançava; somente em Paris havia 360, quase todos eles pobres. Muitas cidades agora possuíam bibliotecas circulantes, e muitas livrarias mantinham gabinetes de leitura abertos ao público mediante o pagamento de 40 *sous* (vinténs). A literatura raramente constituía um meio de vida; em geral complementada por um outro tipo de ocupação; desse modo, o mais velho dos Crébillon era escriturário de tabelião, e Rousseau era copista de música. Alguns escritores famosos conseguiam vender seu produto por um bom

preço; Marivaux, arruinado pelo colapso do "Système" de Law, recuperou suas finanças com suas peças teatrais e com a *Marianne*; e Rousseau, quase sempre pobre, recebeu 5.000 libras francesas por *Émile*. O único *copyright* disponível era o *privilège du roi*, ou permissão real para publicar; isto protegia o autor contra a pirataria de livros na França, mas não impedia que existissem impressões piratas no exterior; esse privilégio era concedido apenas a manuscritos liberados pelos censores oficiais por não conterem nada ofensivo à Igreja ou ao Estado. As novas idéias só podiam ultrapassar esta barreira disfarçando seu tema ou suas heresias. Se este ardil falhasse, o autor podia mandar seu manuscrito para Amsterdam, Haia, Genebra ou outra cidade estrangeira, para ser impresso em francês e distribuído no estrangeiro, além de circular clandestinamente na França.

A expansão da classe média, o crescimento da educação e a reunião da intelectualidade em Paris provocavam o nascimento de um público ávido por livros, e surgiu um enxame de autores para atender a esta demanda. O enfraquecimento do Estado com Luís XV e o declínio da crença religiosa estimulavam a discussão oral e escrita dos assuntos políticos e filosóficos. A aristocracia, ressentindo-se tanto da monarquia que lhe havia tirado o poder quanto a igreja que apoiava a monarquia, oferecia ouvidos interessados às críticas feitas ao governo e ao clero; e a classe média superior aderia a esta receptividade na esperança de uma transformação que lhe igualasse socialmente à nobreza.

Nesta nova atmosfera, os escritores atingiram uma posição que raramente lhes foi concedida antes ou depois do século XVIII. Eram bem recebidos nos salões, onde discursavam com toda a facilidade permitida por sua eloqüência; eram recebidos nas casas dos aristocratas, desde que não pisassem nos calos das pessoas tituladas; divertiam-se e, por vezes, hospedavam-se nas casas dos financistas, como La Popelinière. A despeito de sua pobreza, tornaram-se uma força dentro do Estado. Duclos dizia, em 1751, que "o império mais amplamente difundido era aquele constituído pelos intelectuais (*gens d'esprit*), embora nem sempre ele fosse percebido como tal. Os homens de poder podem comandar, mas os intelectuais governam; porque, afinal de contas,... a opinião pública, mais cedo ou mais tarde, domina ou derruba qualquer forma de despotismo".[1] (A técnica de formar a opinião pública por meio do dinheiro ou do governo ainda não se aperfeiçoara em 1751.)

Aplaudidos por uma audiência cada vez maior, estimulados por centenas de competidores alertas, liberados pelo declínio do dogma, excitados pela vaidade da palavra impressa, os escritores franceses lançaram sobre um mar de tinta uma tal flotilha de cartas, panfletos, brochuras, diatribes, ensaios, memórias, histórias, novelas, dramas, poemas, teologia, filosofia e pornografia, que, finalmente, todas as cadeias da censura foram quebradas, toda a resistência foi derrubada e houve uma transformação da mentalidade, da fé e do governo franceses, e, em alguns casos, mundiais. A literatura jamais possuíra espíritos tão sutis, elogios tão delicados, piadas tão grosseiras, ridículo tão letal. Toda a ortodoxia da Igreja ou do Estado tremia sob o assalto dessas *penas afiadas*, algumas vezes envenenadas e, em geral, anônimas.

Mesmo a correspondência particular tornou-se uma arte pública. Os homens e as mulheres revisavam, reescreviam, poliam suas cartas na esperança de que brilhassem diante de mais do que um par de olhos; e algumas vezes tiveram tal sucesso que as

cartas tornaram-se *belles-lettres* — ou seja, literatura. Amando a conversa, os autores falavam no papel para amigos ausentes ou inimigos com toda a naturalidade de uma conversa face a face, contendo todo o brilho e vitalidade das trocas de idéias nas mesas dos salões. Tais cartas não tratavam apenas de coisas triviais e notícias pessoais; em muitos casos, eram exposições sobre política, literatura ou arte. Algumas vezes eram em versos — *vers de société* — cheias das rimas fáceis do francês e aquecidas pela esperança de agradar. Assim, Voltaire deliciava seus amigos com poemas epistolares que fluíam da cornucópia de sua mente ágil e de sua arte fácil.

A idade da oratória estava acabando, pois a França do século XVIII temia ser aborrecida mesmo por um Bossuet; ela voltaria com a Revolução. As memórias ainda estavam em moda, porque, como as cartas eram dirigidas à posteridade, mantinham algo do encanto da correspondência. Foi no fim deste período, em 1755, que as *Mémoires* da Baronesa de Staal de Launay, que havia morrido em 1750, finalmente conseguiram ser impressas, relembrando os dias da Regência e as *soirées de Sceaux*; aqui, dizia Grimm, estava uma senhora que concorria com o próprio Voltaire na excelência de sua prosa.[2]

II. O PALCO

Os teatros superavam os salões na vida e no afeto de Paris. "O teatro", dizia Voltaire a Marmontel, em 1745, "é a mais encantadora de todas as carreiras. É aí que um dia tu podes obter glória e fortuna. Uma peça de sucesso torna um homem ao mesmo tempo rico e célebre."[3] Havia bons teatros nas províncias, havia teatros particulares nas casas ricas, havia representações dramáticas para o rei e a corte em Versalhes; foi em Paris, porém, que o entusiasmo pelas peças teatrais tornou-se uma febre de controvérsia e delícia. A Comédie-Française mantinha os melhores padrões de tema e desempenho no Théâtre-Français; a maior parte do público, no entanto, acorria ao Théâtre des Italiens e à Opéra-Comique.

Esses teatros e mais a Opéra do Palais-Royal eram elipses espaçosas possuindo diversos andares de camarotes e cadeiras para a elite perfumada; os espectadores menos cheirosos ficavam no "parterre" (isto é, no chão), a que chamamos impropriamente de orquestra; não havia cadeiras próximo ao palco até a Revolução. Um público de até 150 janotas ou fanáticos, que pagavam entrada extra, sentava-se no palco, cercando a representação pelos três lados. Voltaire denunciou esse costume por dificultar os atores e destruir a ilusão. "Disso decorre que a maior parte de nossas peças não são nada mais do que longos discursos; toda a ação teatral se perde, ou quando consegue se realizar, parece ridícula."[4] Como, perguntava ele, podia um ator dramático representar em semelhante palco a cena de Brutus ou Marco Antonio dirigindo-se à população romana depois do assassinato de César? Como podia o pobre espírito do pai de *Hamlet* olhar através dessas anatomias privilegiadas? Quase nenhuma das peças de Shakespeare podia ser representada em tais condições.[5] Os vigorosos protestos de Voltaire, secundados por Diderot e outros, finalmente foram atendidos e, por volta de 1759, os palcos dos teatros franceses foram evacuados dos espectadores.

Voltaire teve menos sucesso em sua campanha para melhorar a situação teológica dos atores. Socialmente sua condição havia melhorado; eram recebidos em casas aris-

tocráticas e, em muitos casos, representavam por ordem real. A Igreja, porém, ainda condenava o teatro como uma escola de escândalo, mantinha todos os atores *ipso facto* excomungados e proibia seu sepultamento em solo consagrado — o que incluía todos os cemitérios de Paris. Voltaire apontava a contradição:

> Os atores recebem salários do rei e são excomungados pela Igreja; recebem ordens reais para representar todas as noites e são totalmente proibidos pelo ritual de representar. Se não representarem, são postos na cadeia (como aconteceu quando os atores de Sua Majestade entraram em greve); se representam, são (ao morrerem) jogados nos esgotos. Gostamos de viver com eles e não queremos ser enterrados com eles; nós os admitimos às nossas mesas e lhes fechamos nossos cemitérios.[6]

Adrienne Lecouvreur, a maior atriz francesa de seu tempo, ilustrou esta antítese na vida e na morte. Nascida próximo a Reims, em 1692, chegou a Paris com a idade de 10 anos. Residindo perto do Théâtre-Français, ali entrava muitas vezes e imitava, em casa, as atrizes trágicas que havia admirado do *parterre*. Aos 14 anos, organizou uma companhia de amadores que representava em palcos particulares. O ator Le Grand deu-lhe lições e obteve para ela um lugar numa *troupe* que representava em Estrasburgo. Durante anos, como Molière, ela representou na província, passando de papel a papel, e, sem dúvida, de um romance a outro. Procurava amor mas só encontrou libertinos; dois deles sucessivamente abandonaram-na grávida e recusaram-se a casar com ela; aos 18 anos Adrienne teve uma filha, aos 24 anos uma outra. Por volta de 1715, estava de volta a Paris, pois o jovem Voltaire a encontrara e por algum tempo foi algo mais do que um amigo.[7] Em 1717, ela era a principal atriz no Théâtre-Français, o lugar por ela freqüentado e ambicionado na juventude.

Como muitas atrizes famosas, ela não era particularmente bela; um pouco gorda e de feições irregulares. Mas tinha uma graça indescritível em seu modo de andar e em suas maneiras, uma sedutora música em sua voz, um fogo de sentimentos em seus olhos escuros, uma expressão mutável e nobre em seu rosto; cada ação exprimia personalidade. Adrienne recusava-se a seguir o estilo retórico da empostação de voz que se tinha tornado tradicional no teatro francês graças à forma longa e retangular dos teatros primitivos; ela resolveu representar seu papel e falar seus diálogos de maneira tão natural no palco como na vida real, exceto pela articulação precisa e pelo volume suplementar da voz, necessário para levar suas palavras aos espectadores mais afastados. Em sua breve carreira, fez uma revolução na arte de representar. Isto baseou-se também na profundidade de seus sentimentos, em sua capacidade para transmitir a paixão e a ternura do amor, o *pathos* total ou o terror de uma cena trágica. Era excelente na difícil arte de ouvir ativamente e expressivamente enquanto os outros falavam.

Os velhos a elogiavam, os jovens perdiam seus corações e suas cabeças por ela. O jovem Charles Augustin de Ferriol, Conde d'Argental, que iria ser o "anjo" e o agente de Voltaire, desenvolveu por ela uma paixão que alarmou sua mãe, que, temendo que ele fosse propor-lhe casamento e ser aceito, pensou em mandá-lo para as colônias. Quando Adrienne soube disso, escreveu a Mme. de Ferriol (22 de março de 1721) assegurando-lhe que desencorajaria as propostas do jovem:

> Escreverei a ele o que quer que vos agrade. Nunca mais o verei, se vós assim o desejardes. Porém, não ameaceis mandá-lo para o fim do mundo. Ele pode ser útil neste país; pode ser o encanto de seus amigos; poderá coroar-vos com satisfação e fama; vós só tendes que guiar seu talento e deixar que suas virtudes ajam.[8]

Ela estava certa; d'Argental chegou a ser um conselheiro no Parlamento de Paris. Ao completar 85 anos, examinando os papéis que sua mãe deixara, encontrou esta carta, sobre a qual nada soubera antes.

Adrienne, por seu turno, experimentou todo o êxtase e a desolação do amor e da rejeição. Muitas vezes comparecia às suas representações o jovem príncipe Maurice da Saxônia, ainda não cumulado de vitórias, mas tão elegante e romântico que, quando ele prometeu à atriz dedicar-lhe devoção eterna, ela pensou que finalmente chegara o herói que há longo tempo esperava. (Quando se trata de prometer devoção eterna, os homens têm tantas vidas como um gato...) Ela aceitou-o como seu amante (1721) e, por algum tempo, viveram em tais arrulhos de fidelidade que Paris comparava-os com as amorosas pombas-rolas de La Fontaine. Mas o jovem soldado, já então um *maréchal de camp*, sonhava com reinos; já o vimos correndo para Kurland à cata de uma coroa, parcialmente financiado pelas economias de Adrienne.

A atriz consolou-se durante sua ausência estabelecendo um *salon*. Não aprendera a elegância de Racine e as idéias de Molière sem qualquer saldo intelectual; havia se tornado uma das mais bem-educadas mulheres da França. Seus amigos não eram admiradores casuais, mas homens e mulheres que apreciavam sua inteligência. Fontenelle, Voltaire, d'Argental, o Conde de Caylus compareciam regularmente a seus jantares; e algumas senhoras aristocráticas alegravam-se de tomar parte daquela brilhante companhia.

Em 1728, o derrotado soldado da boa estrela retornou a Paris. A ausência havia arrefecido suas glândulas; ele descobriu que Adrienne era quatro anos mais velha do que ele, tendo agora 36 anos; e havia dúzia de mulheres ricas oferecendo-se para compartilhar de seu leito. Uma delas era quase tão nobre quanto ele, Louise de Lorraine, Duquesa de Bouillon, neta do nobre herói polonês Jan Sobieski. Ela exibia Maurice de maneira tão audaciosa em seu camarote no Théâtre-Français, que Adrienne dirigia seu olhar para aquele local quando, com alguma ênfase, recitava zangadas linhas da *Phèdre*, de Racine.

> *Je ne suis point de ces femmes hardies*
> *Qui, portant dans le crime une tranquille paix,*
> *Ont su se faire un front qui ne rougit jamais*[9]*

Em julho de 1729, Siméon Bouret, abade e pintor de miniaturas, informou Mlle. Lecouvreur que dois agentes mascarados, contratados por uma senhora da corte, haviam-lhe proposto dar à atriz algumas pílulas envenenadas; receberia pelo serviço 6.600 libras francesas. Adrienne notificou a polícia. Prenderam o abade e o submeteram a um severo interrogatório, mas ele confirmou sua história. A atriz escreveu uma carta característica ao capitão de polícia pedindo-lhe para soltar o abade:

* Não sou de modo algum uma dessas ousadas mulheres / Que, trazendo no pecado uma tranqüila paz, / Aprenderam a exibir um rosto que não enrubesce jamais.

> Eu falei com ele e fi-lo falar muitas vezes e por longo tempo, e ele sempre respondeu coerente e inteligentemente. Não se trata de desejar que ele tenha dito a verdade; tenho cem vezes mais razões para desejar que seja louco. Ah, quisesse Deus que eu tivesse apenas que solicitar o seu perdão! Se ele é inocente, porém, pense, *Monsieur*, no interesse que estou obrigada a ter pelo seu destino, e como é cruel esta incerteza em que estou. Não considere minha profissão ou meu nascimento; digne-se a ver minha alma que é sincera e está inteiramente exposta nesta carta.[10]

O Duque de Bouillon, todavia, insistia para que o abade fosse preso. Ele foi solto alguns meses mais tarde, ainda repetindo sua história; até hoje não sabemos se era verdadeira.

Em fevereiro de 1730, Mlle. Lecouvreur começou a sofrer de uma diarréia que piorava dia a dia. Continuava a representar seus papéis no teatro, porém, no início de março, teve que ser carregada do palco desmaiada. A 15 de março, em seu último esforço, representou a Jocasta no *Oedipe*, de Voltaire. No dia 17, caiu de cama, sangrando mortalmente de severa inflamação nos intestinos. O marechal não veio mais vê-la; somente Voltaire e d'Argental assistiram-na neste trágico e humilhante fim. Ela morreu no dia 20 de março, nos braços de Voltaire.*

Já que ela havia recusado os últimos rituais da Igreja,[11] a lei canônica proibia seu enterro em solo consagrado. Um amigo contratou dois archoteiros para levar seu corpo em carro de aluguel e enterrá-la clandestinamente nas margens do Sena, no local que mais tarde se tornou a Rue de Bourgogne. (Naquele mesmo ano de 1730, Anne Oldfield, uma atriz inglesa, era enterrada com honras públicas na Abadia de Westminster.) Voltaire escreveu (1730) um poema, *La Mort de Mademoiselle Lecouvreur*, denunciando apaixonadamente a indignidade do enterro.

Tous les coeurs sont émus de ma douleur mortelle,
J'entends de tous côtés les beaux-arts éperdus
S'écrier en pleurant, "Melpomène n'est plus!"
Que direz-vous, race future,
Lorsque vous apprendrez la flétrissante injure
Qu'à ces arts désolés font des hommes cruels?
Ils privent de la sépulture
Celle qui dans la Grèce aurait eu des autels.
Je les ai vus soumis, autour d'elles empressés;
Sitôt qu'elle n'est plus, elle est donc criminelle!
Elle a charmé le monde, et vous l'en punissez!
Non, ces bords désormais ne seront plus profanes;
Ils contiennent ta cendre, et ce triste tombeau,
Honoré par nos chants, consacré par tes mânes,
*Est pour nous un temple nouveau!***

---

* Em 1849, Eugène Scribe e Ernest Legouvé produziram, em Paris, seu drama, de grande sucesso, *Adrienne Lecouvreur*, não inteiramente de acordo com a verdade; e, em 1902, Francesco Cilèa compôs uma ópera sobre o mesmo tema.

** Como o meu, todos os corações estão tomados de mortal dor. / Ouço de todos os lados as belas-artes desamparadas / Gritarem chorando: "Melpômene não existe mais!" / Que direis vós, futuras gerações, / Ao conhecerdes a desonrosa injúria / Que os homens cruéis fazem a essas artes desoladas? / Privam de sepultura / Aquela que na Grécia teria tido altares. / Eu os vi submissos, em torno dela comprimidos; / E tão logo ela morre, é vista como criminosa! / Ela encantou o mundo e por isso vós a punis! / Não, essas margens doravante não serão mais profanas; / Elas contêm tuas cinzas e este triste túmulo, / Honrado por nossos cantos, consagrado por teus manes, / Para nós é um novo templo!

O maior dramaturgo do período era, naturalmente, Voltaire. Ele tinha muitos rivais, dentre eles Prosper Jolyot de Crébillon, um velho sobrevivente que há muito tempo deveria estar morto. De 1705 a 1711, Crébillon havia produzido peças de sucesso; convencido, então, pelos decisivos fracassos de *Xerxès* (1714) e *Sémiramis* (1717) de que estava liquidado, ele havia se retirado da profissão e caíra numa pobreza consolada, em sua água-furtada, por sua terna coleção de 10 cachorros, 15 gatos e alguns corvos. Em 1745, Mme. de Pompadour resgatou-o com uma pensão e uma sinecura, e conseguiu que o governo publicasse uma edição de todos os seus trabalhos. Ele veio a Versalhes para agradecer-lhe; doente, ela o recebeu no leito; quando ele se inclinava para beijar-lhe a mão, Luís XV entrou. "Madame", exclamou o septuagenário, "eu estou perdido, o rei surpreendeu-nos juntos."[12] Luís gostou do brilho dessa graça e juntou-se a Mme. de Pompadour, animando-o a completar sua peça abandonada sobre Catilina. Jeanne e a corte compareceram e aplaudiram a estréia (1748); Crébillon novamente vibrou com a fama e os francos. Em 1754, com 80 anos de idade, produziu sua última peça. Viveu ainda mais oito anos, feliz junto com seus animais.

Voltaire não gostou do surgimento deste competidor que saía do túmulo. Mas ele tinha também de encarar na comédia a rivalidade do versátil e efervescente Marivaux. Pierre Carlet de Chamblain de Marivaux tornou-se um satírico quando, por acaso, viu sua namorada de 17 anos de idade praticando seus encantos de sedução diante de um espelho. Seu coração sofreu apenas momentaneamente, porque seu pai era o rico diretor da fundição de moeda em Lyon, e havia muitas jovens senhoras que ansiavam por se tornarem esposas de Pierre. Ele casou-se por amor e surpreendeu Paris levando uma vida de sobriedade sexual. Aderiu ao *salon* de Mme. de Tencin e pode ser que tenha aprendido ali a graça alegre, as frases elegantes e os sentimentos sutis que faziam parte da *marivaudage* de suas peças.

Seu primeiro sucesso foi *Arlequin poli par l'amour* (Arlequim polido pelo amor), representada durante 12 noites sucessivas no Théâtre des Italiens, em 1720. Justamente quando o autor estava saboreando seus *royalties* perdeu a maior parte de seu dinheiro no desastre do banco de Law. Segundo sabemos, recuperou sua fortuna à pena,[13] escrevendo uma longa sucessão de comédias que divertiram Paris com a sua graciosa *badinage* e engenhosos enredos. A mais famosa dela, *Le jeu de l'amour et du hasard* (O jogo do amor é do acaso), trata da simultânea mas não combinada resolução de dois casais de testar a devoção de seus noivos(as) por meio de uma troca de trajes e atitudes entre patrão e empregado, patroa e criada e que se desenvolve num desencadear de coincidências tão absurdas como a do lenço de Desdêmona. As complicações amorosas e o terno sentimento dessas peças agradavam mais às mulheres do que aos homens parisienses. No teatro, como em Versalhes e nos *salons*, como em Watteau e Boucher, as mulheres reinavam, e tinham a palavra decisiva; e a análise do sentimento substituía os problemas da política e os atos heróicos da guerra. A comédia masculina de Molière cedeu lugar à comédia feminina que predominou no palco francês (com éxceção de Beaumarchais) até os dias de Scribe, Dumas *fils* e Sardou.

III. A NOVELA FRANCESA

Foi este mesmo Marivaux que deu uma nova forma à novela francesa. Em 1731, ele publicou a primeira parte de *La Vie de Marianne*. Foi bem recebida; ele continuou a produzir outras partes até 1741, quando já havia 11 delas; deixou-a inacabada (embora tenha vivido até 1763), porque seu objetivo não tinha sido tanto o de contar uma história como o de analisar o caráter, particularmente das mulheres, especialmente no amor. Nada podia ser mais interessante do que a cena de abertura: um bando de ladrões assalta uma diligência e mata todos os que nela se encontram, exceto Marianne, que sobrevive para contar a história quando ficar velha. A heroína e suposta autora mantém seu intrigante anonimato até o fim; ela transmite o manuscrito a um amigo com a recomendação: "Não se esqueça de que me prometeu jamais declarar quem sou; desejo ser conhecida somente por ti."[14]

Como seus pais estavam entre os mortos, Marianne é criada por uma burguesa caridosa, tornando-se vendedora numa loja de artigos femininos, e desenvolvendo encantos que atraem M. de Climal. Ele traz-lhe pequenos presentes, depois presentes caros e, em breve, solicita-a como retribuição. Ela o rejeita e manda de volta os presentes, depois de algumas hesitações que Marivaux descreve com delicada compreensão. Deveríamos ter dito que, nesse intervalo, ela tinha conhecido o sobrinho de Climal, M. de Valville, que tem menos dinheiro que seu tio, mas também menos idade. Valville, no entanto, mantém Marianne em expectativa durante cerca de mil páginas, e foge com outra mulher; neste ponto, termina a história de Marivaux.

Esta foi a mais notável novela psicológica da França do século XVIII, e que só seria rivalizada pelas *Liaisons dangereuses* (Ligações perigosas, 1782), de Choderlos de Laclos. Ela lembra a *Princesse de Clèves* (1678), de Mme. de La Fayette; dificilmente a iguala na delicadeza de sentimentos ou beleza de estilo, mas sobrepuja-a na dissecação do motivo e no sentimento. Aqui aparece uma mulher que, como a Pamela de Richardson, conserva a sua honra, mas só até onde vai seu valor de mercado; ela sabe que as mulheres só têm valores frágeis e perecíveis para oferecer como apoio monogâmico aos homens polígamos. É uma pintura mais sutil do que a de Richardson. *Pamela* (1740) foi começada nove anos depois de *Marianne*, e pode ter sido influenciada por ela; por outro lado, a *Clarissa*, de Richardson (1747), ajudou *La Nouvelle Heloise*, de Rousseau.

Marivaux mostrava a forte e cautelosa moral da classe média. Crébillon *fils* encontrava seu interesse na licenciosidade sem limites da aristocracia. Conhecido como "Crébillon *le gai*" (Crébillon o alegre), em contraste com seu pai "Crébillon *le tragique*" (Crébillon o trágico), que tratava seu filho como a pior das suas muitas produções; Claude Prosper Jolyot de Crébillon cresceu na Paris da Regência, cuja moral eclipsou inteiramente sem educação jesuística. Por alguns anos, compartilhou da água-furtada de seu pai, com os corvos, os cães e os gatos. Em 1734, com 27 anos de idade, chegou à fama por sua novela *L'Écumoire* (A Escumadeira);* este poderia ter sido o título

* Esta também é a gíria empregada para se designar a pessoa que tem o rosto marcado pela varíola. *(N. do T.)*

de todos os seus heróis e livros; porque neles o amor, como Chamfort dizia, é meramente o "contato de duas epidermes".[15] A história se passava no Japão, mas era tão claramente uma sátira da Igreja e do Estado franceses e da pequena Duquesa de Maine ("a fada pepino"), que o cardeal Fleury baniu-o de Paris por cinco anos.

De volta, o autor editou, em 1740, a sua mais notória novela, *Le Sopha*, do que lhe resultou um banimento mais curto. A cena se passa em Agra, mas a moral é parisiense. O "sultão" está aborrecido e pede que lhe contem histórias. O jovem cortesão Amanzei atende ao seu pedido contando-lhe que, numa outra encarnação, ele havia sido um sofá; e relembra alguns dos pecados que suas molas haviam experimentado. A sucessão de adultérios é crescentemente detalhada. Crébillon deleitou-se especialmente com a história de Almahide e Mochles, que, depois de se gabarem de sua castidade com muitas palavras, confessam que seus pensamentos são tão pouco castos como a conduta das outras pessoas; concluem que não poderia haver culpa maior na ação do que no pensamento; e, em conseqüência, fazem com que os fatos correspondam às palavras. Isto, no entanto, era um caso excepcional; as mulheres de Crébillon usualmente exigiam um *quid* financeiro para o seu *quo*; desse modo, Amina contava o seu *quid* cuidadosamente e "concordava com o desejo de seu amante somente depois de ter se certificado que ele não tinha cometido um erro de aritmética".[16]

O livro teve seu calculado sucesso e encontrou leitores em muitas línguas, todos viciados em conjugações irregulares. Laurence Sterne confessou que fora influenciado pelas novelas de Crébillon; Horace Walpole preferia-as às de Fielding; a concepção do paraíso do virtuoso Thomas Gray era "ler eternamente novos romances de Marivaux e Crébillon".[17] Lady Henrietta Stafford veio da Inglaterra, tornou-se amante de Crébillon, mãe de um filho seu e, mais tarde, sua esposa; consta que "ele tornou-se um marido modelo".[18] Em 1752, Crébillon juntou-se com Alexis Piron e Charles Collé para fundar o *Caveau* (porão), um clube para literatos alegres, notável por sua irreverência e brincadeiras. Em 1759, por uma *reductio ad absurdum*, o escritor foi indicado como censor real da literatura; e quando, depois de irritante demora, seu pai morreu (1762), o filho herdou a pensão. Tudo é bom quando acaba bem...

Os livros de Crébillon perderam sua popularidade muito antes de sua morte; mas, neste ínterim, um ilustrado clérigo havia escrito uma novela que ainda vive e nos comove. A vida de Antoine François Prévost d'Exiles, conhecido como o *abbé* Prévost, foi tão variada e cheia de dificuldades como a dos personagens que escorreram de sua pena. Nascido em Artois, em 1697, educado pelos jesuítas, ele tornou-se um noviço da Companhia de Jesus (1713), largou-a para entrar no exército, progrediu até receber uma patente, apaixonou-se, sofreu uma decepção amorosa e tornou-se monge beneditino (1719) e padre (1726). Daí por diante — é uma maravilha relatar — viveu quase inteiramente sustentado por sua pena.

Mesmo antes de abandonar a vida monástica, o *abbé* Prévost dera início a um romance, *Mémoires et aventures d'un homme de qualité* (Memórias e aventuras de um homem de qualidade), do qual os quatro primeiros volumes foram publicados em Paris, em 1728. Depois de um ano na Inglaterra, ele mudou-se para a Holanda. Em 1730, começou a publicar um segundo romance, *Le Philosophe anglais, ou Histoire de Monsieur Cleveland, fils naturel de Cromwell* (O filósofo inglês, ou História de Monsieur Cleveland, filho natural de Cromwell); ele aumentou este romance — uma

das mais antigas novelas históricas — para oito volumes durante os nove anos seguintes. Em 1731, publicou em Amsterdam os volumes V a VII das *Mémoires*; o volume VII foi publicado separadamente em Paris (1731) como *Les Aventures du chevalier des Grieux et de Manon Lescaut, par Monsieur D.* (As aventuras do cavaleiro des Grieux e de Manon Lescaut, por Monsieur D.). O livro foi proibido pelo governo francês e conquistou imediatamente uma popularidade que permanece até hoje. "Paris", segundo constou na época, "ficou louca pela novela;... o povo corria para o livro como se fosse para um incêndio".[19]

A história de Manon é cercada de um mecanismo canhestro de faz-de-conta. Doze prostitutas estão num veículo a caminho de Le Havre para serem deportadas para a América. O marquês — o "homem de qualidade" anônimo que supostamente é o autor de todos os sete volumes das *Mémoires*, fica arrebatado pela beleza de uma das raparigas, cujo rosto é mais tarde descrito como "capaz de trazer o mundo de volta à idolatria."[20] Ele vê também o desolado "Chevalier des Grieux", que contempla em lágrimas sua antiga amante, Manon, e lamenta estar arruinado para poder segui-la ao exílio. O marquês, duplamente tocado, dá a Des Grieux quatro luízes de ouro *(louis d'or)* que possibilitam ao Chevalier acompanhar Manon à Louisiana. Dois anos mais tarde, o marquês recebe Des Grieux em Calais e leva-o para casa. O resto do pequeno volume é o relato de Des Grieux sobre seu romance.

O Chevalier era um jovem exemplar, de bom nascimento, que tirava boas notas no colégio, em Amiens. Seus pais tencionavam que ele entrasse para a Ordem dos Cavaleiros de Malta, e, em suas ternas esperanças "já me viam usando a cruz."[21] Manon apareceu, porém, e tudo mudou. Ela tinha então apenas 15 anos; ele, 17, e "nunca tinha dedicado um pensamento à diferença dos sexos." O desenvolvimento da história, até aqui parado, é imediatamente acelerado. Manon diz-lhe que foi mandada para Amiens contra sua vontade para tornar-se freira. Ele oferece-se para resgatá-la; fogem para Paris. Sua admiração mútua parece-lhes ser um pacto suficiente; "dispensamos os ritos da Igreja e nos tornamos marido e mulher sem pensar em nada." Seu irmão o descobre, faz com que ele seja preso e leva-o de volta para o pai que o informa de que Manon já se havia tornado a amante do banqueiro Monsieur B. Des Grieux dispôs-se a ir matar B; o pai o aprisiona. Um amigo, Tiburge, chega e confirma a informação de que Manon é amante de B, e aconselha Des Grieux a fazer-se ordenar padre. O jovem entra para o seminário de St.-Sulpice e torna-se um abade. "Eu pensava estar absolutamente livre dos males do amor." Dois anos mais tarde, aparece para ser submetido a exame público de modo a entrar para a Sorbonne. Manon está no meio do auditório; ela aproxima-se dele, confessa-lhe sua infidelidade, mas jura que apenas pecou com B. para conseguir dinheiro para Des Grieux. Eles fogem novamente.

Alugam uma casa no subúrbio de Chaillot. Vivem com largueza com os 60 mil francos de Monsieur B. recebidos por Manon; Des Grieux, que não é mais um abade, mas de novo *chevalier*, espera conseguir obter perdão e francos de seu pai ou herdar a propriedade por ocasião de sua morte. Eles são roubados e encontram-se de repente sem um vintém. "Compreendi então que uma pessoa pode gostar de dinheiro sem ser um avarento... Conhecia Manon;... como ela podia ser fiel e dedicada quando a fortuna lhe sorria, mas como não se podia contar com ela na carência. Ela gostava

demais do prazer e da fortuna para sacrificá-los por mim."[22] E ele a ama mais do que à honra. Permite que os irmãos dela ensinem-no a roubar no jogo de cartas. Ganha uma pequena fortuna, mas é roubado novamente. Manon o abandona por um velho devasso rico, explicando num bilhete: "Estou trabalhando para fazer o meu Chevalier rico e feliz." Ele associa-se a ela num plano para extrair dinheiro do velho; conseguem, fogem e são presos. Ela é levada para o hospital público como prostituta, ele é mandado para um mosteiro. Des Grieux escapa matando um porteiro. Toma dinheiro emprestado e suborna os serventes do hospital para permitirem a fuga de Manon. Ela jura-lhe eterno amor.

Quando seu dinheiro acaba, ela permite que um herdeiro rico instale-a como sua amante. É novamente presa, e o pai de Des Grieux persuade as autoridades a deportá-la. Des Grieux tenta resgatá-la na viagem; fracassando, embarca com ela para Nova Orleans. Ali, ela aprende a suportar a pobreza e a dar a Des Grieux completa fidelidade. Eles voltam à prática da religião. Mas o governador da colônia em breve apaixona-se por ela. Como ela e Des Grieux ainda não tinham legalizado seu casamento, o governador exerce seu direito de entregá-la a qualquer colono; pede-lhe para aceitar seu filho. Des Grieux mata o rapaz num duelo. Ele e Manon escapam de Nova Orleans a pé para o selvagem interior. Cansada depois de andar muitas milhas ela desmaia e morre. "Por dois dias e duas noites eu fiquei com meus lábios colados ao rosto e às mãos da minha querida Manon." Ele cava para ela um túmulo com suas mãos, enterra-a e deita-se por cima do túmulo para morrer. Mas seu bom amigo Tiburge que, neste ínterim, havia vindo da França, encontra-o, leva-o de volta para Calais, para o marquês, e para contar sua história.

Manon Lescaut tornou-se a fonte original de um Mississippi de *romans larmoyants*, romances úmidos de lágrimas. Todas as mulheres, mesmo que não sejam "libertinas no coração," choram sobre o túmulo de Manon e sobre o pesar de Des Grieux, esquecendo os seus estratagemas financeiros e seus crimes desprezíveis. Prévost criou uma nova moda, cumulando seu herói e sua heroína com todos os pecados; fê-los reais mesmo expondo o supremo amor de Manon pelo prazer e a tendência de seu amante para o parasitismo, a trapaça, o roubo, e o homicídio; ela é um velho tipo de heroína, ele é seguramente um novo tipo de herói. O livro teria atingido um poder ainda maior se Prévost tivesse deixado Des Grieux morrer sobre o túmulo de Manon...

Talvez o autor tivesse contado a história com tal sentimento porque ele mesmo possuísse todo o ardor de Des Grieux. Era uma autobiografia antes que as coisas acontecessem. Mas ele não era um preguiçoso parasita. Traduziu as três enormes novelas de Richardson para o francês, e estas traduções inauguraram na França aquela loucura pelo autor inglês que encontra tão diversa expressão em Rousseau e Diderot. Traduziu a *Vida de Cícero*, de Middleton, e a *História da Inglaterra*, de Hume. Escreveu diversas novelas menores e muitos volumes da *Histoire générale des voyages* (História geral das viagens). Em 1733, em Amsterdam, apaixonou-se pela amante de outro homem. Sabendo que os beneditinos tinham conseguido uma ordem para sua prisão, fugiu para a Inglaterra, levando a dama com ele. Em Londres, ganhava o pão ensinando. A 15 de dezembro, foi preso, acusado por um de seus pupilos de haver falsificado uma nota de 50 libras esterlinas — um crime para o qual a penalidade legal era a morte. Logo foi solto por razões não conhecidas. Voltou para a França (1734)

e entrou novamente para a ordem dos beneditinos. Em 1753, foi designado para a prioria de St.-Georges-de-Gennes.

Sua morte, dez anos mais tarde, produziu uma legenda contada como um fato real por sua sobrinha-neta, Sainte-Beuve: que Prévost teve um ataque de apoplexia enquanto passeava no bosque de Chantilly; que o médico, pensando que ele estava morto, fez-lhe uma autópsia para saber a causa da morte; que Prévost ainda estava vivo, mas que a autópsia o matou.[23] Esta história é atualmente rejeitada.[24]

A influência de Prévost foi imensa. Participou na formulação de *La Nouvelle Heloise*, de Rousseau; induziu Diderot, que tinha a cabeça dura mas o coração terno, a escrever sentimentais *drames larmoyants*; assumiu um aspecto completamente idealista em *Paul et Virginie*, de Bernardim de Saint-Pierre; reapareceu na *Dame aux Camélias* (1848) de Dumas *fils*; tomou parte no movimento romântico até que Flaubert introduziu *Madame Bovary* (1857); e Manon continua a viver e a morrer na ópera.

IV. OS SÁBIOS MENORES

Um outro *abbé* volta para nossa história e desta vez devemos dar-lhe o que ele merece. Já vimos Charles Irénée Castel, abade de Saint-Pierre, chocando os diplomatas em Utrecht (1712) com sua *Mémoire pour rendre la paix perpétuelle* (Memória para tornar a paz eterna), que iria fascinar tanto Rousseau quanto Kant. E o vimos propondo ao Club de l'Entresol uma mixórdia de idéias e reformas tão avançadas que o cardeal Fleury sentiu-se inspirado a fechar o clube e a salvar o Estado (1731). Que idéias eram essas?

Como tantos rebeldes, sua mente havia sido afiada por uma educação jesuítica. Não levou muito tempo para abandonar a fé popular; e embora continuasse a professar o catolicismo, causou-lhe algum dano dissimulado por seu *Discurso contra o Maometismo*, no qual seus argumentos, como os de Voltaire, em *Maomé*, podiam ser prontamente aplicados ao cristianismo ortodoxo. Sua *Explicação Física* dos "pretensos milagres contados pelos protestantes, cismáticos e maometanos" tendiam obviamente a questionar os milagres católicos da mesma forma.

Em 1717, e de novo em 1729, Castel republicou, em forma ampliada, seu *Projet de paix perpetuelle*. Fazia um apelo para que os soberanos da Europa, incluindo o sultão, firmassem um pacto sagrado que garantisse mutualmente suas presentes possessões, renunciassem à guerra como meio de dirimir disputas internacionais, que deviam ser submetidas a uma União Européia, armada com força para compelir a aceitação de suas decisões. Esboçou um modelo de estatuto para a União, com regras de procedimento para sua assembléia e especificou qual era a contribuição financeira que cada estado-membro deveria fazer à União. Não se podia esperar que ele previsse que o Congresso de Viena (1815) iria formar segundo essas linhas uma Sagrada Aliança para perpetuar as instituições monárquicas e feudais e suprimir todos os movimentos revolucionários.

Não havia dificuldades que pudessem sacudir a confiança do jovial abade. Ele adotou com um ardor religioso a crescente crença no progresso; e, em *Observações sobre o contínuo progresso da razão universal* (1737), proclamava, muito antes de Condor-

cet, um indefinido aperfeiçoamento da humanidade por meio da ação da razão sobre os cientistas e os governos. Afinal, divagava ele, a raça humana, de acordo com autoridades reconhecidas, não tem mais do que sete ou oito mil anos de idade; portanto, ela está apenas "na infância da razão"; o que não se pode esperar desse viril jovem daqui a seis mil anos ou de seu glorioso desabrochar na maturidade do homem daqui a cem mil anos?[25]

Saint-Pierre previu o nosso problema moderno: que, enquanto a ciência e o conhecimento faziam imensos avanços, não havia um progresso proporcional da moral e da política; o conhecimento tanto dá recursos ao vício quanto ilumina a moralidade. Como poderia o crescimento do conheciomento ser voltado para a melhoria da conduta dos indivíduos e das nações? Em *Um Projeto para Aperfeiçoar os Governos dos Estados* (1737), Saint-Pierre propôs a formação de uma Academia Política, a ser composta pelos homens mais sábios da terra, que deveria atuar como um corpo de conselheiros para os ministros de Estado em assuntos de reforma social ou moral. Ele fez muitas propostas específicas: educação universal sob controle governamental (não eclesiástico), tolerância religiosa, casamento do clero, unificação das leis francesas, promoção do bem-estar público pelo Estado e aumento das rendas nacionais por meio de taxações progressivas sobre as rendas e sobre as heranças.[26] em 1725, o abade acrescentou à língua francesa a palavra *bienfaisance*, beneficência, para distinguir o humanitarismo — que ele preferia — à caridade condescendente do Velho Regime. E muito antes de Helvétius e Bentham, expôs o princípio utilitário de que "o valor de um livro, de um regulamento, de uma instituição ou de qualquer trabalho público, é proporcional ao número e à grandeza dos prazeres que ele realmente produz, e dos futuros prazeres que se calcula que ele trará para maior número de homens."[27] A maior parte das idéias dos *philosophes* aparece como um prelúdio em Saint-Pierre, até mesmo a esperança de que surgisse um rei esclarecido como agente de reforma. Com toda a sua simplicidade, ingenuidade e prolixidade foi uma das mentes seminais do Iluminismo.

Charles Pinot Duclos deve tê-lo desprezado como um visionário totalmente despido de uma mente realista. Nascido em Dinan, na Bretanha, Duclos manteve até o fim o caráter rude, cauteloso e obstinado de um bretão. Filho de um burguês de posses e de uma mãe que viveu até os 101 anos, tinha nele a capacidade férrea de sobreviver à sua selvagem juventude na Paris da Regência. Recebeu sua educação superior dos jesuítas e das *filles de joie* (raparigas alegres), dissipando sua vida alegremente e apurando seu talento nos cafés. Em breve sua reputação para prontas respostas deu-lhe acesso à sociedade e aos *salons*. Aumentou sua fama com uma novela, *Histoire de la baronne de Luz* (História da baronesa de Luz, 1741), que era quase uma acusação de Deus. A baronesa repele todos os demais assaltos sobre sua fidelidade marital, mas cede a um magistrado corrupto para salvar a vida de seu marido, envolvido numa conspiração contra o rei. Ela é duas vezes estuprada. Em sua raiva histérica ela grita: "Céus cruéis! Por que mereci vosso ódio? É possível que a virtude vos seja odiosa?"[28]

Apesar do teor e do erotismo deste livro, Duclos foi eleito para a Academia de 1746, pela influência de Mme. de Pompadour. Ele passou a participar vigorosamente nas ações da Academia, reorganizou-a e colocou-a num contato vitalizante com a literatu-

ra e filosofia da época. Em 1751, substituiu Voltaire como historiador do rei; em 1754, manobrou para que d'Alembert fosse eleito para a Academia; em 1755, eleito secretário permanente e continuou sendo o espírito dominante dessa instituição até a morte. Duclos seduziu a Academia para adotar as idéias liberais, mas deplorava a precipitação de d'Holbach, Helvétius e Diderot. "Este bando de pequenos ateus," dizia ele, "acabará me levando de volta ao confessionário."

Lembramo-nos dele principalmente por suas *Considérations sur les moeurs de ce siècle* (Considerações sobre os costumes deste século 1750), um trabalho de calma e muitas vezes penetrante análise da moral e do caráter francês. Esta obra foi seguida, em 1751, pelas *Memóires pour servir de suite aux Considérations* (Memória para servir da continuação às considerações). As *Memóires secrets sur les règnes de Louis XIV et de Louis XV (Memórias secretas sobre os reinados de Luís XIV e Luís XV) não foram* publicadas até 1791. Parte delas foi traduzida para o inglês como *Memórias Secretas da Regência*. As *Considérations sur les moeurs* foram escritas antes que ele tivesse completado 45 anos de idade, e têm início com uma solenidade própria à idade senil: "Eu vivi muito; desejo ser útil àqueles que ainda vão viver." Lamenta que "os povos mais civilizados não sejam os mais virtuosos."

> A época mais feliz seria aquela em que a virtude não fosse considerada um mérito. Quando ela começa a ser notada, os costumes já estão alterados; e se ela se tornar objeto de ridículo, este é o último estágio da corrupção.[29]

"O grande defeito dos franceses," em seu julgamento, "é ter sempre um caráter juvenil; daí ele ser muitas vezes amável, raramente estável; praticamente não tem fase de maturidade, passando da juventude à decrepitude... Os franceses são as crianças da Europa"[30] — exatamente como Paris é seu parque de diversões. Duclos não simpatiza inteiramente com a "Idade da Razão", que se sente rodando em torno dele: "não creio que tenha uma opinião exageradamente elevada a respeito de meu século, mas parece-me que uma certa fermentação da razão tende a se desenvolver em todos os lugares."[31]

> Nós clamamos muito, em nossos dias, contra os preconceitos; talvez os tenhamos destruído demais. Preconceito é uma espécie de lei comum entre os homens... Sobre este assunto eu não posso deixar de me queixar dos escritores que... desejando atacar uma superstição (um motivo que poderia ser digno de elogios e útil caso a discussão fosse mantida num plano filosófico), abalam as fundações da moralidade e enfraquecem os laços da sociedade... O triste efeito que produzem em seus leitores é fazer dos jovens maus cidadãos e infames criminosos, e produzir a infelicidade nos velhos.[32]

Grimm, o correspondente parisiense de dignatários estrangeiros, foi um dos muitos que se ressentiu destas delicadas aspersões sobre a filosofia por parte de alguém que tinha experimentado muitos colos — "Quando uma pessoa tem um coração frio e um gosto estragado, não deveria escrever sobre a moral e a arte";[33] Grimm, no entanto, havia sido o rival de Duclos nos favores de Mme. d'Épinay. As *Memóires* daquela amável senhora pintam Duclos como áspero e tirânico na posse, e grosseiramente amargo na derrota; foi Grimm, porém, que editou estas *Memóires*. Se pode-

mos acreditar nessas quentes e lacrimosas páginas, Madame expulsou Duclos de sua casa como um sátiro traiçoeiro. O culto acadêmico vagou por outros leitos e por outras terras e, assim, aos 67 anos, chegou à morte.

Lue de Clapiers, Marquês de Vauvenargues, era mais amável. Com a idade de 18 anos alistou-se no exército, embebedou-se com Plutarco e com a ambição de conquistar a glória a serviço do rei. Tomou parte na desastrosa aventura do marechal de Belle-Isle na campanha boêmia de 1741-43; na amarga retirada de Praga, suas pernas ficaram congeladas; ele lutou em Dettingen (1743), porém sua saúde ficou tão afetada que pouco depois disso ele reformou-se no exército. Procurou emprego como diplomata e, com a ajuda de Voltaire, estava prestes a consegui-lo, quando um ataque de varíola desfigurou seu rosto. Sua visão começou a falhar e uma tosse crônica de tísico incapacitou-o para a vida ativa.

Os livros tornaram-se sua consolação. Afinal de contas, dizia ele, "as melhores coisas são as mais comuns; pode-se comprar a mente de Voltaire por uma coroa."[34] Clapiers alertava contra o fato de se julgar os livros pelo seu peso; "mesmo os melhores autores falam demais," e muitos são enfadonhamente obscuros; "a clareza é o ornamento de um pensamento profundo."[35] O volume que ele próprio mandou para a impressão, em 1746, tinha 75 páginas e intitulava-se *Introduction à la connoissance de l'esprit humain* (Introdução ao conhecimento do espírito humano), seguido por 607 *réflexions et maximes* (reflexões e máximas) em 115 páginas. Um ano mais tarde, num modesto hotel de Paris, ele morreu, aos 32 anos, o Mozart e o Keats da filosofia francesa.

"A filosofia," dizia Vauvenargues, "tem suas modas, como a roupa, a música e a arquitetura."[36] Suas próprias idéias tinham muito pouco do colorido de seu tempo. Apenas alguns anos antes da idealização de Rousseau sobre a natureza e a igualdade, Vauvenargues figurava a "natureza" como uma luta brutal pelo poder, e via a igualdade como uma ilusão.

> Entre os reis, entre os povos, entre os indivíduos, o mais forte dá-se direitos sobre o mais fraco, e a mesma regra é seguida pelos animais e seres inanimados, de modo que tudo no universo é executado pela violência; e esta ordem, da qual nos queixamos com uma certa justiça, é a lei mais geral, mais imutável e mais importante da natureza.[37]

Todos os homens nascem sem liberdade e sem igualdade.

> Não é verdade que a igualdade seja a lei da natureza. A natureza não fez nada igual; sua lei soberana é a subordinação e a dependência... Aquele que nasceu para obedecer obedecerá, mesmo que esteja sentado num trono.[38]

Quanto ao livre-arbítrio, isto também é um mito. "A vontade nunca é a causa primeira de uma ação, ela é o último salto." Diante do clássico exemplo do livre-arbítrio — que se pode escolher entre par ou ímpar "à vontade" — Vauvenargues replica: "Se eu escolho par, é porque a necessidade de fazer uma escolha se oferece a meu pensamento no instante em que 'par' está presente nele."[39] A crença em Deus, no entanto, é indispensável: somente através desta fé, acha Vauvenargues, a vida e a his-

tória podem ter qualquer significação outra que não seja uma luta permanente e uma derrota final.[40]

A característica mais individual da filosofia de Vauvenargues é a sua defesa das paixões. Elas não devem ser destruídas, pois são a raiz da personalidade, do gênio e de todo o vigor do pensamento.

> A mente são os olhos da alma, porém não sua força. Sua força está no coração; isto quer dizer, nas paixões. A mais esclarecida razão não nos dá o poder de agir e de querer...[41] Os grandes pensamentos vêm do coração... Talvez devamos às paixões as maiores realizações do intelecto...[42] Razão e sentimento aconselham e suplementam um ao outro cada um a seu turno. Quem quer que consulte apenas um deles e renuncie ao outro, priva-se tolamente dos recursos que nos foram usados para nossa conduta.[43]

Vauvenargues admite que o egoísmo pode ter uma influência exagerada, mas recusa-se a considerá-lo como um vício, uma vez que ele é a primeira necessidade da primeira lei da natureza: a da preservação do indivíduo. Da mesma forma, a ambição não é um vício, é um estímulo necessário; "o amor da glória produz grandes corridas entre as nações."[44] Acrescenta que "uma pessoa não nasce para a glória se não reconhecer o valor do tempo."[45] Há vícios reais, no entanto, que devem ser controlados por leis e códigos morais; e "a ciência do governo reside em guiá-los (aos vícios) para o bem público."[46] Há virtudes reais também, e "os primeiros dias da primavera têm menos graça e encanto que o crescimento da virtude num jovem."[47]

A despeito das concessões que faz a Hobbes e La Rochefoucauld, e a despeito de sua própria experiência da maldade na vida, Vauvenargues manteve sua fé na humanidade. Dizia seu amigo Marmontel:

> Ele conhecia o mundo e não o desprezava. Amigo dos homens, ele classificava o vício entre os infortúnios (em vez de classificá-lo entre os crimes) do homem, e a piedade tomava, em seu coração, o lugar da indignidade e do ódio... Ele jamais humilhou alguém.... Uma serenidade inalterável escondia suas dores aos olhos dos amigos. Para enfrentar a adversidade, uma pessoa necessita apenas de seu exemplo; vendo a eqüanimidade de seu espírito, não ousávamos ser infelizes diante dele.[48]

Voltaire descrevia-o como "o mais desafortunado dos homens e também o mais tranqüilo."[49]

Um dos mais graciosos aspectos da literatura francesa no século XVIII é a cálida simpatia e a ajuda amiga que Voltaire, apóstolo da razão, votou a Vauvenargues, defensor de Pascal e do "coração". O jovem filósofo confessava sua admiração por "um homem que honra nosso século, e que não é menor nem menos celebrado que seus predecessores."[50] E o homem mais velho escrevia para ele num momento de modéstia: "Se vós tivésseis nascido alguns anos antes, meus escritos teriam tido mais valor."[51] A passagem mais eloqüente em todas as centenas de volumes de Voltaire é seu elogio fúnebre de Vauvenargues.[52]

V. MONTESQUIEU: 1689-1755

1. *Cartas Persas*

Voltaire achava mais difícil gostar de Montesquieu, porque o *Espírito das Leis* (1748) era classificado geralmente como a maior produção intelectual da época. Surgiu quando seu autor tinha 59 anos de idade; foi o fruto de 50 anos de experiência, 40 anos de estudo, 20 anos de composição.

Charles Louis de Secondat, Barão de La Brède e de Montesquieu, nasceu em La Brède, próximo a Bordeaux, no país de Montaigne, a 18 de janeiro de 1689. Jactava-se bem humoradamente de descender daqueles godos que, depois de terem conquistado o Império Romano, "estabeleceram, em toda a parte, a monarquia e a liberdade."[53] De qualquer forma, ele pertencia à nobreza, tanto de espada como de toga: seu pai era o principal magistrado em Guienne, e sua mãe trouxe como dote o castelo e o domínio de La Brède. No momento em que Charles Louis nasceu, um mendigo apresentou-se no portão do castelo; foi levado para dentro e alimentado, e foi feito o padrinho da criança, supostamente na esperança de que Charles nunca esquecesse dos pobres.[54] Os primeiros três anos do rapaz foram vividos entre os camponeses da vila. Aos 11 anos, ele foi mandado para o colégio dos oratorianos, em Juilly, a 32 quilômetros de Paris. Aos 16, voltou a Bordeaux para estudar leis; aos 19, colou grau em direito.

A morte de seu pai (1713) deixou para ele, aos 34 anos, consideráveis propriedades e moderada riqueza; ele falava freqüentemente de "meus domínios" e "meus vassalos",[55] e verificamos que ele apoiava firmemente o feudalismo. Um ano depois, Montesquieu foi admitido no Parlamento de Bordeaux como conselheiro e magistrado. Em 1716, seu tio, que havia comprado a presidência do Parlamento, legou-lhe sua fortuna e sua posição. Mais tarde, Montesquieu defenderia "a venda das colocações" como "positiva, nos estados monárquicos, porque ela faz com que as pessoas de família assumam tarefas que não assumiriam apenas por motivos desinteressados."[56] Enquanto presidiu o Parlamento, passou a maior parte do tempo estudando. Realizou experiências, apresentou trabalhos sobre física e fisiologia à Academia de Bordeaux e planejou escrever uma "história geológica da terra." Jamais a escreveu, mas o material que reuniu para essa história acabou entrando no *Espírito das Leis*.

Tinha 32 anos quando cativou a atenção e os ouvidos de Paris da Regência com o mais brilhante de seus livros. Não deu seu nome às *Lettres Persanes* (Cartas Persas, 1721) porque elas continham passagens que não se coadunavam bem com um magistrado. Provavelmente ele tirou seu esquema de *L'Espion du Grand Seigneur* (O Espião do Grande Senhor, 1684), de Giovanni Marana, no qual um espião turco imaginário relatava ao sultão, numa linguagem irreverente e de certa forma atraente, as crenças absurdas e o comportamento dos cristãos na Europa, e os deliciosos ou criminosos contrastes entre a profissão de fé cristã e sua prática. Um artifício semelhante de pintar a civilização ocidental vista através dos olhos de um oriental tinha sido usado no *Spectator* (O Espectador), de Addison; Charles Dufresny, em *Amusements sérieux et comiques* (Divertimentos sérios e cômicos), tinha concebido os comentários de um siamês em Paris; Nicolas Gueudeville mostrara os costumes franceses vistos por

um índio americano. A tradução das *Mille et Une Nuits* (Mil e Uma Noites), de Antoine Galland (1704-17) tinha aguçado o interesse francês pela vida maometana, assim como, também, nas descrições de viagens de Jean (Sir John) Chardin e Jean Tavernier. De março a julho de 1721, o embaixador turco encantou Paris com seu exótico vestuário e maneiras. Paris estava pronta para as *Lettres Persanes*. Em um ano, vendeu-se oito edições.

Montesquieu apresentou as cartas como se tivessem sido escritas por Rica e Usbek, dois persas viajando na França, e por seus correspondentes em Isfahan. As cartas não expunham apenas as fraquezas e os preconceitos dos franceses; elas revelavam também, através dos próprios escritores, os absurdos da conduta oriental e de seus credos; rindo-se dessas faltas, o leitor é compelido a aceitar de bom grado o ridículo de suas próprias. O livro foi construído com um toque tão leve — quem poderia se ofender com esses epigramas inconscientes, com esses golpes de espada com lâminas polidamente cegas? Além disso, algumas das cartas contêm fascinantes confidências do serralho de Usbek em Isfahan. Zachi, sua favorita, escreve-lhe para dizer quão dolorosamente sente falta de sua paixão; e Rica descreve a concepção do paraíso de uma senhora maometana como um lugar onde cada boa mulher tem um harém de homens elegantes e viris. Aqui Montesquieu deixa-se dominar por detalhes no estilo descuidado da Regência.

Somente durante aquele interregno (da Regência) as heresias políticas e religiosas das *Lettres* podiam escapar à reprovação oficial. O velho rei estava morto, o novo era um rapaz, o regente era tolerante e alegre; agora Montesquieu podia fazer seus persas rirem-se do bom governante "mágico", que fazia o povo acreditar que papel era dinheiro (o sistema de Law tinha acabado de desabar).[57] Podia expor a corrupção da corte, a ociosidade dos nobres esbanjadores, a má administração das finanças do Estado. Podia elogiar as antigas repúblicas da Grécia e de Roma, e as modernas repúblicas da Holanda e da Suíça. "Monarquia", diz Usbek, "é uma condição anormal que sempre degenera em despotismo."[58] (Vide adiante um ponto de vista diferente).

Nas cartas XI e XIV Usbek ilustra a natureza do homem e o problema do governo, falando dos trogloditas, que ele descreve como sendo descendentes dos Troglodytai descritos por Heródoto[59] e Aristóteles[60] como tribos bestiais que viviam na África.* Os trogloditas de Usbek, ressentindo-se da interferência governamental, mataram os magistrados que pensavam e viviam num paraíso de *laissez-faire*. Cada vendedor aproveitava-se da necessidade do consumidor e subia o preço do produto. Quando o homem forte roubava a mulher de um homem fraco não havia lei ou magistrado a quem apelar. O assassinato, o estupro e o roubo continuavam impunes, exceto pela violência particular. Quando os habitantes das partes altas sofriam com a seca, os habitantes das partes baixas deixavam-nos morrer de fome; quando os habitantes das partes baixas sofriam com as enchentes, os habitantes das partes altas deixavam-nos morrer de fome. Em breve, a tribo morreu. Duas famílias sobreviveram pela imigração; eles ajudavam-se mutuamente, criaram seus filhos na religião e na virtude e "olhavam para si mesmos como uma única família; seus rebanhos estavam quase que intei-

* A palavra originalmente significava habitantes de cavernas; literalmente, aqueles que cavavam buracos para viver dentro deles, tal como os nossos opositores políticos...

ramente misturados."[61] À medida em que cresciam em número, porém, verificaram que seus costumes eram inadequados para governá-los; escolheram um rei e submeteram-se a leis. Conclusão de Usbek: o governo é necessário, porém falha em sua função se não for baseado na virtude do governante ou dos governados.

As heresias religiosas das *Lettres persanes* eram mais chocantes do que as políticas. Rica observa que os negros concebem Deus como preto e o diabo como branco; ele sugere (como Xenofontes) que caso os triângulos imaginassem uma teologia, Deus teria três lados e pontas agudas. Usbek maravilhava-se com o poder de um outro mágico, chamado papa, que persuadia o povo a acreditar que o pão não é pão e o vinho não é vinho, "e milhares de outras coisas semelhantes."[62] Ele diverte-se com o conflito entre jesuítas e jansenistas. Horroriza-se com a inquisição espanhola e portuguesa, onde "derviches (monges dominicanos) levam homens a serem queimados como se estivessem queimando palha."[63] Ri-se dos rosários e dos escapulários. Pergunta-se por quanto tempo os países católicos poderão sobreviver em competição com os povos protestantes, porque ele pensa que a proibição do divórcio e o celibato das freiras e dos monges irá retardar o crescimento da população na França, Itália e Espanha (vide a Irlanda do século XX); nessa marcha, calcula Usbek, o catolicismo da Europa não pode durar mais 500 anos.[64]* Além disso, esses monges indolentes e supostamente continentes "têm em suas mãos quase toda a riqueza do Estado. São uma gente avarenta, sempre cobrando e jamais dando; estão permanentemente entesourando suas rendas para adquirir capital. Toda essa riqueza fica como se fosse paralisada: ela não circula, não é empregada no comércio, na indústria ou nas manufaturas."[66] Usbek fica perturbado pelo pensamento de que os ignorantes infiéis da Europa que veneram Cristo em vez de Alá e Maomé, parecem todos estar destinados ao inferno, mas tem alguma esperança de que, afinal, aceitem o Islam e sejam salvos.[67]

Usbek, numa transparente parábola, tece considerações sobre a Revogação (1685) do tolerante Edito de Nantes de Henrique IV:

> Tu sabes Mirza, que alguns ministros do Xá Suleiman (Luís XIV) formularam o projeto de obrigar todos os armênios da Pérsia (os huguenotes) a deixarem o reino ou tornarem-se maometanos (católicos), acreditando que nosso império continuará poluído enquanto contiver em seu seio esses infiéis.... A perseguição dos *ghebers* por nossos cuidadosos maometanos obrigou-os a fugir em grandes grupos para as Índias, e privou a Pérsia daquele povo que trabalhava tão intensamente.... Somente uma coisa restou para a intolerância fazer, e isto foi destruir a indústria, o que resultou no fato de que o império (a França em 1713) caiu de *per si*, arrastando com ele aquela própria religião que ele desejava impulsionar.
>
> Se fosse possível existir uma discussão sem preconceitos, eu não estou certo, Mirza, se não seria uma boa coisa para um Estado ter várias religiões.... A história está cheia de guerras religiosas; mas... não é a multiplicidade das religiões que tem produzido as guerras; é o espírito intolerante que anima a religião que se acredita que deve predominar.[68]

* Montesquieu pensava, em 1721, que a população da Europa era menos do que um décimo do que tinha sido sob o Império Romano,[65] que ela iria continuar a decrescer, e que os negros em breve morreriam na América. *Caveat vates. (Cuidado com os profetas)*

As idéias das *Lettres Persanes* parecem hoje, para nós, coisa sem importância; mas quando elas foram expressas, eram, para o autor, uma questão de vida ou de morte, pelo menos de prisão ou banimento; hoje são coisas sem importância porque a luta pela liberdade de expressão das idéias já foi vencida. Graças ao caminho aberto pelas *Lettres Persanes* foi que Voltaire pôde 13 anos mais tarde, publicar suas *Lettres sur les Anglais* (Cartas sobre os ingleses), queimando com tocha inglesa os cacos franceses; esses dois livros anunciaram o Iluminismo. Montesquieu e sua liberdade puderam sobreviver ao seu livro porque o autor era nobre e o regente era tolerante. Mesmo assim, Montesquieu não ousou reconhecer a autoria, porque havia algumas vozes que o desaprovavam em meio à aprovação geral. D'Argenson — que viria, mais tarde, a criticar o governo — pensava que "estas são reflexões do tipo que um homem inteligente pode facilmente fazer, mas que um homem prudente não deveria jamais permitir que fossem impressas." E o cauteloso Marivaux acrescentava: "Um homem deve ser cuidadoso com sua inteligência em tais assuntos." Montesquieu recordava: "Quando ganhei, num certo nível, a estima do público, perdi a estima da classe oficial, e tive de enfrentar milhares de desconsiderações."[69]

Apesar disso, Montesquieu veio para Paris, para saborear sua fama na sociedade e nos salões. Tanto Mme. de Tencin como a Marquesa de Lambert e a Marquesa du Deffand, abriram-lhe seus lares. Deixando sua esposa em La Brède, ele não teve dificuldade para se apaixonar pelas senhoras parisienses. O escritor tinha em mente um alto objetivo — Marie Anne de Bourbon, irmã do Duque de Bourbon, que se tornou primeiro-ministro em 1723. Compôs para ela, segundo consta, um pequeno poema em prosa, *Le Temple de Gnide* (1725), esfusiante de amor. Escamoteou sua travessura alegando que se tratava de uma tradução do grego, e assim obteve a permissão real para imprimi-lo. Montesquieu procurou obter influências — especialmente a de Mme. de Prie — para conseguir a admissão na Academia; o rei objetou que ele não residia em Paris; o escritor foi apressadamente a Bordeaux, demitiu-se da presidência do Parlamento (1726), voltou a Paris, e juntou-se aos Quarenta Imortais, em 1728.

Em abril, Montesquieu partiu numa excursão que durou três anos e estendeu-se por partes da Itália, Áustria, Hungria, Suíça, Renânia, Holanda e Inglaterra. Permaneceu na Inglaterra 18 meses (novembro de 1729 a agosto de 1731). Ali travou amizade com Chesterfield e outros notáveis, foi eleito para a Real Sociedade de Londres e iniciado na Maçonaria; sendo recebido por Jorge II e pela rainha Carolina, compareceu ao Parlamento e apaixonou-se pelo que ele julgava ser a constituição inglesa. Como Voltaire, regressou à França com uma forte admiração pela liberdade, mas cético pelos contatos com os problemas do governo. Retirou-se para La Brède, transformou seu parque num jardim inglês, e, exceto por ocasionais viagens a Paris, entregou-se a pesquisas e escritos que ocuparam o resto de sua existência.

2. *Por que Roma Caiu*

Em 1734, Montesquieu publicou, sem assinar, mas reconhecendo a autoria, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (Considerações sobre as causas da grandeza dos romanos e de sua decadência). Ele havia subme-

tido o manuscrito a um erudito jesuíta e tinha consentido em eliminar as passagens que poderiam causar ressentimentos à Igreja. O livro não repetiu e nem podia repetir o sucesso das *Lettres Persanes*; não continha indecências, tratava de um assunto remoto e complexo, era relativamente conservador na política e na teologia. Os radicais não apreciavam a ênfase na decadência moral como uma causa do declínio nacional, e não estavam dispostos a apreciar a lapidar sabedoria de sentenças tais como: "Aqueles que cessaram de temer o poder ainda podem respeitar a autoridade."[70] Hoje em dia, o pequeno tratado é considerado como uma tentativa pioneira com relação à filosofia da história, e um clássico da prosa francesa, recordando Bossuet, mas juntando brilho à gravidade.

O assunto atraía o historiador-filósofo, pois envolvia toda a gama de uma grande civilização, do nascimento à morte, e expunha em traços largos e esclarecedores detalhes um dos processos básicos da história — a dissolução que parece fatalmente seguir qualquer evolução completa de indivíduos, religiões e estados. Já havia uma suspeita de que a França, depois do colapso de *le grand siècle*, entrara num longo período de decadência no império, na moral, na literatura e na arte; a trindade profana de Voltaire, Diderot e Rousseau ainda não aparecera para desafiar a supremacia intelectual do século XVII. Mas a ressurgente coragem da nova época aparecia no fato de que Montesquieu, explicando o curso da história, considerava apenas as causas terrenas, e tranqüilamente punha de lado, a não ser por uma obediência incidental, a Providência que, na obra de Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (Tratado sobre a história universal, 1681), havia guiado todos os acontecimentos em direção a resultados determinados pela divindade. Montesquieu propunha-se a procurar as leis da história assim como Newton procurara as leis do espaço:

> Não é a fortuna que governa o mundo, como aprendemos na história dos romanos.... Há causas gerais, morais e físicas que operam em todas as monarquias, criam-nas, mantêm-nas, ou derrubam-nas. Tudo o que ocorre está sujeito a essas causas; e, se uma causa particular, como o resultado acidental de uma batalha, arruinou um estado, houve uma causa geral que fez com que a queda deste estado fosse conseqüência de uma única batalha. Em uma palavra, o movimento principal (*l'allure principale*) arrasta com ele todas as ocorrências particulares.[71]

Conseqüentemente, Montesquieu reduziu o papel do indivíduo na história. O indivíduo por maior que seja seu talento, é apenas um instrumento do "movimento geral"; sua importância não se deve à sua capacidade excepcional tanto quanto à sincronia com que o que Hegel iria chamar de *Zeitgeist*, ou espírito de tempo. "Se César e Pompeu tivessem pensado como Catão (se tivessem lutado para preservar os poderes do Senado Romano), outros viriam a ter as mesmas idéias (de subordinar o Senado) como as de César e Pompeu, e a República, destinada a perecer (devido a causas internas) teria sido arruinada por alguma outra mão."[72]

Este "destino", porém, não possuía uma orientação mística ou uma força metafísica; era o complexo de fatores produzindo o "movimento principal"; e a principal função dos filósofos historiadores, segundo Montesquieu, é investigar cada um desses fatores, analisá-los, e demonstrar suas operações e relações. Desse modo, o declínio de Roma (pensava ele), podia ser atribuído, em primeiro lugar, à mudança de uma

república — na qual houvera uma divisão e equilíbrio de poderes — para um império que melhor se adaptava ao domínio territorial, mas que centralizava de tal maneira todo governo numa cidade e num único homem, que acabou por destruir a liberdade e o vigor dos cidadãos e das províncias. No decorrer do tempo, outros fatores somaram-se a esta causa primeira: a difusão do impassível servilismo entre as massas, o desejo dos pobres de serem sustentados pelo Estado, o enfraquecimento do caráter pela riqueza, pelo luxo e pela permissividade; o influxo de estrangeiros que não eram formados segundo as tradições romanas e estavam prontos a vender seus votos para quem pagasse mais; a corrupção dos administradores centrais e das províncias; a depreciação da moeda; o excesso de impostos; o abandono das terras cultivadas; o arrefecimento da virilidade marcial pela introdução de novas religiões e pela existência de uma longa paz; a decadência da disciplina militar; a ascendência do exército sobre o governo civil; a preferência do exército em fazer ou desfazer imperadores em Roma em lugar de defender as fronteiras de uma invasão dos bárbaros... Talvez como reação contra a ênfase sobrenatural de Bossuet, Montesquieu destacou pouco as mudanças na religião, que Gibbon iria enfatizar como a causa principal do colapso imperial.

Montesquieu, porém, voltava sempre ao que considerava constituir o fator principal da decadência de Roma — a passagem da república para a monarquia. Por meio de suas máximas republicanas os romanos haviam conquistado centenas de povos; no entanto, quando já haviam conquistado tudo, a república não pôde substituir; e as máximas do novo governo, contrárias àquelas da república, levaram ao declínio.[73] Quando nos remetemos, contudo, ao Capítulo VI e examinamos as *maximes*, ou métodos pelos quais a República Romana conquistou "todos os povos", encontramos um estranho sortimento: falsidade, tratados rompidos, força, punições severas, divisão do inimigo para conquista parcelada (*divide et impera*), remanejamento forçado das populações, subversão dos governos resistentes por meio de subsídios a revoltas internas, e outros procedimentos familiares aos estadistas. "Os romanos usavam seus aliados para destruir seus inimigos, e em breve destruíam os destruidores."[74] Aparentemente esquecendo esta descrição das máximas republicanas, ou engolindo Maquiavel de uma só bocada, Montesquieu, no Capítulo XVIII, sustenta a república como um ideal de grandeza, e deplora o império como uma alegre avalanche em direção à dissolução. Reconhece, no entanto, a corrupção política da República e o esplendor político do império sob "a sabedoria de Nerva, a glória de Trajano, o valor de Adriano e a virtude dos dois Antoninos";[75] aqui Montesquieu deu uma dica a Gibbon e Renan, elegendo aquele período como o mais nobre e mais feliz na história do governo. Naqueles reis-filósofos Montesquieu também encontrou a ética dos estóicos, que ele claramente prefere aos cristãos. Sua admiração pelos romanos da república transmitiu-se aos entusiastas franceses da Revolução, e teve participação no governo de transição francês, assim como em seus métodos marciais e em sua arte.

O livro tem os defeitos de um conhecimento que se tornou apressado pelas imposições de tempo e pela dedicação a uma tarefa maior. Muitas vezes Montesquieu fazia uma utilização acrítica dos textos clássicos; assim, por exemplo, tomou como históricos os capítulos de Lívio sobre a fundação de Roma, que Valla, Glareanus, Vico e Pouilly já haviam rejeitado como legendários. Subestimou os fatores econômicos existentes por detrás da política dos Gracos e de César. Em contrapartida destas desvanta-

gens, porém, numa perspectiva mais ampla, aparece a eloqüência e o vigor, a concentração de estilo, a profundidade e a originalidade de pensamento, a audaciosa tentativa de ver, numa única perspectiva, a ascensão e a queda de uma civilização inteira, e de transformar a história de um registro de detalhes à análise das instituições e à lógica dos acontecimentos. Havia aqui um desafio com relação aos historiadores, que Voltaire e Gibbon também procurariam enfrentar; e aqui estava presente aquele desejo de formular uma filosofia da história, que o próprio Montesquieu, depois de uma geração de trabalho, iria tentar satisfazer com o *Espírito das Leis*.

3. *O Espírito das Leis*

Catorze anos se passaram entre as *Considérations* e *L'Esprit des Lois*. Montesquieu havia começado sua obra-prima por volta de 1729, com 40 anos de idade; o ensaio sobre Roma foi um subproduto e uma interrupção. Em 1747, com 56 anos, ele cansou-se da tarefa de escrever o volume e ficou tentado a abandoná-la: "Muitas vezes recomecei este trabalho, e muitas vezes deixei-o de lado. E joguei por milhares de vezes aos ventos as folhas que havia escrito."[76] Apelava às musas para que o sustentassem: "Estou realizando uma longa corrida, sinto-me esmagado pela tristeza e pelo cansaço. Devolvei à minha alma aquele encanto persuasivo que conheci anteriormente, mas que agora foge de mim. Nunca sois tão divinas como quando nos levais, *através do prazer*, em direção à sabedoria e à verdade."[77] Elas devem ter atendido aos seus apelos, pois ele continuou a obra. Quando, finalmente, a tarefa estava feita, ele confessou suas hesitações e seu orgulho:

> Segui meu objetivo sem formar um plano; não conheci nem regras nem exceções; encontrei a verdade somente para de novo perdê-la. Porém, assim que descobri os meus princípios, tudo o que eu buscava veio a mim; e no decorrer de 20 anos, vi meu trabalho começar, crescer, avançar para seu término e acabar.... Se esta obra tiver sucesso, deve-lo-ei principalmente à grandeza e à majestade de assunto. Não acredito, no entanto, que tenha sido totalmente deficiente quanto ao talento.... Quando vi o que tantos grandes homens da França e da Alemanha escreveram (sobre este assunto) antes de mim, me perdi em admiração, mas não perdi minha coragem; disse como Correggio: "E eu também sou um pintor."[78]

Ele mostrou o manuscrito a Helvétius, Hénault e Fontenelle. Fontenelle julgou que faltava ao tratado *le bon genre* do estilo francês;[79] Helvétius pediu ao autor que não arruinasse sua reputação como um liberal publicando um livro tão compassivo com relação a muitas crenças conservadoras.[80] Montesquieu achou que essas advertências eram irrelevantes e prosseguiu com a impressão. Temendo a censura francesa, mandou o manuscrito para Genebra; ali ele foi publicado em 1748, em dois volumes, sem assinatura. Quando os membros do clero francês descobriram nele heresias, condenaram-no, e foi emitida uma ordem do governo que proibia sua distribuição na França. Em 1750, Malhesherbes — futuro salvador da *Encyclopédie* — tornou-se censor, retirou a proibição e o livro firmou-se rapidamente. Vinte e duas edições fo-

ram impressas em dois anos e, em breve, o trabalho era traduzido em todas as línguas da Europa cristã.

Os títulos, no tempo de Montesquieu, eram honestamente, muitas vezes laboriosamente, explicativos. Assim, ele chamou seu livro *Sobre o Espírito das Leis ou Sobre as Relações que Devem Existir entre as Leis e a Constituição de Cada Governo, os Costumes, o Clima, a Religião, o Comércio etc.*. Era um ensaio sobre as relações entre as forças físicas e as formas sociais, e sobre as correlações entre os componentes da civilização. Tentava assentar as bases do que atualmente chamamos sociologia "científica": tornar possível — segundo o método de pesquisa nas ciências naturais — a formulação de conclusões verificáveis que ilustrem a sociedade presente e que possam prever condicionalmente o futuro. Era, sem dúvida, tarefa grande demais para um homem realizar no breve tempo de uma vida e em função do estágio então existente da etnologia, da jurisprudência e da historiografia.

Mas especificamente, a tese de Montesquieu era de que o "espírito das leis" — isto é, sua origem, caráter e tendência — é determinado em primeiro lugar pelo clima e pelo solo do *habitat*; e, em segundo lugar, pela fisiologia, economia, governo, religião, moral e costumes do povo. Ele começou o livro com uma ampla definição: "As leis, na sua significação mais geral, são as relações necessárias que surgem da natureza das coisas"; obviamente desejava reduzir as "leis naturais" do mundo físico e as supostas regularidades da história a um conceito geral. Baseando-se em Grotius, Pufendorf, e outros predecessores, ele distinguia diversas espécies de leis: (1) a lei natural, que ele definia como "a razão humana tal como ela governa todos os povos da terra"[81] — isto é, os "direitos naturais" de todos os homens como seres providos de razão; (2) a lei das nações em suas relações umas com as outras; (3) a lei política, governando as relações entre o indivíduo e o Estado; e (4) a lei civil, ou seja, as relações dos indivíduos uns com os outros.

Nos estágios primitivos da sociedade humana, pensava Montesquieu, a determinante básica das leis é o caráter físico do terreno. Ele é uma floresta, um deserto ou é arável? Fica no interior ou é costeiro? É montanhoso ou é plano? Qual é a qualidade do solo e a natureza do alimento que ele produz? Em uma palavra: o clima é o primeiro, e como primeiro, o fator mais poderoso na determinação da economia do povo, de suas leis, e de seu "caráter nacional". (Bodin, no século XVI, antecipou, e Buckle, no século XIX, seguiu, Montesquieu nesta ênfase inicial.) Considere-se, por exemplo, as diferenças climáticas, e conseqüentemente humanas, entre o norte e o sul:

> As pessoas são mais vigorosas nos climas frios.... Esta superioridade de forças deve produzir vários efeitos: por exemplo, uma maior pujança, isto é, mais coragem; um maior senso de superioridade, isto é, menos desejo de vingança; um maior sentido de segurança, isto é, mais franqueza, menos suspeita, astúcia e manha... Eu estive na ópera na Inglaterra e na Itália, onde vi as mesmas peças e os mesmos intérpretes; e, no entanto, a mesma música produzia efeitos tão diferentes nas duas nações: uma fria e fleugmática, a outra viva e arrebatada.... Se viajamos em direção ao norte, encontramos povos que têm poucos vícios, muitas virtudes.... Se nos aproximamos do sul, sentimo-nos inteiramente removidos das margens da moralidade; aqui as paixões mais fortes produzem todas as espécies de crimes; cada indivíduo tenta, por quaisquer meios, dar vazamento a seus desejos desordenados....
>
> Nos países quentes, a parte aquosa do sangue é grandemente perdida na transpi-

> ração; conseqüentemente, ela deve ser substituída por um líquido semelhante. A água tem ali usos admiráveis; bebidas alcoólicas fortes congelariam os glóbulos do sangue que restam depois da exudação do humor aquoso. Em países frios, a parte aquosa do sangue perde-se muito pouco pela transpiração. Conseqüentemente, deve-se empregar ali bebidas destiladas, sem as quais o sangue congelaria.... A lei de Maomé que proíbe beber vinho é, portanto, adaptável ao clima da Arábia... A lei que proibia aos cartagineses beberem vinho era uma lei do cima. Tal lei seria imprópria para países frios, onde o clima parece forçar as pessoas a uma espécie de intemperança nacional... A embriaguez predomina... em proporção ao frio e à umidade do clima.[82]

Ou considere-se as relações entre o clima e o casamento:

> As mulheres, nos países quentes, podem casar-se aos oito, nove ou dez anos de idade.... Elas são velhas aos 20; sua razão, portanto, nunca acompanha sua beleza. Quando a beleza exige o predomínio, a falta da razão proíbe o desejo; quando a razão aparece, não há mais beleza. Essas mulheres devem, então, viver num estado de dependência, pois a razão não pode procurar na velhice aquele domínio que a juventude e a beleza não puderam lhe dar. É, portanto, extremamente natural que, nesses lugares, um homem, quando não há lei que a isso se oponha, deva deixar sua mulher para tomar outra, e que a poligamia tenha entrado em vigor.
>
> Nos climas temperados, onde os encantos das mulheres são mais bem preservados, onde elas chegam mais tarde à maturidade e têm filhos num estágio mais avançado da vida, a velhice de seus maridos, de alguma forma segue a sua própria velhice; e como elas têm mais razão e conhecimento na ocasião do casamento (do que nas condições análogas semitropicais)... isto deve naturalmente gerar uma espécie de igualdade entre os sexos e, em conseqüência disto, a lei de ter somente uma mulher... Esta é a razão pela qual o Islamismo (com a poligamia) foi tão facilmente estabelecido na Ásia e com tanta dificuldade se estendeu à Europa; porque o cristianismo foi mantido na Europa e destruído na Ásia; e, *in fine*, porque os maometanos fizeram tal progresso na China, e os cristãos tão pouco.[83]

Neste ponto, Montesquieu compreendeu que tinha substituído a Providência de Bossuet pelo clima, e apressou-se a acrescentar (valha-me Deus!) uma advertência salvadora: "As razões humanas, no entanto, estão subordinadas àquela Suprema Causa que faz o que lhe apraz e que torna tudo subordinado à Sua Vontade." Alguns jesuítas pensaram que Montesquieu tinha mordido a própria língua...

Em breve, ele prosseguia com suas audaciosas generalizações. No "Leste" (Turquia, Pérsia, Índia, China, Japão) o clima leva à reclusão das mulheres porque "os ares quentes inflamam as paixões", o que poria em perigo tanto a poligamia como a monogamia caso os sexos tivessem a liberdade de misturar-se como "nos nossos países do norte, onde os costumes das mulheres são naturalmente bons, onde todas as paixões são calmas, onde o amor comanda os corações com um domínio tão regular e gentil que o mínimo grau de prudência é suficiente para conduzi-lo."[84] É uma felicidade viver naqueles climas que permitem tal liberdade de relações, onde o sexo, que tem os maiores encantos, parece embelezar a sociedade, e onde as esposas, reservando-se para os prazeres de um único homem, contribuem para o encanto de todos."[85]

Os costumes são mais diretamente o resultado do clima do que as leis, porque as leis devem algumas vezes procurar contrabalançar os efeitos do clima. À medida em

que a civilização avança, os fatores climáticos devem ser cada vez mais controlados pelas restrições morais ou legais, como é o caso da reclusão oriental das mulheres. E os mais sábios legisladores procuram equilibrar as "causas físicas." Os costumes são uma função do lugar e do tempo; nada é, por si mesmo, certo, errado ou melhor. Em termos gerais, o costume é a melhor lei, uma vez que ele é a adaptação natural do caráter à situação. Devemos andar devagar quando tentarmos mudar um costume. Usualmente um costume recusa-se a ser mudado por uma lei.[86]

Uma vez que o *habitat* determina o costume que, por sua vez, determina o caráter nacional, a forma do governo irá variar de acordo com o complexo desses três fatores. Em geral, ela irá depender da extensão da área governada: uma república adapta-se a um pequeno território cujos principais cidadãos podem reunir-se num lugar para deliberação e ação; se a área se expande, ela irá exigir mais leis e mais guerras, e irá submeter-se a uma regra monárquica. A monarquia passa para o despotismo quando ela governa um território grande demais; pois somente um poder despótico pode manter sob sujeição os governantes locais das províncias distantes.[87] Uma monarquia deve repousar na "honra"; isto é, sua população deve ser classificada em camadas, e seus cidadãos devem observar sua distinção e hierarquia. Uma república deve repousar sobre uma grande difusão da "virtude," que Montesquieu define à sua própria maneira como "o amor de seu próprio país — isto é, o amor da igualdade."[88]

Uma república pode ser aristocrática ou democrática, dependendo de ser governada apenas por uma parte dos cidadãos ou por todos. Montesquieu admira Veneza como uma república aristocrática, e as antigas cidades-estados como democracias; ele sabe, porém esconde o fato de que nestas os cidadãos influentes eram apenas uma minoria. Elogia a regra estabelecida por William Penn na América, e, ainda mais entusiasticamente, o comunismo teocrático organizado pelos jesuítas no Paraguai.[89] Para ser real, no entanto, uma democracia honesta deve tornar possível tanto a igualdade econômica quanto política; ela deve regular as heranças e os dotes, e progressivamente taxar a riqueza.[90] As melhores repúblicas são aquelas em que o povo, reconhecendo sua incapacidade de determinar sabiamente a política, aceita as políticas adotadas pelos representantes que escolhe.

> Uma democracia deve buscar a igualdade, mas pode ser arruinada por um espírito de igualdade extrema, onde cada cidadão de bom grado se colocaria no mesmo nível daqueles que escolheu para comandá-lo... Quando isso acontece, a virtude não pode mais subsistir numa república. O povo está ansioso por exercer as funções dos magistrados que deixam de ser respeitados. As deliberações do senado não são levadas em consideração; todo o respeito desaparece pelos senadores e, conseqüentemente, pela idade madura. Se não há mais respeito pela velhice, não haverá efetivamente nenhum respeito pelos pais; da mesma forma, desaparecerá a deferência com relação aos maridos e a submissão com relação aos mestres. Esta liberdade, em breve, vai tornar-se geral... O povo cai neste infortúnio quando aqueles nos quais ele confiou, desejosos de esconder sua corrupção, procuram corrompê-lo... O povo irá dividir o dinheiro público entre si, e, tendo somado a administração dos negócios à sua indolência, se tornará favorável à mistura de sua pobreza com as diversões do luxo.[91]

E, assim, diz o barão, fazendo eco de Platão com dois mil anos de distância, a democracia precipita-se no caos, convida à ditadura, e desaparece.

Há muitas passagens em Montesquieu que favorecem uma república aristocrática, mas ele de tal maneira temia o despotismo que considerava estar potencialmente presente na democracia, que preferia tolerar uma monarquia caso fosse regulada por leis estabelecidas. O capítulo mais curto de seu livro é sobre o despotismo, e consiste em três linhas: "Quando os selvagens da Louisiana desejam fruta, eles cortam a árvore pela raiz e colhem a fruta. Isto é um símbolo do governo despótico";[92] isto é, o déspota destrói as famílias mais capazes para salvaguardar o seu poder. Os exemplos que Montesquieu dava eram, por segurança, orientais, mas ele estava aparentemente temeroso de que a monarquia dos Bourbon apresentasse uma tendência para o despotismo, agora que o cardeal Richelieu e Luís XIV haviam destruído o poder político da aristocracia. Ele referia-se ao cardeal como "enfeitiçado pelo amor do poder despótico."[93] Como um nobre francês, ressentia-se fortemente da redução de sua classe a meros cortesãos do rei. Acreditava que "poderes intermediários, subordinados e dependentes" eram necessários para a existência de uma monarquia saudável; e, com esses poderes, queria dizer: a nobreza proprietária de terras e a magistratura hereditária, a ambas das quais ele pertencia. Desse modo, defendeu exaustivamente o feudalismo com (173 páginas), sacrificando a unidade e a simetria de seu livro. Sozinho dentre os filósofos da França do século XVIII, ele falava com admiração da Idade Média, e empregava a palavra *gothic* como termo de elogio. No conflito que teve continuidade durante todo o reinado de Luís XV entre o monarca e os *parlements*, os combativos magistrados encontraram um arsenal de argumentos em *L'Esprit des lois*.

O ressentimento de Montesquieu com relação à monarquia absoluta que ele considerava como um vestíbulo para o despotismo, levou-o a favorecer um "governo misto" de monarquia, aristocracia e democracia — rei, nobres e *parlements* ou Estados-Gerais. Daí sua mais famosa e influente proposta: a separação, num governo, do legislativo, executivo e judiciário.[94] O legislativo deveria elaborar as leis mas não administrá-las; o executivo administrava-as mas não as elaborava; o judiciário limitava-se a interpretá-las. O poder executivo não indicaria nem controlaria os juízes. Idealmente, o legislativo consistiria de duas câmaras independentes, uma representando as classes superiores, a outra os plebeus. Aqui, de novo, fala o barão:

> Em tal estado há sempre pessoas que se distinguem por seu berço, por suas riquezas ou por suas honrarias. Se elas fossem confundidas com o povo comum, e tivessem apenas o peso de um único voto, como o restante, a liberdade comum seria sua escravização, e eles não teriam interesse em apoiá-la, uma vez que a maior parte das resoluções populares seria contra eles. A participação que têm, portanto, deve ser proporcional as suas outras vantagens no Estado; o que só acontece onde eles formam um corpo que tem o direito de limitar a liberdade do povo, como o povo tem o direito de se opor a qualquer restrição sobre sua liberdade. O poder legislativo é, portanto, entregue ao corpo dos nobres e àquele que representa o povo, cada um tendo suas assembléias e deliberações à parte, cada um representando seus interesses e pontos de vista de maneira separada.[95]

Cada um dos três poderes do governo, e cada uma das duas câmaras do legislativo deveria servir como um controle e um equilíbrio com relação aos outros. Desta manei-

ra complexa, as liberdades do cidadão se reconciliaram com a sabedoria, a justiça e a força do governo.

Estas idéias de um governo misto eram baseadas em Aristóteles, mas o plano da separação dos poderes tinha se desenvolvido na mente de Montesquieu, a partir de seu estudo de Harrington, Algernon Sidney e Locke, e de sua experiência na Inglaterra. Ele julgava ter encontrado ali, embora de forma imperfeita, seu ideal de uma monarquia controlada pela democracia através da Câmara dos Comuns, controlada, por sua vez, pela aristocracia, com a Câmara dos Lordes; e supunha que as cortes da Inglaterra exerciam um controle independente sobre o Parlamento e sobre o rei. Isso era uma idealização do que Montesquieu havia visto na Inglaterra sob o patrocínio de Chesterfield e outros nobres; mas como Voltaire, usou esta idealização como um estímulo para a França. Ele devia ter conhecimento de que as cortes inglesas não eram totalmente independentes do Parlamento, mas julgava que seria bom que a França admitisse o direito dos acusados, na Inglaterra, a terem um pronto interrogatório ou libertação sob fiança, a serem julgados por um júri de sua própria classe, a contestarem seus acusadores e a estarem livres de torturas. Mas ele também pensava que "a nobreza não deveria ser citada perante uma corte ordinária de justiça, porém sim diante daquela parte do legislativo que se compõe de pessoas de sua própria classe"; os nobres deveriam também ter o direito de "serem julgados pelos seus pares."[96]

Montesquieu, como quase todos nós, tornou-se cada vez mais conservador com a idade. O conservadorismo é uma função e uma obrigação da velhice, como o radicalismo é uma função útil da juventude, e a moderação um dom e um serviço da idade madura; desse modo, temos a idéia da constituição mista de uma nação, com divisão e mútuo controle dos poderes. Com todo o seu louvor da liberdade como o objetivo verdadeiro do governo, Montesquieu definia a liberdade como "o direito de fazer o que quer que a lei permita. Se um cidadão pudesse fazer o que a lei proíbe, ele não estaria mais em posse da liberdade, porque todos os seus concidadãos teriam o mesmo direito."[97] E ele concordava com seu colega gascão, Montaigne, ao condenar as revoluções:

> Quando a forma do governo já está estabelecida há um longo tempo, e quando os negócios chegaram a uma condição fixa, é quase sempre prudente deixá-los intocados; porque as razões — muitas vezes complicadas ou desconhecidas — que com que tal estado chegasse a existir irão ainda mantê-lo.[98]

Rejeitava a idéia de igualdade na propriedade e no poder, mas concordava com os Gracos sobre a concentração da propriedade da terra:

> Embora com uma quantidade de terra suficiente para nutrir uma nação... o povo quase nada tem para nutrir sua família... O clero, o príncipe, as cidades, os grandes homens e alguns dos principais cidadãos tornaram-se insensivelmente proprietários de toda a terra que permanece sem cultivo. As famílias arruinadas deixaram seus campos; e o trabalhador é miserável. Nesta situação elas (as classes dominantes)... deveriam distribuir terras para todas as famílias que têm necessidade, e fornecer-lhes materiais para limpá-las e cultivá-las. Esta distribuição deveria continuar até que o último homem recebesse sua parte.[99]

Montesquieu condenava a entrega da arrecadação de impostos a negociantes privados. Denunciava a escravatura com fervor moral e amarga ironia.[100] Reconhecia a necessidade ocasional da guerra e dava elasticidade ao conceito de defesa para sancionar uma guerra preventiva:

> No que se refere aos estados, o direito de defesa natural traz consigo, algumas vezes, a necessidade de ataque; é assim, por exemplo, quando uma nação vê que a permanência da paz irá permitir que outra nação possa vir destruí-la, e que o ataque instantâneo àquela nação é a única maneira de prevenir sua própria destruição.[101]

Atacava, porém, o acúmulo competitivo de armamentos:

> Uma outra loucura espalhou-se sobre a Europa infeccionando nossos príncipes e induzindo-os a manterem um exorbitante número de soldados. Sua conseqüência é acumulativa e torna-se necessariamente contagiosa. Porque tão logo um príncipe aumenta suas forças os outros, naturalmente, fazem o mesmo; de tal forma que nada se ganha com isso, exceto a ruína pública.[102]

Embora estimasse o patriotismo de maneira tão elevada que o identificava com a virtude, havia momentos em que sonhava com uma ética mais ampla:

> Se eu soubesse que alguma coisa que é útil para mim, mas é prejudicial para minha família, eu iria tirá-la de minha cabeça. Se eu soubesse de alguma coisa que é útil para minha família, mas não para meu país, eu procuraria esquecê-la. Se eu soubesse de alguma coisa que é útil para o meu país, mas prejudicial para a Europa e para a raça humana, eu encararia como um crime.[103]

Sua ética profunda e sua secreta religião eram as dos velhos estóicos:

> Nunca houve princípios mais valiosos para a natureza humana e mais próprios para formarem um bom homem.... Se eu pudesse, por um momento, deixar de pensar que sou um cristão poderia... classificar a destruição da seita de Zeno como um dos infortúnios que recaíram sobre a raça humana.... Esta seita sozinha produziu cidadãos, fez grandes homens, construiu grandes imperadores. Deixando de lado, por um momento, as verdades reveladas e examinando toda a natureza não encontraremos nenhum objetivo mais nobre do que o dos Antoninos, nem mesmo no próprio Juliano (uma recomendação assim arrancada de mim não me tornará cúmplice de sua apostasia). Não, nunca houve um príncipe, desde seu reinado, mais digno de governar a humanidade.[104]

É evidente que Montesquieu procurou, no *L'Esprit des Lois*, fazer as pazes com a cristandade. Ele reconhecia a existência de Deus — "que absurdo maior poderia existir do que uma cega fatalidade que tivesse produzido seres inteligentes?"[105] Mas concebia esta Suprema Inteligência como estando expressa nas leis da natureza, e nunca interferindo nelas. "Para Montesquieu," dizia Faguet, "Deus é o Espírito das Leis."[106] Ele aceitava as crenças sobrenaturais como um apoio necessário de um código moral que não estava de acordo com a natureza do homem. "É conveniente que

haja alguns livros sagrados que sirvam como regra, como o Corão entre os árabes, o livro de Zoroastro entre os persas, o dos Vedas entre os hindus, e os clássicos entre os chineses. O código religioso suplementa o civil e fixa (limita) a amplitude da oscilação arbitrária."[107] Estado e Igreja devem agir como controles e equilíbrios um com relação ao outro, mas devem permanecer sempre separados; "esta grande distinção (é) a base da tranqüilidade das nações."[108] Montesquieu defendia, diferentemente de Bayle, [109] a religião, mas sujeitava-a, como tudo o mais, à influência do clima e do caráter nacional:

> Um governo moderado é o mais adequado à religião cristã, e um governo despótico ao islamismo.... Quando uma religião adaptada ao clima de um país choca-se demais com o clima de outro, ela não pode se estabelecer ali e, caso for introduzida, ela irá desaparecer.[110] A religião católica é mais agradável às monarquias, e a protestante à república.... Quando a religião cristã... tornou-se infelizmente dividida entre catolicismo e protestantismo, o povo do norte abraçou o protestantismo, e o povo do sul ainda adere ao catolicismo. A razão é evidente: o povo do norte tem, e sempre terá, um espírito de verdade e independência que o povo do sul não possui; e uma religião que não tem uma liderança visível é mais agradável.[111]

Ao mesmo tempo que concordava com os benefícios da religião por atacado, Montesquieu combatia-o no varejo. Condenava a riqueza do clero na França,[112] e escreveu um "mais humilde protesto dos inquisidores da Espanha e de Portugal" para que parassem de queimar os hereges; advertia-os de que, "se alguém, no futuro, ousar dizer que, na época em que vivemos, os povos da Europa deveriam ser civilizados, acabareis por serem citados para provar que eram bárbaros."[113] Como um patriótico gaulês ele ria-se da infalibilidade papal e insistia no fato de que a Igreja devia estar sujeita ao poder civil. Quanto à tolerância religiosa, ele assumia uma posição intermediária: "Se o Estado tivesse a liberdade de aprovar ou rejeitar uma nova religião, esta deveria ser rejeitada; e caso fosse aceita, deveria ser tolerada."[114] Com toda esta obediência em relação ao censor, ele permanecia um racionalista. "A razão é a mais perfeita, a mais nobre, a mais bela de todas as nossas faculdades (*la raison est le plus parfait, le plus noble, et le plus exquis de tous les sens*)."[115] Que melhor *motto* poderia servir à Idade da Razão?

4. *Conseqüências*

O *Espírito das Leis* foi logo reconhecido como um acontecimento capital na literatura francesa, mas encontrou críticas tanto da direita como da esquerda. Os jansenistas e os jesuítas, normalmente às turras, uniram-se na condenação ao livro como repúdio sutil ao cristianismo. O jornal jansenista *Notícias Eclesiásticas* disse: "Os parênteses que o autor insere para informar-nos de que ele é um cristão pouco nos asseguram de seu catolicismo; o autor riria de nossa simplicidade caso o tomássemos pelo que ele não é"; e o comentador termina fazendo um apelo às autoridades seculares para agirem contra o livro.[116] Os jesuítas acusaram Montesquieu de seguir a filosofia de Spinoza e Hobbes; ao supor que havia leis na história como nas ciências naturais, ele

não deixou espaço para a liberdade da vontade. O padre Berthier, no jesuíta *Journal de Trévoux*, argumentou que a verdade e a justiça são absolutas, e não relativas ao lugar ou à época, e que as leis deviam se basear nos princípios universais, emanados de Deus, e não nas diversidades de clima, solo, costumes e caráter nacional.[117] Montesquieu julgou prudente publicar (1750) uma *Défense de l'Esprit des Lois* (Defesa do Espírito das Leis), em que abjura o ateísmo, o materialismo e o determinismo, e reafirma seu cristianismo. O clero permaneceu incrédulo.

Os *philosophes* também estavam descontentes. Consideravam *O Espírito das Leis* quase como um manual de conservadorismo; ressentiam-se de sua ocasional piedade, da moderação das reformas propostas e de sua semi-sentimental concepção de tolerância religiosa.[118] Helvétius escreveu a Montesquieu censurando-o por atribuir muita ênfase aos perigos e às dificuldades da mudança social.[119] Voltaire, que estava preparando sua própria filosofia da história no *Essai sur les moeurs*, não se entusiasmou com o trabalho de Montesquieu. Ele não havia esquecido que Monsieur le Président fizera oposição à sua admissão na Academia com as palavras: "Seria uma desgraça para a Academia se Voltaire figurasse entre seus membros; e, futuramente, será uma desgraça que ele não o tenha sido."[120] Nessas circunstâncias, a crítica de Voltaire foi comedida e atenuada por consideráveis elogios. Ele argumentou que Montesquieu tinha exagerado a influência do clima; notou que o cristianismo originara-se na tórrida Judéia e ainda prosperava na frígida Noruega; e pensava que era mais provável que a Inglaterra tivesse se tornado protestante porque Ana Bolena fosse bonita do que porque Henrique VIII fosse frio....[121] Se, como Montesquieu sugerira, o espírito da liberdade vingasse principalmente nas regiões montanhosas, como explicar a vigorosa República Holandesa ou o *liberum veto* (poder do veto) dos lordes poloneses? Em seu *Dicionário Filosófico* (1764), Voltaire encheu as páginas com exemplos que indicavam que o "clima tem alguma influência, o governo cem vezes mais, a religião e o governo combinados mais ainda."[122]

> Poderíamos perguntar àqueles que sustentam que o clima faz tudo (Montesquieu não havia afirmado isso), por que o imperador Juliano, em seu *Misopogon*, diz que o que lhe agradava nos parisienses era a gravidade de seu caráter e a severidade de seus costumes; e por que esses parisienses, sem a mínima mudança de clima, são agora semelhantes a crianças brincalhonas, a quem o governo pune e gratifica no mesmo momento, e por que, elas próprias, no momento seguinte, também sorriem e cantam sátiras sobre seus governantes.[123]

Voltaire achava

> melancólico que, em tantas citações e tantas máximas, o contrário do que é afirmado era quase sempre verdade.... "Povos de climas quentes são tímidos, como os velhos; os dos países frios são corajosos como os jovens"? Devemos tomar muito cuidado com a forma pela qual as proposições gerais nos escapam. Ninguém jamais foi capaz de tornar um lapão ou um esquimó guerreiro, enquanto que os árabes, em 80 anos, conquistaram um território maior do que todo o Império Romano.[124]

E, em seguida, vem o elogio:

> Depois de nos convencermos de que os erros de *O Espírito das Leis* são abundantes.... de que falta método a este trabalho, e de que ele possui nem plano nem ordem, é lícito perguntar quais são realmente seus méritos e por que obteve tamanha reputação. Em primeiro lugar, é um livro escrito com grande inteligência, enquanto a maior parte dos autores de todos os outros livros sobre este tema são cansativos. Foi por causa disso que uma senhora (Mme. du Deffand), que possuía tanta inteligência quanto Montesquieu, observou que seu livro era *l'esprit sur les lois* (o humor sobre as leis); ele não pode ser mais corretamente definido. Uma razão ainda maior é o fato de que o livro exibe grandes pontos de vista, ataca a tirania, a superstição e a taxação excessiva.... Montesquieu estava sempre em disputa com os literatos porque ele não era literato; ele estava, porém, quase sempre certo contra os fanáticos e os exploradores da escravidão. A Europa lhe deve eterna gratidão.[125]

E acrescenta em outra parte: "A Humanidade havia perdido seus títulos (à liberdade), e Montesquieu os recuperou."[126]

A crítica posterior concordou em grande parte com Voltaire, embora revendo seus próprios exageros.[127] É verdade que *O Espírito das Leis* apresentava uma construção pobre, com pouca lógica na organização e na seqüência dos tópicos, e esquecia-se freqüentemente do tema unificante. No seu cuidado em ser um cientista, em acumular e interpretar fatos, Montesquieu deixava, às vezes, de ser um artista; perdia a noção de conjunto no exame das partes em vez de coordenar as partes num conjunto harmonioso. Ele havia reunido seus dados durante mais da metade de sua existência; escreveu seu livro durante 20 anos; sua composição esporádica prejudicou a unidade. Fazia generalizações excessivamente apressadas a partir de alguns exemplos e não pesquisava exemplos contrários — a Irlanda católica está localizada, por exemplo, na zona fria e, "conseqüentemente" no norte protestante. Ele expõe seu método quando ele diz: "fiz a exposição dos primeiros princípios e conclui que os casos particulares naturalmente seguem-se a eles; as histórias de todas as nações são apenas conseqüências desses princípios"; este é o perigo de atacar a história com uma filosofia que a história deverá provar. Ao reunir seus dados, Montesquieu aceitou sem críticas o relato não verificado de viajantes, e muitas vezes tomou fábulas e lendas como sendo história. Mesmo sua observação direta podia se mostrar deficiente; ele pensava ter visto uma separação de poderes no governo inglês onde o legislativo estava visivelmente absorvendo o executivo.

Em compensação, devia haver virtudes suficientes em seu livro para justificar seu sucesso e influência. Voltaire chama a atenção, com razão, para o estilo. Este, no entanto, também sofreu os efeitos da fragmentação. Montesquieu tinha um fraco por capítulos curtos, e talvez como um meio enfático, como é o caso do capítulo sobre o despotismo; o resultado é um *staccato* desagradável que obstrui o fluxo do pensamento. Parte dessa fragmentação pode se dever ao enfraquecimento progressivo de seus olhos que o levou a ditar em vez de escrever. Quando se permitia ser mais solto e falar, conseguia, com frases bem definidas e incisivas, atingir um esplendor que havia abrilhantado as *Lettres persanes*. Voltaire pensava que havia mais epigramas n'*O Espírito das Leis* do que era conveniente num trabalho sobre leis. ("Em Veneza," dizia Montesquieu, "eles estão tão habituados à parcimônia que somente as cortesãs podem fazê-los separar-se de seu dinheiro.")[128] De qualquer modo, o livro possui um

estilo magistral, moderado e calmo. É ocasionalmente obscuro, mas que vale à pena ser desvendado.

Montesquieu foi modesto e correto ao atribuir parte do valor do livro a seu tema e objetivo. Foi um empreendimento majestoso o fato de encontrar leis no interior das leis, algum sistema em sua variação de lugar para lugar e de um tempo para outro, de esclarecer os governantes e os reformadores com relação à consideração das fontes e dos limites da legislação diante da natureza e do lugar dos estados e dos homens, e o objetivo fez com que os defeitos fossem perdoados. Herbert Spencer falhou na mesma empresa[129] 148 anos mais tarde, apesar de dispor de um corpo de ajudantes de pesquisa, e graças a uma semelhante paixão pela generalização; mas ambas as tentativas foram positivas no enriquecimento do saber. A realização de Montesquieu foi maior. Ele tivera predecessores;* Montesquieu não inaugurou nada, mas promoveu vigorosamente o progresso do método histórico para o estudo comparativo das instituições. Ele antecipou-se a Voltaire quando fundou uma filosofia da história independente de causas sobrenaturais; e conseguiu ter uma amplitude e imparcialidade de visão jamais atingida por Voltaire. Burke chamou Montesquieu "o maior gênio que já iluminou esta época";[130] Taine considerava-o "o mais bem instruído, o mais sagaz e o mais equilibrado de todos os espíritos da época."[131] Horace Walpole pensava que *O Espírito das Leis* era "o melhor livro que jamais havia sido escrito."[132] Talvez isso fosse um exagero, mas certamente foi o maior livro daquela geração.

A obra exauriu seu autor, que escrevia a um amigo, em 1749: "Confesso que este trabalho quase me matou. Preciso descansar; não posso mais trabalhar."[133] Apesar disso, continuou a estudar. "O estudo tem sido para mim," dizia ele, "um remédio soberano contra todos os desapontamentos da vida. Jamais conheci nenhuma dificuldade que uma hora de leitura não dissipasse."[134]

Ele visitava Paris ocasionalmente e deleitava-se com sua fama, que, na época (1748), igualava-se à de Voltaire: "*O Espírito das Leis*," dizia Raynal, "virou a cabeça de todo o povo francês. Encontramos este livro nas bibliotecas de nossos homens de letras e nas mesas-de-cabeceira de nossas damas e de nossos jovens da moda."[135] Montesquieu foi de novo bem recebido nos salões e readmitido na corte. A maior parte do tempo, porém, ele passava em La Brède, contente de ser um *grand seigneur*. Seu livro agradou de tal maneira aos ingleses que eles faziam grandes encomendas do vinho que o autor produzia em suas terras. Em seus últimos anos de vida, Montesquieu tornou-se praticamente cego. "Parece-me," dizia ele, "que a pouca luz que me resta é apenas a aurora do dia em que meus olhos se fecharão para sempre."[136] Em 1754, foi para Paris para renegociar o arrendamento de uma casa que ali possuía; naquela visita, porém, contraiu uma pneumonia e morreu, no dia 10 de fevereiro de 1755, com 66 anos de idade. Ele havia recebido os últimos ritos da Igreja Católica, mas o agnóstico Diderot foi o único homem de letras que compareceu a seu funeral.[137] Sua influência durou séculos. "Nos 40 anos seguintes à publicação d'*O Espírito das Leis*,"

---

* *Ares, águas, e lugares*, de Hipócrates; *Constituições de Atenas*, de Aristóteles; *Discorsi*, de Maquiavel; *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, de Bodin; *De Jure Belli et Pacis*, de Grotius; *Scienza nuova*, de Vico; *De Jure Naturae et Gentium* de Pufendorf etc.

escreveu Gibbon, "nenhum trabalho foi mais lido e criticado, e o espírito de investigação que ele provocou não é a menor de nossas obrigações para com o autor."[138] Gibbon, Blackstone e Burke estavam dentre os escritores ingleses que lucraram com *O Espírito das Leis e A Grandeza e Decadência dos Romanos.* Frederico, o Grande, avaliava que *O Espírito das Leis* só perdia pra o *O Príncipe*; Catarina, a Grande, pensava que ele deveria ser "o breviário dos soberanos,"[139] e mandou publicar fragmentos do livro para dar aos homens que ela nomeou para rever as leis russas.[140] Os formuladores da Constituição Americana tiraram de Montesquieu não apenas a separação dos poderes do governo, mas também a exclusão dos membros do governo do Congresso; e os escritos desses homens eram cheios de citações do trabalho do filósofo. *O Espírito das Leis* tornou-se quase que a Bíblia dos líderes moderados da Revolução Francesa; de *A Grandeza e a Decadência* nasceu, em parte, a admiração desses líderes pela República Romana. "Todas as grandes idéias modernas," dizia Faguet, "tiveram seu começo em Montesquieu."[141] Por uma geração foi Montesquieu, e não Voltaire, a voz e o herói da inteligência na França.

CAPÍTULO XI

Voltaire na França

I. EM PARIS: 1729-34

VOLTANDO da Inglaterra, no final de 1728 ou no princípio de 1729, Voltaire alojou-se modestamente em St.-Germain-en-Laye, a 18 quilômetros a noroeste de Paris. Mobilizou seus amigos no sentido de obter a anulação informal de seu exílio da França e, mais tarde, da capital. Os amigos tiveram tamanho sucesso que conseguiram mesmo restabelecer sua pensão real; em abril, Voltaire já agitava-se novamente em Paris. Numa reunião, escutou o matemático La Condamine calcular que qualquer pessoa que comprasse todos os bilhetes de uma loteria recentemente lançada pela cidade de Paris faria uma fortuna. Saiu apressado, tomou dinheiro emprestado a seus amigos banqueiros, comprou todos os bilhetes, e ganhou, conforme havia sido previsto. Mas o Controlador-Geral recusou-se a pagar; Voltaire levou o assunto às cortes, ganhou a questão e foi pago.[1] Mais tarde, neste ano de 1729, viajou 250 quilômetros — em duas noites e um dia — de Paris a Nancy, para comprar ações dos fundos públicos do Duque de Lorraine; essa aventura lhe trouxe ganhos substanciais. Voltaire, o poeta e filósofo, era sustentado por Voltaire, o negociante.

Em 1730, temo-lo de volta a Paris, em febris empreendimentos. Ele tinha, em geral, diversas atividades literárias ao mesmo tempo, passando de uma para outra, como se achasse refrigério na mudança, sem perder tempo. Nessa época, ele estava escrevendo *Cartas aos Ingleses*, uma *História de Carlos XII, A Morte de Mademoiselle Lecouvreur* e estava iniciando *La Pucelle (A Donzela)*. Um dia, em 1730, os convidados do Duque de Richelieu, discutindo sobre Joana d'Arc, sugeriram a Voltaire que ele escrevesse sua história. Joana ainda não havia sido aceita como santa padroeira não canonizada da França; para o livre-pensador Voltaire, os elementos sobrenaturais de sua lenda pareciam convidar a um tratamento humorístico; Richelieu desafiou-o a tentar; Voltaire compôs o prólogo naquele mesmo dia. Seu lamento pela Lecouvreur ainda não havia sido publicado, mas um amigo boêmio, Nicolas Thieriot, recitava-o em todos os lugares, e os marimbondos teológicos voltaram a buzinar ao redor da cabeça de Voltaire. Como se estivesse ávido para fazer inimigos, em 11 de dezembro, levou à cena a história de Lucius Junius Brutus, o qual, no relato, de Lívio, havia expulsado o rei Tarquínio e participado no estabelecimento da República Romana; a peça negava a inviolabilidade dos reis e proclamava o direito do povo de mudar seus governan-

tes. Os atores queixavam-se de que não havia um tema de amor no enredo; Paris concordava que isso era uma inovação absurda; depois de 15 apresentações, a peça foi suspensa. Foi revivida com grande sucesso, 62 anos mais tarde, pois Paris estava inclinada a guilhotinar Luís XVI.

Neste ínterim Voltaire havia obtido o *privilège* real de publicar sua *Histoire de Charles XII, roi de Suède*. Aqui apresentava-se um assunto que dificilmente poderia ofender a Luís XV ou à Igreja, e deveria agradar à rainha pelo tratamento muito favorável que dava a seu pai, Stanislas. Uma edição de 2.600 cópias foi impressa, quando, sem uma palavra de aviso, a permissão real foi subitamente retirada, e toda a edição foi confiscada, exceto uma cópia, em poder de Voltaire; o escritor protestou junto ao encarregado do Selo Real; foi informado de que uma mudança na política externa tornara necessário agradar ao oponente de Carlos e sua vítima, Augustus "o forte", que ainda era rei da Polônia. Voltaire resolveu ignorar a proibição. Transferiu-se, disfarçado, para Rouen, ali viveu cinco meses como um "lorde inglês", orientando a impressão secreta de sua história. Por volta de outubro de 1731, ela estava circulando livremente e vendendo como se fosse uma obra de ficção.

Alguns críticos alegavam que havia nela ficção demais; um culto historiador chamava-a "um romance," vivaz na narrativa, impreciso no detalhe.[2] Voltaire, no entanto, havia preparado o livro com todo o cuidado. Ele não somente havia examinado massas de papéis do Estado, mas fora exagerado até o ponto de consultar pessoas que podiam lhe dar informações de primeira mão: o ex-rei Stanislas, o marechal de Saxe, a Duquesa de Marlborough, Bolingbroke, Axel Sparre (que estivera na batalha de Narva), Fonseca (um médico português que servira na Turquia durante a estada de Carlos ali), e o barão Fabrice (antigo secretário de Carlos). Além disso, Voltaire vivera algum tempo com o Barão von Görtz, que era o ministro favorito de Carlos; a execução de von Görtz, em 1719, possivelmente teria levado Voltaire a estudar o "Leão do Norte." Em 1740, Joran Nordberg, que servira a Carlos como capelão, publicou umas memórias nas quais ele apontava imprecisões na narrativa de Voltaire; o autor incorporou estas correções em edições subseqüentes. Havia outras falhas, especialmente nas descrições detalhadas das batalhas. Algumas críticas posteriores[3] argumentavam que Voltaire superestimara Carlos como "talvez o mais extraordinário homem que já existira na terra, que reunia em si todas as grandes qualidades de seus ancestrais, e que não tinha outro defeito ou infelicidade senão possuí-los todos em excesso."[4] A última palavra pode redimir a hipertrofia. Voltaire explicava que Carlos "carregava todas as virtudes heróicas com um tal excesso que elas se tornavam defeitos"; o escritor listava-as como: prodigalidade, imprudência, crueldade, tirania e incapacidade para esquecer; mostrava como estes defeitos do rei haviam prejudicado a Suécia; e concluía que Carlos "era mais um homem extraordinário do que um grande homem."[5] De qualquer forma, o livro era um trabalho não só erudito como de arte — de estrutura, forma, cor e estilo. Em breve toda a Europa culta estava lendo *Carlos XII*, e a reputação de Voltaire atingiu uma extensão e profundidade que ela não alcançara anteriormente.

Depois de seu retorno de Rouen (a 5 de agosto de 1731), Voltaire tornou-se hóspede da Condessa de Fontaine-Martel, em sua mansão próxima ao Palais-Royal. Ela achava-o uma companhia tão agradável que continuou a alojá-lo e alimentá-lo até

maio de 1733. Ele presidia com incomparável vivacidade seus jantares literários, montava peças teatrais, de preferência de sua autoria, no seu teatro particular. Durante esta estada, escreveu o libreto para os *Samson*, de Rameau (1732). É possível que tenha assistido do camarote da condessa no Théâtre-Français ao fracasso de seu *Ériphile* (1732), e ao arrebatador sucesso de sua tragédia romântica, *Zaïre* (13 de agosto de 1732). Escreveu a um amigo:

> Nunca uma peça foi tão bem representada como *Zaïre* na sua quarta encenação. Gostaria que tivesses estado ali; terias visto que o público não odeia teu amigo. Apareci num camarote e toda a platéia me aplaudiu. Corei, escondi-me, mas seria hipocrisia se não confessasse a ti que fiquei sensivelmente comovido.[6]

Dentre todos os seus dramas, este foi o seu favorito até o fim da vida. Hoje estão todos mortos, sacrificados pelas mudanças da moda e do estilo; mas deveríamos exumar pelo menos um deles, pois teve um profundo e excitante papel em sua vida. Zaïre é uma cristã capturada na sua infância pelos muçulmanos durante as Cruzadas, e criada segundo a fé islâmica; ela pouco sabe a respeito da França, a não ser que é a terra de seu nascimento. Agora ela é uma beleza no serralho do sultão Orosmane, em Jerusalém. O sultão apaixona-se por ela, e ela por ele; e quando começa a peça, Zaïre está para se tornar sua esposa. Uma outra cristã cativa, Fátima, reprova-a por esquecer que ela fora uma vez cristã. Na resposta de Zaïre Voltaire expressa a determinação geográfica da crença religiosa:

> *Our thoughts, our manners, our religion, all*
> *Are formed by custom, and the powerful bent*
> *Of early years. Born on the banks of Ganges*
> *Zaïre had worshiped pagan deities;*
> *At Paris I had been a Christian; here*
> *I am a happy Mussulman. We know*
> *But what we learn; the instructing parent's hand*
> *Graves in our feeble hearts those characters*
> *Which time retouches, and examples fix*
> *So deeply in the mind, that nought but God*
> *Can e'er efface.*[7]*

Voltaire tem uma evidente tendência a pintar Orosmane como um homem com todas as virtudes, exceto a paciência. Os cristãos ficam chocados ao ver que um muçulmano pode ser tão decente quanto qualquer cristão, e o sultão fica surpreso ao verificar que um cristão pode ser bom. Ele recusa-se a manter um harém e compromete-se a se tornar monógamo. Mas Voltaire é justo também com relação aos caracteres cristãos; escreve graciosas linhas sobre a beleza da vida verdadeiramente cristã. Um cristão, Nerestam, também capturado durante a infância, cresce junto com Zaïre; ele

* Nossos pensamentos, nossos hábitos, nossa religião, tudo / Foi formado pelo costume e pela poderosa influência / Dos verdes anos. Nascida às margens do Ganges, / Zaira teria adorado deidades pagãs; / Em Paris eu havia sido cristã; aqui / Sou uma feliz muçulmana. Sabemos / Aquilo que aprendemos; as mãos dos pais, educando / Gravam em nossos frágeis corações as características / Que o tempo retoca, e os exemplos fixam / Tão fundo em nossa mente, que nada, a não ser Deus, / Pode jamais apagar.[7](Tradução livre).

é libertado quando promete voltar com os resgates para 10 cristãos cativos. Vai, volta, dá sua fortuna privada para completar a soma exigida. Orosmane recompensa-o libertando não 10, mas 100 cristãos. Nerestam queixa-se de que entre esses não estão incluídas Zaïre ou Lusignan, que fora o rei cristão de Jerusalém (1186-87). Zaïre implora a Orosmane a libertação de Lusignan; ela é concedida; o velho rei identifica Zaïre como sua filha e Nerestam como seu filho. A moça está dividida entre seu amor pelo generoso sultão e o apelo à lealdade a seu pai, seu irmão, sua fé. Lusignan faz-lhe um pedido para que ela abandone Orosmane e os Islam:

Oh, think on the pure blood
Within thy veins, the blood of twenty kings,
All Christians like myself, the blood of heroes,
Defenders of the faith, the blood of martyrs!
Thou art a stranger to thy mother's fate;
Thou dost not know that in the very moment
That gave thee birth I saw her massacred
By those barbarians whose detested faith
Thou hast embraced. Thy brothers, the dear martyrs,
Stretch forth their hands from heaven, and wish to embrace
A sister; oh, remember them! That God,
Whom thou betrayest, for us and for mankind
Even in this place expired....

Behold the sacred mountain where
Thy Saviour bled; the tomb whence he arose
Victorious; in each path where'er thou treadest
Shalt thou behold the footsteps of thy God;
Wilt thou renounce thy Maker?...
ZAÏRE. Dear author of my life,
My father, speak: What must I do?
LUSIGNAN. Remove
At once my shame and sorrow with a word,
And say thou art a Christian
ZAÏRE. Then, my lord,
I am a Christian....
LUSIGNAN. Swear thou wilt keep the fatal secret.
ZAÏRE. I swear.[8]*

* Oh, pensa no puro sangue / Que em tuas veias corre, o sangue de vinte reis, / Todos cristãos como eu, o sangue de heróis, / Defensores da Fé, o sangue de mártires; / Tu não conheces a sorte que teve tua mãe; / Não sabes que, no exato momento / Em que ela te deu à luz, eu a vi massacrada / Por aqueles bárbaros cuja detestada fé / Tu abraçaste. Teus irmãos, queridos mártires, / Estendem-te dos céus suas mãos e desejam beijar / Uma irmã. Oh, lembra-te deles! Aquele Deus / Que tu traíste, por nós e pela humanidade / Neste próprio lugar expirou... / Contempla a sagrada montanha onde / O sangue de teu Salvador correu; a tumba donde ressurgiu / Vitorioso; em todos os caminhos que trilhares / Irás contemplar as pegadas de teu Senhor; / Desejas renunciar a teu Criador? / ZAÏRA. Querido ser que à vida me deste, / Meu pai, fala: que devo eu fazer?
LUSIGNAN Faz desaparecer / Duma vez minha vergonha e tristeza com uma palavra, / E diz que tu és cristã. / ZAIRA Então, meu senhor, / Eu sou cristã... / LUSIGNAN. Jura que guardarás o fatal segredo. / ZAIRA. Eu juro.

Quando Nerestan verifica que ela ainda pensa em casar com Orosmane, vê-se tentado a matá-la. Cede a seus apelos, mas insiste em que ela aceite o batismo; ela concorda. Ele manda-lhe uma nota marcando a hora e o lugar para a cerimônia; Orosmane, sem saber que Nerestan é irmão da moça, toma a mensagem como uma carta de amor. Precipita-se sobre Zaïre no ato do encontro, apunhala-a, descobre que os supostos amantes são irmãos e mata-se.

É um enredo engenhosamente concebido, consistente e dramaticamente desenvolvido, e dito em versos fluentes e melodiosos. E embora as passagens sentimentais hoje pareçam exageradas, podemos entender por que Paris ligou-se afetivamente a Zaïre e Orosmane, e por que a boa e triste rainha chorou quando a peça foi encenada para a corte, em Fontainebleau. Em breve a obra foi traduzida e produzida na Inglaterra, Itália e Alemanha. Voltaire agora era aclamado como o maior poeta francês vivo, digno sucessor de Corneille e Racine. Isto não agradou a Jean Baptiste Rousseau, poeta francês que vivia no exílio em Bruxelas; ele considerou *Zaïre* "vulgar e sem encantos... uma mistura odiosa de piedade e libertinagem." Voltaire respondeu com um longo discurso em versos *Le Temple de goût* ("O templo do gosto"), que colocava Rousseau no pelourinho e exaltava Molière.

A cabeça do escritor estava nas nuvens mas ele não cessava de trabalhar. No inverno de 1732-33, estudou matemática e Newton com sua futura vítima, Maupertuis, reescreveu *Ériphile*, revisou *Zaïre* e *Carlos XII*, coletou material para *Le Siècle de Louis XIV*, fez os toques finais das *Lettres sur les Anglais*, produziu uma nova peça, *Adelaide*, e escreveu inúmeras coisas menores — cartas, cumprimentos, convites, epigramas, ditos amorosos — todos brilhantes, em versos suavemente polidos pelo seu talento. Quando sua generosa senhoria, Mme. de Fontaine-Martel, morreu, ele mudou-se para uma casa na Rue du Long-Point e entrou nos negócios de exportação de trigo. Misturando comércio e romance, encontrou (1733) Gabrielle Émilie Le Tonnelier de Breteuil, Marquesa de Châtelet. Sua vida iria se relacionar à desta mulher especial e empreendedora até que ela morresse.

Gabrielle tinha, nesta ocasião, 26 anos (ele 38), e já possuía uma carrreira variada. Filha do Barão de Breteuil, recebeu uma educação especial. Aos 12 anos sabia latim e italiano, cantava bem, tocava cravo; aos 15, começou a traduzir a *Eneida* em versos franceses; mais tarde, aprendeu inglês e estudou matemática com Maupertuis. Aos 19 anos casou-se com o Marquês Florent Claude du Châtelet-Lont, de 30 anos. Ela deu-lhe três filhos mas, fora disso, não se encontravam muito; o marido, de hábito, ficava com seu regimento; a esposa ficava na corte, jogando altas partidas e realizando experiências amorosas. Quando sua primeira paixão a deixou, ela tomou veneno, mas foi forçada a se salvar com um purgante. Suportou com sábia experiência a deserção de um segundo galã, o Duque de Richelieu, porque toda a França conhecia sua instabilidade.

Voltaire encontrando a marquesa num jantar, não ficou perturbado, mas realmente deliciado com sua habilidade para conversar sobre matemática, astronomia e poesia latina. Sua aparência física não era irresistível. Outras mulheres tinham prazer em descrevê-la. Ouçamos Mme. du Deffand: "Uma mulher grande e seca, sem quadris, com um busto chato,... braços compridos, pernas compridas, pés enormes, cabeça muito pequena, feições marcadas, nariz pontudo, dois (!) pequenos olhos de cor verde-

mar, tez escura,... péssimos dentes."[9] A Marquesa de Créqui concorda: "Ela era uma mulher gigante, de uma admirável força; e além do mais era uma maravilha de desajeitamento. Tinha a pele como um ralador de coco e, no conjunto, parecia um feio granadeiro. E, no entanto, Voltaire falava de sua beleza!"[10] E o elegante Saint-Lambert apaixonou-se clandestinamente por Gabrielle que já tinha 42 anos. Não podemos confiar nesses veredictos de irmãs; *femina feminae felis*. Verificamos, em seus retratos, que Gabrielle Émilie era alta e masculina, com uma enorme testa, um olhar orgulhoso, feições não totalmente despojadas de atrativos, e nos confortamos ao saber que ela possuía um "busto voluptuoso mas firme."[11]

Talvez possuísse o suficiente de homem para complementar o que havia de mulher em Voltaire. No entanto, usava todos os recursos femininos para arredondar os seus encantos um tanto angulosos — cosméticos, perfumes, jóias, rendas. Voltaire sorria de seu amor pelos ornamentos, mas admirava seu entusiasmo pela ciência e pela filosofia. Ela era uma mulher que, mesmo no burburinho e na frivolidade de Paris e de Versalhes, podia retirar-se da mesa de jogo para estudar Newton e Locke. Não apenas lia Newton, ela o entendia; foi ela quem traduziu os *Principia* para o francês. Voltaire achou conveniente ter a mesma mulher como sua companheira de estudos e amante. Já em 1734, ele narrava como havia sido aceito seu amante: "Por Deus! Que prazeres eu experimento em teus braços! Que sorte tenho em poder admirar aquela a quem amo!"[12]

II. CARTAS SOBRE OS INGLESES

Em 1733 e 1734, depois de muitas atribulações, Voltaire publicou sua primeira contribuição para o Iluminismo. Fê-lo sob a forma de 24 cartas endereçadas a Thieriot da Inglaterra. Traduzidas em inglês estas cartas foram publicadas em Londres (1733) como *Letters concerning the English Nation*. Imprimir os originais na França, porém, era arriscar a liberdade tanto do autor como do impressor. Voltaire eliminou algumas passagens e tentou obter a permissão governamental para a publicação do resto. A permissão foi recusada e ele recorreu novamente à publicação clandestina em Rouen. Advertiu Jore, o impressor, de que não a deixasse circular por enquanto; no princípio de 1734, porém, algumas cópias, intituladas *Lettres philosophiques* ("Cartas filosóficas"), chegaram a Paris. Um editor pirata obteve uma cópia e imprimiu uma grande edição sem o conhecimento de Voltaire. Neste ínterim, ele e Madame du Châtelet tinham ido para o Château de Montjeu, perto de Autun, a 300 quilômetros de Paris, para assistirem ao casamento de Richelieu.

O livro começa com quatro cartas sobre os quacres ingleses. Voltaire observava que eles não tinham organização eclesiástica, não possuíam padres nem sacramentos; praticavam, no entanto, os preceitos de Cristo mais fielmente do que quaisquer outros cristãos que ele jamais conhecera. Descreve ou imagina uma visita a um deles:

> — Meu caro senhor — disse ele — vós já fostes batizado?
> — Não — respondeu o quacre — nem meus irmãos.
> — Como pode ser isto, por amor de Deus! — repliquei eu — então vós não sois cristãos?

— Meu filho — respondeu ele numa voz suave e calma — não blasfeme. Nós somos cristãos e tentamos ser bons cristãos; mas não acreditamos que o cristianismo consista em jogar água fria e um pouco de sal sobre a cabeça.

— Ora, pelas tripas do profeta! — protestei eu — já que vós falais tão impiedosamente, haveis esquecido que Jesus Cristo foi batizado por João?

— Meu amigo, pare de blasfemar... Cristo recebeu o batismo de João, porém ele mesmo nunca batizou ninguém. Somos os discípulos não de João, mas de Cristo.

— Ora, meu pobre homem — disse eu — como vós seríeis facilmente queimados na terra da Inquisição!...

— Vós sois circuncisado? — perguntou ele.

Eu repliquei que não tivera esta honra.

— Muito bem, então — disse ele — vós sois um cristão sem ser circuncisado, e eu sou um cristão sem ser batizado.

O batismo, como a circuncisão, disse o quacre, era um costume pré-cristão, era um costume anterior a Cristo, que foi abolido pela nova Revelação de Cristo. E ele (ou Voltaire) acrescentou uma palavra sobre a guerra:

"Jamais iremos à guerra; não porque temamos a morte,... mas porque não somos loucos, nem tigres, nem cães (*buldogs*), mas porque somos homens e cristãos. Nosso Deus, que mandou que amássemos nossos inimigos,... não deseja que cruzemos o mar para cortar os pescoços de nossos irmãos, apenas porque assassinos vestidos de vermelho, com chapéus de 60 centímetros de altura, recrutam cidadãos ao mesmo tempo que fazem barulho com dois pedaços de pau batendo na pele esticada de um asno. E, depois da vitória, quando toda Londres brilha com os foguetes, o céu fica em chamas com os fogos de artifício e as ações de graças a Deus, os sinos, os órgãos e o canhão ressoam, nós choramos em silêncio pelo assassinato dos que motivaram tal alegria pública.[13]

A França quase fora destruída obrigando todos os franceses a abraçarem uma única fé; Voltaire divaga sobre a tolerância comparativa das diferentes religiões na Inglaterra. "Este é um país de seitas. Um inglês, como um homem livre, vai para o céu pelo caminho que escolhe."[14] Voltaire mostrava o contraste entre a moral do clero inglês e a dos seus colegas franceses, e congratulava-se com os ingleses pelo fato de não possuírem *abbés*. "Quando descobrem que, na França, os homens jovens, conhecidos por sua vida desregrada, são indicados para ocuparem os cargos das prelazias por meio de intrigas, compõem ternos cantos, dão longos e caprichosos jantares quase todos os dias... e chamam-se a si mesmos de sucessores dos apóstolos, eles agradecem a Deus pelo fato de serem protestantes."[15]

Na Carta VIII o estilete de Voltaire volta-se contra o governo francês.

A nação inglesa foi a única que teve a capacidade de regular o poder dos reis resistindo a eles... e finalmente estabeleceu este sábio governo, no qual o príncipe, com todo o poder para fazer o bem, tem suas mãos amarradas para praticar o mal. (Aqui Voltaire repete uma famosa sentença do *Télémaque*, de Fénélon.)... A instauração da liberdade na Inglaterra foi, sem dúvida, custosa; o ídolo do despotismo foi afogado em mar de sangue; mas os ingleses não acham que pagaram caro demais para comprar suas boas leis. Outras nações têm tido tempos não menos difíceis, mas o sangue que foi derramado pela causa da liberdade apenas cimentou sua servidão.[16]

Na Inglaterra, o direito de *habeas-corpus* proíbe a prisão sem causa estabelecida e exige um julgamento público por parte de um júri; na França, tem-se *lettres de cachet*. Voltaire observava, com agrado e exagero 14 anos antes de Montesquieu, uma certa "separação de poderes" no governo inglês, e a harmonia do trabalho entre o rei, os lordes e os comuns. Chamava a atenção para o fato de que, na Inglaterra, nenhum imposto podia ser criado sem a aprovação do Parlamento, e que "nenhum homem estava isento de pagar determinados impostos... pelo fato de ser nobre ou padre."[17] Na Inglaterra, os filhos mais jovens dos nobres entravam para o comércio e para as profissões liberais; na França,

> o comerciante ouve tantas vezes falar de sua profissão com certo desprezo que comete a tolice de corar por causa dela. Eu não sei, no entanto, o que é mais útil para o Estado: o nobre com a cabeleira bem empoada, que sabe exatamente a hora em que o rei se levanta ou vai para o leito, e que se dá um ar de grandeza enquanto desempenha o papel de um escravo... ou um homem de negócios (como o hospedeiro de Voltaire em Londres, Falkener) que enriquece seu país, despacha de seu escritório encomendas para Surat e Cairo, e contribui para a felicidade do mundo.[18]

Finalmente, numa passagem que expõe um programa para a França, Voltaire alega que

> a constituição inglesa chegou, de fato, a um ponto de excelência tal, que, em conseqüência disso, são restituídos a todos os homens os *direitos naturais* de que estão privados em quase todas as monarquias. Estes direitos são a inteira liberdade de pessoa e de propriedade; a liberdade de imprensa; o direito de ser julgado em todos os casos criminais por parte de um júri de homens independentes; o direito de ser julgado unicamente de acordo com a letra escrita da lei; o direito de cada homem professar, sem ser molestado, qualquer religião que escolher.[19]

Voltaire deveria saber que apenas uma parte da população gozava desses "direitos naturais"; que a liberdade da pessoa não tinha segurança contra os grupos de pressão; que havia limites para a liberdade de falar sobre religião e política; que os dissidentes e os católicos eram excluídos das funções públicas; que os juízes podiam ser comprados para violar a lei. Ele não estava descrevendo as realidades inglesas de uma forma desapaixonada; estava usando a Inglaterra como açoite para agitar a revolta, na França, contra a opressão por parte do Estado ou da Igreja. O fato de que quase todos esses direitos são, hoje em dia, de comum aceitação nos países civilizados ilustra a conquista do século XVIII.

Foram da mesma forma importantes pelo seu efeito sobre o pensamento moderno os elogios de Voltaire a Bacon, Locke e Newton. Ele aplicava ao interditado Bacon o julgamento de Bolingbroke sobre Marlborough: "Foi um homem tão grande que não me lembro se tinha alguns defeitos ou não."[20] "Este grande homem," acrescentava, "é o pai da filosofia experimental" — não pelos experimentos que Bacon realizou, mas pelos seus poderosos apelos com relação ao avanço da pesquisa científica. Aqui surgiu o pensamento que levaria Diderot e d'Alembert a indicarem Bacon como a inspiração principal de sua *Encyclopédie*.

Voltaire devotou a Locke quase toda a Carta XIII. Encontrava nele não apenas a

ciência da mente, em vez da mitologia da alma, mas também uma filosofia implícita que, ligando todo o conhecimento à sensação, fez com que o pensamento da Europa substituísse a revelação divina pela experiência humana como fonte exclusiva e base de toda a verdade. Ele também recebia com aprovação a sugestão de Locke segundo a qual é possível conceber a matéria como capaz de pensar. Esta sentença ficou especialmente atravessada na garganta dos censores franceses e teve muito a ver com a condenação do livro; eles pareciam prever que nela estava implícito o materialismo de La Mettrie e Diderot. Voltaire recusou-se a aceitar o materialismo, mas transformava a frase de Descartes "Penso, logo existo", em "Sou um corpo e penso; e nada mais sei."

A Carta XIV recomendava aos franceses que se libertassem de Descartes e estudassem Newton. "A opinião pública, na Inglaterra, a respeito destes dois pensadores, é que o primeiro era um sonhador e o segundo um sábio." Voltaire prestava homenagem à contribuição que Descartes fez à geometria, mas não podia assimilar os meandros da cosmologia cartesiana. Admitia que havia algo de sonhador, ou pelo menos soporífico, nos ensaios de Newton sobre a antiga cronologia e o Apocalipse; Voltaire sugere amavelmente que Newton escreveu estas páginas "para consolar a humanidade de sua excessiva superioridade sobre ela."[21] Ele próprio ainda achava Newton muito difícil, mas a presença de homens destacados do governo, bem como da ciência no funeral de Newton, tinha deixado nele uma impressão que o levou a estudar os *Principia* e que fez dele um apóstolo de Newton na França. Aqui também ele semeou os grãos da *Encyclopédie* e do Iluminismo.

Finalmente, Voltaire chocou o pensamento religioso na França sujeitando as *Pensées*, de Pascal, a uma crítica hostil. Não tivera a intenção de incluir Pascal nas *Lettres*; nada tinha a ver com a Inglaterra; mas ele a enviara da Inglaterra para Thieriot, em 1728; o editor pirata juntou-a à Carta número XXV; e o resultado foi que os jansenistas — que idolatravam Pascal e controlavam o Parlamento de Paris — agora adiantaram-se aos jesuítas (que nada gostavam de Pascal) na denúncia de Voltaire. Voltaire era constitucionalmente incapaz de concordar com Pascal: ele era, nesta época (exceto em suas peças teatrais), um militante racionalista que ainda não encontrara um lugar para o sentimento em sua filosofia. Ainda jovem, exuberante, gozando a vida em meio às suas tribulações heróicas, ele reagia contra o pessimismo desalentado de Pascal: "Ousarei ficar do lado da raça humana contra esse sublime misantropo."[22] Rejeitava a "aposta" de Pascal (é mais prudente apostar na existência de Deus do que contra ela) como "indecente e infantil.... o interesse que tenho em acreditar numa coisa não é prova suficiente de que tal coisa exista."[23] (Pascal não havia dado a aposta como uma prova.) Voltaire admitia que não podemos explicar o universo ou conhecer o destino do homem, mas duvidava de que se pudesse deduzir desta ignorância a verdade do credo dos apóstolos. Nem ele tinha, nesta idade agitada, nenhuma simpatia pelo desejo de Pascal de repousar; o homem, proclamava ele, "nasceu para a ação.... Não empenhar-se em fazer alguma coisa e não existir são uma e a mesma coisa no que se refere ao homem."[24]

Estas *Remarques sur les Pensées de Pascal* ("Notas sobre os Pensamentos de Pascal") não são a melhor coisa de Voltaire. Ele não as havia preparado para a publicação e não teve oportunidade de revê-las; e acontecimentos posteriores — como o terremoto de Lisboa — modificaram a jovialidade de seu otimismo. A despeito de terem sido

acrescentadas sem maiores considerações às *Lettres philosophiques*, as observações sobre Pascal contituíram um marco na literatura e no pensamento francês. Aqui, pela primeira vez, aparecem as sentenças curtas, afiadas, a clareza inequívoca, a alegre genialidade e a demolidora ironia que, de agora em diante, iriam constituir um verdadeiro traço literário que inutilizava todas as cautelosas negativas a respeito da autoria; este livro e as *Lettres persanes* marcam o tom da prosa francesa da Regência à Revolução. Além disso, constituem um dos mais fortes elos na junção dos intelectos franceses e ingleses, que Buckle considerava "de longe, o fato mais importante na história do século XVIII."[25] Foi uma declaração de guerra e um mapa de campanha. Rousseau diz que as cartas tiveram um grande papel para o despertar de sua consciência; deve ter havido milhares de jovens franceses que ficaram devendo ao livro uma dívida semelhante. Lafayette dizia que as cartas haviam-no feito republicano com a idade de 12 anos. Heine pensava que "não era necessário, para o censor, condenar este livro; ele teria sido lido mesmo sem censura."[26]

Igreja e Estado, rei e Parlamento, sentiam que não podiam suportar por mais tempo em silêncio tantas estocadas. O impressor foi mandado para a Bastilha, e uma *lettre de cachet* foi emitida para a prisão de Voltaire, onde quer que ele se encontrasse. No dia 11 de maio de 1734, um agente de polícia apareceu em Montjeu com um mandado de prisão, porém Voltaire, provavelmente avisado por Maupertuis e d'Argental, tinha partido cinco dias antes e já estava além das fronteiras da França. No dia 10 de junho, por ordem do Parlamento, todas as cópias do livro que puderam ser encontradas foram queimadas pelo executor público, no pátio do Palais de Justice, como "escandaloso, contrário à religião, à boa moral e ao respeito devido à autoridade."

Antes de saber da chegada de Voltaire em segurança à Lorena, a Marquesa de Châtelet escreveu a uma amiga: "Saber que ele, com tal saúde e imaginação como tem, está numa prisão... não encontro em mim mesma consolo suficiente para suportar tal idéia." Ela e a Duquesa de Richelieu recrutaram a ajuda de mulheres da nobreza para obterem um perdão. O Guardião do Selo concordou em suspender a ordem de prisão caso Voltaire negasse a autoria do livro; ele sabia perfeitamente que Voltaire era o autor, mas prestou-se à farsa; fazia parte de uma sucessão de funcionários do governo que temperava a censura fechando os olhos. Voltaire prontamente concordou em negar a autoria; isto seria uma mentira branca eminentemente perdoável; além disso, o livro que ele iria desautorizar fora distribuído sem seu consentimento. Escreveu à Duquesa d'Aiguillon:

> Dizem que devo me retratar. Com a maior boa vontade. Declararei que Pascal está sempre certo... que todos os padres são gentis e desinteressados... que os monges não são nada orgulhosos, nem dados à intriga, nem cheiram mal; que a Santa Inquisição é o triunfo da humanidade e da tolerância.[27]

A ordem de prisão foi suspensa com a ressalva de que Voltaire deveria permanecer a uma respeitosa distância de Paris. O escritor passou de castelo em castelo, próximo aos limites estabelecidos, e foi bem recebido pelos nobres que não eram muito piedosos, e de modo algum gostavam de uma monarquia centralizada e absoluta. Recebeu um convite para morar na corte de Holstein, com uma pensão de 10 mil francos anuais;

recusou-a.[28] Em julho, retirou-se para o castelo de Mme. du Châtelet, em Cirey, na Champagne. Ali, como hóspede pagante de sua amante e do marido desta, começou a viver os anos mais felizes de sua vida.

III. IDÍLIO EM CIREY: 1734-44

Cirey é hoje uma vila de 230 habitantes no departamento de Haute-Marne, no nordeste da França, e apenas a algumas milhas da Lorena. Mme. Denis, sobrinha de Voltaire, descrevia-a, em 1738, como "uma amedrontadora solidão... a quatro léguas de qualquer habitação, num lugar onde só se vê montanhas e terras sem cultivo."[29] Talvez por esse isolamento que Voltaire amasse tanto a vila — um lugar sossegado, onde poderia se dedicar ao estudo da ciência, a escrever história e filosofia, a ser esquecido pelo governo francês, e de onde, quando fosse perturbado, poderia fugir numa escapada de uma hora para Lorena.

O castelo era uma relíquia dilapidada do século XIII, raramente usada pelos Du Châtelet, e há muito tempo imprópria para uma moradia civilizada. O marquês tinha pouco interesse para reformá-lo; Voltaire emprestou-lhe 40 mil francos para esse propósito, a cinco por cento de juros, os quais o marquês não foi obrigado a pagar. Alguns quartos foram tornados habitáveis; Voltaire mudou-se para lá, ordenou a construção de uma nova ala, e superintendeu a reabilitação das demais. A marquesa chegou em novembro, com 200 peças na bagagem; fez uma revisão dos reparos de Voltaire segundo o seu gosto, e instalou-se — ela, que tinha passado a maior parte de seus anos de maturidade na corte ou próximo dela — para se dedicar a uma vida de estudos e devoção à bigamia. O amável marquês permaneceu, com algumas interrupções, na sua companhia e de Voltaire, até 1740, mantendo amavelmente um apartamento separado e horas separadas de refeições; a partir daí, ele passou a maior parte de seu tempo com o regimento. A França maravilhava-se menos com a complacência do marido que com a fidelidade dos amantes.

Em dezembro, Madame voltou a Paris, assistiu ao parto da duquesa de Richelieu, e persuadiu o governo a cancelar a exclusão de Voltaire da capital (2 de março de 1735). O escritor veio a Paris e ali passou algumas semanas com a amante. Seu passado, porém, o perseguia. Partes de sua escandalosa *Pucelle* estavam circulando; ele próprio não podia resistir à leitura das passagens mais suculentas para seus amigos; e agora a sua anticristã *Epístola à Urânia*, escrita 15 anos antes, foi publicada por um editor pirata. Voltaire naturalmente negou a autoria, mas o poema possuía as marcas de seu estilo e pensamento, e ninguém acreditou em sua negativa. Fugiu novamente para a Lorena, e daí, cautelosamente, veio para Cirey. Recebeu garantias indiretas do governo que, se ele ali permanecesse e não incorresse em novas ofensas, não seria admoestado. Mme. du Châtelet reuniu-se de novo ao amante, trazendo sua filha, seu filho e o tutor das crianças; seu terceiro filho morrera. Agora finalmente começava esta lua-de-mel filosófica.

Cada um dos filósofos tinha um conjunto separado de aposentos, em lados opostos do castelo. O de Voltaire era composto de uma ante-sala, um estúdio-biblioteca e

um quarto de dormir. As paredes eram decoradas com tapeçarias de veludo vermelho ou com quadros; ele havia acumulado uma valiosa coleção, incluindo um Ticiano e diversos Tenier; e havia estátuas de Vênus, Cupido e Hércules e um grande retrato de seu novo amigo, o príncipe herdeiro Frederico da Prússia. Havia uma tal limpeza nestes quartos, de acordo com Mme. de Graffigny, que "uma pessoa podia beijar o chão."[30] O apartamento da marquesa era de um gosto diferente, de um amarelo leve e um azul pálido, com pinturas de Veronese e Watteau, teto pintado, chão de mármore e centenas de pequenas caixas, frascos, anéis, pedras e artigos de toalete espalhados em seu bonito *boudoir*. Entre as duas *suites* corria uma grande sala montada como um laboratório de física e química, equipada com bombas de ar, termômetros, fornos, cadinhos, telescópios, microscópios, prismas, bússolas, balanças. Havia diversos quartos de hóspedes, não tão bem equipados. Apesar das tapeçarias, os ventos da floresta ainda se introduziam pelas frestas das janelas e das portas; no inverno eram necessárias 36 lareiras, queimando 20 metros cúbicos de madeira por dia para manter o castelo toleravelmente aquecido. Podemos imaginar o número de empregados. Deve-se acrescentar a isso um teatro, pois Voltaire gostava de representar, especialmente suas próprias peças; a marquesa — ele nos assegura — era uma excelente atriz; convidados, tutor e criados completavam o elenco. Às vezes cantava-se ópera, porque Mme. (de acordo com a mesma autoridade) tinha uma *voix divine*. Também havia espetáculos de marionetes e lanternas mágicas, que Voltaire acompanhava com comentários que faziam os espectadores se cansarem de tanto rir.

Os espetáculos, porém, eram um incidente; o trabalho era a ordem do dia. Os amantes às vezes colaboravam um com o outro no laboratório, mas usualmente trabalhavam em seus apartamentos separados, quase se vendo durante o dia, exceto na refeição principal, que acontecia mais ou menos ao meio-dia. O marquês saía da mesa antes que a conversa começasse; Voltaire, também, muitas vezes, deixava que as outras pessoas continuassem conversando e fugia para o seu estúdio. Ali ele tinha seu próprio serviço de prata, pois às vezes comia sozinho. Pensamos nele acertadamente, como um vivaz conversador; ele podia ser a vida de qualquer reunião, mas odiava conversa-fiada. "É horroroso," dizia ele, "o tempo que se gasta em conversa. Não devíamos perder nem um minuto; o maior gasto que podemos ter é de tempo."[31] Ocasionalmente caçava para fazer exercício.

Não devemos pintar os dois comparsas filosóficos como anjos. Madame podia ser dura, arrogante e mesmo cruel. Ela mantinha a bolsa um pouco apertada, era severa e parcimoniosa com os criados, e protestava quando Voltaire pagava mais aos dele. Ela não tinha nenhum pudor físico; não se importava de se despir completamente na presença de seu secretário Longchamp, ou de fazê-lo derramar água quente na banheira quando se lavava.[32] Ela lia secretamente algumas das cartas escritas por seus convidados ou a eles endereçadas; com relação a isto, no entanto, só temos o testemunho de uma outra mulher.[33] No que se refere a Voltaire, ele tinha centenas de defeitos que irão aparecer no devido tempo. Era vaidoso como poeta e podia fazer beicinho como uma criança; ofendia-se facilmente e tinha muitas discussões com a amante; essas, no entanto, eram nuvens passageiras que acentuavam o brilho de seus dias. Voltaire em breve recuperava seu humor e sua amabilidade, e jamais se cansava de dizer a seus amigos como feliz ele era, e o quanto amava Madame, a seu próprio mo-

do desapaixonado. Escreveu para ela 115 poemas afetuosos, cada qual um camafeu de arte compacta. Uma dessas gemas literárias acompanhava um anel no qual havia sido gravado o retrato do poeta:

> *Barier grave ces traits destinés pour vos yeux;*
> *Avec quelque plaisir daignez les reconnaître!*
> *Les vôtres dans mon coeur furent gravés bien mieux,*
> *Mais ce fut par un plus grand maître.*[34]*

E ela, por sua parte, dizia: "não posso me afastar dele por duas horas sem pesar."[35]

Dos dois, ela era a mais profundamente devotada à ciência. Exerceu a lei não escrita do domínio feminino, escondendo o manuscrito meio terminado do *Siècle de Louis XIV*, de Voltaire, e severamente indicando-lhe a ciência como o estudo próprio do homem moderno. Mme. de Graffigny, que foi sua hóspede em 1738, descreve-a como mais assídua em sua investida científica do que Voltaire, passando a maior parte do dia e uma grande parte da noite em sua mesa de trabalho, às vezes até cinco ou sete horas da manhã.[36] Maupertuis vinha ocasionalmente a Cirey para continuar com as lições de matemática e de física; talvez essas suas visitas e a declarada admiração de Madame pelos feitos intelectuais de Maupertuis tenham despertado no sensível Voltaire um ciúme que o preparou para a luta contra Maupertuis em Berlim.

Madame era realmente uma mulher erudita ou usava a ciência como roupa da moda? Mme. du Deffand e várias outras senhoras pensavam que seus estudos eram uma pose. A Marquesa de Créqui alegava que "álgebra e geometria tinham o efeito de torná-la meio louca, enquanto seu pedantismo no assunto de seus conhecimentos faziam-na insuportável. Na verdade, ela misturava tudo quanto havia aprendido."[37] Mas ouçamos Mme. de Graffigny descrever uma sessão em Cirey:

> Esta manhã, a dona da casa leu-nos um cálculo geométrico de um sonhador inglês... O livro era em latim, e ela leu-o para nós em francês. Hesitava um momento em cada período, e eu supunha que era para entender os cálculos matemáticos. Mas não; ela traduzia facilmente os termos matemáticos; os números, as extravagâncias, nada a fazia parar. Isto não é realmente espantoso?[38]

Voltaire assegurava a Thieriot que Mme. du Châtelet entendia inglês bem, conhecia todos os trabalhos filosóficos de Cícero, e estava profundamente interessada na matemática e na metafísica.[39] De uma feita, ela levou vantagem sobre o físico e acadêmico de Mairan numa discussão sobre energia cinética.[40] Lia Cícero e Virgílio em latim, Ariosto e Tasso em italiano, Locke e Newton em inglês. Quando Algarotti visitou Cirey, ela conversou com ele em italiano. Madame escreveu, mas não publicou, uma obra em seis volumes *Examen de Genèse* ("Exame da Gênese"), baseado no trabalho dos deístas ingleses, e que expunha as contradições, improbabilidades, imoralidades e injustiças da Bíblia. Seu *Traité de la bonheur* (Tratado sobre a Felicidade) era uma exposição original sobre os fundamentos da felicidade; estes, pensava ela,

* Barier grava esses traços destinados a vossos olhos; / Com algum prazer dignai-vos a reconhecê-los! / Vossos traços, em meu coração, foram bem melhor gravados, / Mas o foram por um mestre muito maior.

eram a saúde, o amor, a virtude, a auto-indulgência racional e a busca do conhecimento. Ela traduziu os *Principia*, de Newton, do latim para o francês; editado por Clairaut, o livro foi publicado em 1756, seis anos depois de sua morte. Ela compôs uma *Exposition abrégée du système du monde* (Exposição abreviada do sistema do mundo), que foi publicada em 1759, e que Voltaire, talvez galantemente, julgou superior aos seus *Éléments de la philosophie de Newton* (Elementos da filosofia de Newton, 1738).[41] Quando a Académie des Sciences ofereceu (1738) um prêmio para o melhor ensaio sobre a natureza e a difusão do fogo, e Voltaire entrou na competição, ela secretamente escreveu e submeteu o seu próprio ensaio, incógnito; escreveu-o à noite, para escondê-lo de Voltaire, "uma vez que, em meu ensaio, opunha-me praticamente a todas as suas idéias."[42] Nenhum dos dois ganhou o prêmio, que foi para Euler, mas seu trabalho, bem como o de Voltaire, foram impressos pela Academia. Cada um elogiava o trabalho do outro num êxtase de *amor intellectualis*.

Para seu próprio ensaio, Voltaire fez muitas experiências, algumas em seu laboratório, algumas numa fundição próxima, em Chaumont.[43] Estudou a calcinação e esteve próximo de descobrir o oxigênio.[44] Em maio de 1737, vamos encontrá-lo escrevendo ao abade Moussinot, em Paris, à procura de um químico que quisesse vir viver em Cirey mediante um salário de 100 escudos por ano e alojamento; destarte o químico deveria saber dizer missa aos domingos e dias feriados na capela do castelo.[45] Quanto a ele, agora só acreditava na ciência. "Devemos considerar verdadeiros", escrevia em 1741, o que nossos olhos e a matemática demonstram. A respeito do resto devemos apenas dizer: 'eu não sei'."[46] A filosofia, naquela época, significava para ele apenas um sumário da ciência.

Foi nesse sentido que usou o termo filosofia nos *Éléments de la philosophie de Newton* (Elementos da Filosofia de Newton). Voltaire solicitou o privilégio real para a publicação, que lhe foi recusado. Em Amsterdam, surgiu uma edição (1738) sem o seu consentimento; sua própria edição surgiu, na mesma cidade, em 1741. Era um substancial volume de 440 páginas, um esplêndido exemplo do que os franceses, sem intento derrogatório, chamam de *vulgarisation* — isto é, uma tentativa de transformar as coisas difíceis e recônditas mais amplamente conhecidas. O impressor após um subtítulo: *Mis à la portée de tout le monde* — "colocado ao alcance da compreensão de todos"; o abade Desfontaines, numa revista hostil, alterou o subtítulo para *Mis à la porte de tout le monde* — "posto porta afora por todo o mundo." Pelo contrário, quase todo o mundo elogiou a obra; mesmo os jesuítas foram generosos com ela em seu *Journal de Trévoux*.[47] A cosmologia da gravitação newtoniana agora deslocava os vórtices de Descartes da mente francesa. Voltaire incluiu uma exposição da ótica de Newton; verificou os experimentos em seu próprio laboratório e realizou outros tantos de sua própria autoria. Fez todo o possível para acentuar a consistência da filosofia de Newton com a crença em Deus; ao mesmo tempo, enfatizava a universalidade da lei do mundo físico.

A despeito destes esforços, Voltaire não tinha nem a mentalidade nem as limitações de um cientista. Diz-se que fracassou como cientista; deveria se dizer, de fato, que ele era uma personalidade rica e variada demais para entregar-se inteira e conclusivamente à ciência. Utilizou a ciência como uma liberação do espírito; feito isto, passou à poesia, ao teatro, à filosofia no seu sentido mais lato e ao envolvimento huma-

nitário nos assuntos básicos de seu tempo. "Devíamos introduzir em nossa existência todos os assuntos imaginários e abrir todas as portas de nossa alma para todo tipo de conhecimento e sentimento. Desde que não entrem atabalhoadamente, há espaço bastante para tudo."[48] Dessa forma, Voltaire escreveu, naquela época (1734), um *Discours sur l'homme* (Estudo sobre o homem), em grande parte baseado no *Ensaio sobre o homem*, de Pope, e até mesmo na sanção de idéia totalmente antivoltaireana de "tudo bem."[49] Durante esses anos compôs a maior parte de *La Pucelle d'Orléans* (A donzela d'Orléans), talvez como um derivativo do estudo sobre Newton. E expôs sua própria filosofia num *Traité de métaphysique* (Tratado de metafísica), que judiciosamente deixou de publicar.

O *Traité de métaphysique* era inigualável, como todas as produções de Voltaire. O autor começava imaginando-se um visitante chegado de Júpiter ou de Marte; assim, pensava ele, não se podia esperar que reconciliasse seus pontos de vista com a Bíblia. Aterrissando entre os cafres da África do Sul, conclui que o homem é um animal de pele preta e cabelos encaracolados. Passando à Índia, encontra homens com pele amarela e cabelo liso; conclui que o homem é um gênero composto de distintas espécies, nem todas derivadas do mesmo ancestral.[50] Ele julga, a partir das aparências da ordem no mundo e da conformação dos órgãos animais com relação a certos propósitos, que existe uma divindade dotada de inteligência que concebe o conjunto. Não percebe evidência de uma alma imortal no homem, mas sente que sua vontade é livre. Muito antes de Hume e de Adam Smith, deriva o sentimento moral do sentimento de camaradagem, da simpatia. Muito antes de Helvétius e Bentham, define a virtude e o vício como "aquilo que é útil ou prejudicial à sociedade."[51] Iremos nos deter novamente no *Traité* mais adiante.

Como foi diferente deste tratado a alegre versificação que Voltaire compôs para a história de Joana d'Arc! Se atualmente abrirmos aquele épico-cômico, devemos nos lembrar que a língua e a literatura francesas eram mais livres naquela época do que na primeira metade do século XX. Já vimos um exemplo nas *Lettres persanes* do magistrado Montesquieu; Diderot era ainda mais livre, não somente em *Les Bijoux indiscrets* (As jóias indiscretas), como em *Jacques le fataliste* (Jacques, o fatalista). Quando comparada a essas obras, *La Pucelle*, na versão final publicada por Voltaire, em 1756, parece insipidamente suave; é possível que o original circulado em particular fosse mais rabelaisiano. O grave Condorcet defendeu o poema; e consta que Malesherbes, alto funcionário do governo francês, o tenha aprendido de cor.[52] Uma diligente pesquisa encontrou algumas passagens levemente sensuais nos 21 cantos; elas são tão perdoáveis como as pinturas similares de Ariosto; e são redimidas pelos vários trechos compostos por descrições vivas e por narrativa vigorosa. Como muitos franceses de sua época, Voltaire havia idealizado Joana como uma sadia e simples camponesa, provavelmente de origem bastarda, cheia de superstições e com o hábito de ouvir "vozes"; e suspeitava de que a França teria sido salva dos *Goddams* (nome que Joana dava aos ingleses invasores) mesmo que a camponesa jamais houvesse nascido. Além disso, e perdoando-se alguns erros históricos, ele contou a história com fidelidade, acrescida apenas de algumas pitadas do sal de seu humor.

Turning his head toward the dauntless Joan,
Thus spake the King, in a majestic tone
Which any might have feared but her alone:
"Joan, hear me: if thou art a maid, avow."
She answered: "Oh, great Sire, give orders now
That doctors sage, with spectacles on nose,
Who, versed in female mysteries, can depose;
That clerks, apothecaries, matrons tried
Be called at once the matter to decide;
Let them all scrutinize, and let them see."
By this sage answer Charles knew she must be
Inspired and blessed with sweet virginity.
"Good," said the King, "since you know so well,
Daughter of heaven, I prithee, instant tell
What with my fair one passed last night in bed?
Speak free." "Why, nothing happened," Joan said.
Surprised, the King knelt down and cried aloud,
"A miracle!" then crossed himself and bowed.[53]*

Voltaire divertia seus convidados lendo um canto ou dois de *La Pucelle* para aquecer as noites de inverno. Mme. du Châtelet, em geral, guardava o manuscrito, que cada vez crescia mais, debaixo de chave; Voltaire, porém, deixava descuidadamente que algumas partes circulassem entre seus amigos. Certos trechos foram copiados e transitaram na sociedade menos culta de maneira mais ampla do que seria prudente. O medo de que o governo francês o processasse — não pela obscenidade do poema, mas por sua incidental sátira a monges, jesuítas, prelados, papas e Inquisição — tornou-se um dos fantasmas que atormentavam a vida de Voltaire.

Ele foi mais sério com *Alzire*, que teve uma feliz estréia no Théâtre-Français, no dia 27 de janeiro de 1736. Marcou a história do teatro vestindo os atores com costumes do local e tempo indicados — a conquista e a espoliação espanhola no Peru. Alvarez, o governador espanhol do Estado conquistado, argumenta com os vencedores para limitarem sua crueldade e ambição:

* Voltando-se para a destemida Joana, / Assim falou o rei em majestoso tom / Que qualquer um teria temido, menos ela: / "Ouve-me, Joana: se és virgem, declara-o." / Ela respondeu: "Oh, grande senhor, ordenai prontamente / Aos sábios doutores, com óculos nos narizes, / Que, versados nos mistérios femininos, deponham; / Que escrivãos, boticários e matronas experientes / Sejam de pronto chamados a decidir o assunto; / Que todos detalhadamente me examinem e vejam." / Por esta sábia resposta Carlos concluiu que ela devia ser / Inspirada e abençoada por doce virgindade. / "Bem", disse o Rei, "uma vez que tudo tão bem sabes, / Filha dos Céus, eu te peço, diz-me com presteza / O que no leito ontem à noite se passou entre mim e minha amada? / Fala com franqueza." "Ora, nada aconteceu", disse Joana. / Surpreendido, o Rei ajoelhou-se e, exclamando em alta voz / "Um milagre!", benzeu-se e a cabeça inclinou.

> We are the scourge
> Of this new world, vain, covetous, unjust....
> We alone
> Are the barbarians here; the simple savage,
> Tho' fierce by nature, is in courage equal,
> In goodness our superior.[54]*

Paris aclamou a peça durante 220 noites sucessivas, que renderam 53.640 libras francesas. Voltaire distribuiu entre os atores sua participação nos ganhos.

No dia 8 de agosto de 1736, o escritor recebeu a primeira carta de Frederico da Prússia; teve início, desse modo, uma notável correspondência e uma trágica amizade. No mesmo ano ele publicou um poema, *Le Mondain* (O Mundano), que pode ser interpretado como uma resposta antecipada ao *Discurso sobre as artes e a ciência*, de Rousseau (1750). Voltaire não tinha paciência com os visionários que estavam idealizando o "amável e fluente selvagem," ou recomendando um "retorno à natureza" como uma escapatória para os esforços, as hipocrisias e os artifícios da vida moderna. Ele mesmo sentia-se bem confortável em suas atribulações, e pensava que devia interferir com uma palavra em favor da civilização. Não percebia virtude na pobreza, nem harmonia entre amores e pulgas. Os homens primitivos talvez tenham sido comunistas, mas o eram apenas pelo fato de que não possuíam nada; e se eram sóbrios, era somente porque não conheciam o vinho. "De minha parte, agradeço à sábia natureza que, para minha felicidade, fez-me nascer nesta época tão atacada pelos nossos melancólicos críticos. Esta época profana é exatamente perfeita para mim. Gosto do luxo e mesmo de uma vida suave (*mollesse*), com todos os prazeres, com todas as variedades de arte, de limpeza, de gosto e de ornamentos." Tudo isto parecia a Voltaire claramente preferível ao Jardim do Éden. "Meu caro pai Adão, confessai que vós e Madame Eva tinham as longas unhas sujas de terra e que vossos cabelos eram um pouco desgrenhados... Em vão os sábios têm procurado localizar o Jardim do Éden... o paraíso terrestre é onde me encontro."

Os eclesiásticos não gostaram deste retrato de Adão e Eva; insistiam em que o Livro da Gêneses era histórico, e não concordavam com Voltaire sobre as unhas de Adão e o cabelo de Eva. Novamente foi ordenada a prisão do ímpio demônio de Cirey. Novamente os amigos avisaram-no e ele resolveu viajar. Em 21 de dezembro de 1736, Voltaire deixou Cirey e Émilie, e dirigiu-se para Bruxelas, disfarçado como o comerciante Revol. Seus admiradores belgas riram-se de seu disfarce e, em sua honra, levaram à cena *Alzire*. Jean Baptiste Rousseau alertou os bruxelenses para o fato de que Voltaire viera para pregar o ateísmo. O escritor dirigiu-se então para Leiden, onde multidões se reuniam para vê-lo; e para Amsterdam, onde supervisionou a impressão de seu livro sobre Newton. A marquesa começou a recear que o amante nunca mais voltasse. "Há duas semanas", ela escreveu a d'Argental, "eu ficava torturada se passasse duas horas sem vê-lo; escrevia para ele do meu quarto para o seu; agora, duas

* Nós somos o flagelo / Deste novo mundo, vaidosos, cúpidos, injustos... / Somente nós / Aqui somos os bárbaros; os ingênuos selvagens, / Embora ferozes por natureza, são em coragem iguais / E na bondade a nós superiores.

semanas são passadas, e não sei onde ele está ou o que estará fazendo... Encontro-me num estado lamentável."[55] Finalmente ele voltou (março de 1737), jurando que apenas seu amor por ela podia mantê-lo numa França que tanto o perseguia.

Em maio de 1739, os amantes foram para Bruxelas, onde Voltaire usou seus talentos legais e outros mais para defender a marquesa numa ação que afetava a sua propriedade. Então, na companhia do marido da amante, foram para Paris, onde Voltaire ofereceu duas peças, *Maomé* e *Mérope*, para a Comédie-Française, e Madame providenciou a impressão de seu próprio livro, *Institutions de physique*, em três volumes. Nessas "lições" ela cabulou tanto as aulas de Voltaire como as de Newton, favorecendo a filosofia monádica de Leibniz. Em setembro, os amantes voltaram para Cirey e, pouco depois, para Bruxelas, onde permaneceram uma longa estada. Dali, em setembro de 1740, Voltaire foi apressadamente a Cleves para ter seu primeiro encontro com Frederico — agora rei — que se recusou a incluir Émilie em seu convite. Em novembro, o escritor viajou 360 dolorosos quilômetros até Berlim, esperando ali representar diplomaticamente o cardeal Fleury; mais tarde voltaremos a este assunto. Émilie, nesse ínterim, foi a Fontainebleau onde conseguiu uma permissão para que Voltaire residisse em Paris; Cirey tinha se tornado aparentemente maçante. A 23 de novembro, ela escrevia a d'Argental:

> Fui cruelmente recompensada por tudo que fiz em Fontainebleau. Cuidei dos assuntos mais difíceis; obtive para M. de Voltaire o direito de voltar a este país sem se esconder; consegui para ele a boa vontade do ministério e abri seu caminho para a aceitação por parte das academias; em uma palavra: dei a ele, em três semanas, tudo o que ele se esforçou para perder em seis anos.
>
> E sabeis como ele me pagou tão zelosa devoção? Informa-me secamente de que foi para Berlim, sabendo perfeitamente que me despedaça o coração e me deixa num estado de indescritível tortura... Fui acometida de uma febre, e espero, em breve, ter minha vida acabada... E acreditaríeis que o que se sobrepõe à tudo em minha mente, quando sinto que meu pesar irá me matar, é a terrível tristeza que minha morte causará a M. de Voltaire?... Não posso conformar-me com a idéia de que a minha memória será para ele, um dia, causa de infelicidade. Todos os que o amaram devem evitar reprová-lo.

Voltaire desgarrou-se de Potsdam e da adulação real para reunir-se à amante. Na volta mandou a Frederico uma carta que expõe sua posição em relação ao assunto:

> Abandono um grande monarca que cultiva e honra uma arte que eu idolatro, e vou juntar-me a uma pessoa que não lê outra coisa senão a metafísica de Christian Wolff (o expositor de Leibniz). Arranco-me da mais amável corte da Europa para atender a uma demanda legal. Não deixei vossa adorável corte para suspirar como um idiota aos pés de uma mulher. Mas aquela mulher, *Sire*, abandonou por mim tudo pelo que outras mulheres abandonam seus amantes. Não há nenhuma espécie de obrigação que eu não deva a ela... O amor é muitas vezes ridículo, mas a amizade pura tem mais direitos do que as ordens de um rei.[56]

O escritor reuniu-se a Émilie em Bruxelas que, devido à sua prolongada ação na justiça, tinha se tornado seu segundo lar. Em maio de 1741, eles assistiram à estréia de *Maomé*, em Lille, e receberam grandes aplausos. Voltaram para Bruxelas desvane-

cidos, mas com a sombria consciência de que seu idílio terminara. O amor de Émilie ainda era forte, embora o sentimento de posse predominasse; o fogo de Voltaire, porém, escapava através de sua pena. Em julho de 1741, ele desculpava-se junto a ela pelo seu ardor diminuído:

> *Si vous voulez que j'aime encore,*
> *Rendez-moi l'âge des amours;*
> *Au crépuscule de mes jours*
> *Réjoignez, s'il se peut, l'aurore.*
> *On meurt deux fois, je le vois bien:*
> *Cesser d'aimer et d'être aimable*
> *C'est une mort insupportable;*
> *Cesser de vivre, c'est n'est rien.*[57]*

Em agosto de 1742, os amantes foram para Paris assistir à apresentação de *Maomé*, no Théâtre-Française. Voltaire solicitou do cardeal Fleury uma permissão oficial para a representação; o cardeal consentiu. A estréia, em Paris (19 de agosto), foi o acontecimento literário do ano; era grande o número de magistrados, padres e poetas na enorme assistência. Todos pareciam satisfeitos, exceto alguns membros do clero, argumentando que a peça era "uma tremenda sátira contra a religião cristã." Fréron, Desfontaines e outros aderiram a esta queixa; e embora o cardeal sentisse que estes críticos estavam fazendo mal à sua própria causa, ele mandou um aviso particular a Voltaire para retirar a peça. Isto foi feito depois da quarta representação, sempre com a casa cheia. Voltaire e Émilie retornaram aborrecidos e frustrados para Bruxelas.

Maomé era anticristão? Não inteiramente. Era contra o fanatismo e a intolerância, mas apresentava o profeta sob uma luz hostil que deveria agradar a todos os cristãos ignorantes da história. Voltaire mostrava Maomé como um impostor consciente que inculca sua nova religião num povo crédulo, que usa sua fé como um incentivo para a guerra e acaba por conquistar Meca, ordenando ao seu fanático e devotado Séide que mate o resistente *sheik* Zopir. Quando Séide hesita, Maomé reprova-o em termos que, a alguns dos espectadores, pareciam ser uma reflexão sobre os padres cristãos:

* Se queres que eu ainda ame, / Devolve-me a idade dos amores; / Ao crepúsculo de meus dias / Faze voltar, se possível, a aurora. / Morre-se duas vezes, bem o vejo: / Cessar de amar e ser amado / É uma morte insuportável; / Deixar de viver não é nada.

And dost thou pause? Presumptuous youth, 'tis impious
But to deliberate. Far from Mahomet
Be all who for themselves shall dare to judge....
Those who reason are not oft
Prone to believe. Thy part is to obey.
Have I not told thee what the will of Heaven
Determines?...
Knowest thou holy Abram here
Was born, that here his sacred ashes rest—
He who, obedient to the voice of God,
Stifled the cries of nature, and gave up
His darling child? The same all-powerful Being
Requires of thee a sacrifice; to thee
He calls for blood; and darest thou hesitate
When God commands?...
Strike, then, and by the blood
Of Zopir merit life eternal.[58]*

Séide mata o velho, que, ao morrer, reconhece-o como seu próprio filho. Isto, naturalmente, era um ataque ao uso da religião como sanção para o assassinato e o fomento da guerra. Voltaire tinha mesmo essa intenção; numa carta para Frederico ele dá como exemplos de crimes piedosos os assassinatos de Guilherme de Orange, de Henrique III e Henrique IV da França. Negava, porém, que a peça fosse um ataque contra a religião; era um apelo para que o cristianismo se tornasse cristão.

O cardeal Fleury ofereceu-lhe consolo ao enviá-lo a Berlim (setembro de 1742) numa tentativa de conduzir a política de Frederico numa direção mais amigável à França. Voltaire, orgulhoso de ser um diplomata, visitou o rei em Aachen; Frederico percebeu seus propósitos e respondeu à sua política com poesia. Voltaire voltou a Paris, a Émilie e ao teatro. No dia 20 de fevereiro de 1743, sua maior peça, *Mérope*, foi produzida pela Comédie-Française com um sucesso que, durante um certo tempo, silenciou seus inimigos.

Diversas peças já haviam sido escritas sobre o tema; Eurípedes havia-o utilizado num drama do qual só restam fragmentos. Numa carta preliminar, Voltaire reconhece sua gratidão ao marquês Francesco Scipione di Maffei de Verona, que tinha produzido uma *Mérope*, em 1713. A característica destas peças era que seu interesse concentrava-se mais no amor paterno do que no amor sexual. Segundo consta, quando caiu o pano, a maior parte da audiência estava em lágrimas. Pela primeira vez na história do teatro francês houve apelos para que o autor se apresentasse no palco. De acordo com o relato em geral aceito, ele concordou, criando um precedente que Lessing deplorou; de acordo com outras fontes, Voltaire recusou-se a ir ao palco, embora fosse impelido a isso pelas duas duquesas em cujo camarote ele se sentava; o escritor ficou em pé

* E tu hesitas? Presunçoso jovem, é ímpio / Querer por si decidir. Longe de Maomé / Todos aqueles que para si ousam julgar... / Aqueles que na razão, muitas vezes, / Não estão inclinados a crer. Teu papel é obedecer. / Não te disse o que a vontade do Céu / Determina? / Sabes que o santo Abraão / Aqui nasceu, e aqui descansam suas cinzas — / Ele que, obediente à voz de Deus, / Abafou o natural pesar e entregou / Seu amado filho? O mesmo Ser todo-poderoso / Requer de ti um sacrifício; a ti / Ele clama por sangue; e ousas hesitar / Quando Deus comanda?... / Fere, pois, e pelo sangue / De Zopir merece a vida eterna.

por um momento e agradeceu o aplauso.[59] Frederico julgou *Mérope* "uma das mais belas tragédias jamais escritas."[60] Gibbon achava que o ato final igualava-se a qualquer peça de Racine.[61]

O sucesso de *Mérope* veio acompanhado, para Voltaire do fracasso, algum tempo depois, de sua candidatura para uma cadeira da Academia. Ele batalhou por ela com empenho, chegando mesmo a proclamar-se "um verdadeiro católico" e o autor de "muitas páginas santificadas pela religião."[62] Luís XV a princípio favoreceu-o; foi desaconselhado, porém, pelo seu novo ministro, Maurepas, que protestava que seria irracional deixar um espírito tão profano ocupar a cadeira deixada livre pela morte do cardeal Fleury. A cadeira foi dada ao bispo de Mirepoix. Frederico aconselhou Voltaire a abandonar um país que honrava tão pouco os seus gênios, e a vir viver em Potsdam. Mme. du Châtelet foi contra. O governo francês aconselhou-o a aceitar o convite durante um certo tempo e a servir como seu agente secreto em Berlim. Ansioso para ter um papel na política, Voltaire concordou e lançou-se à cansativa viagem através da França, Bélgica e Alemanha. Passou seis semanas (de 30 de agosto a 12 de outubro de 1743) nesta empresa. Frederico de novo riu-se de sua política e elogiou sua poesia. Voltaire voltou novamente à Émilie e à Bruxelas. Em abril de 1744, eles retornaram à sua residência em Cirey e tentaram reviver seu amor agonizante.

Em seu *Traité de la bonheur* (Tratado sobre a Felicidade), a marquesa pensava que, "entre as paixões, o desejo de conhecimento é o que mais contribui para a felicidade, porque é o que nos faz menos dependentes um do outro". Ela, no entanto, chamava amor

> a maior de todas as coisas que estão ao nosso alcance, a única à qual mesmo o prazer do estudo deve ser sacrificado. O ideal seria que dois indivíduos fossem tão atraídos um pelo outro que suas paixões jamais se arrefecessem ou se tornassem superficiais. Mas não se deve esperar uma tal harmonia de duas pessoas; seria ser perfeito demais. Um coração capaz de tal amor, uma alma tão firme e afeiçoada, talvez nasça uma vez em um século.[63]

Numa tocante carta, ela resume o abandono desta esperança:

> Fui feliz durante dez anos com o amor daquele que conquistou minha alma, e levei estes dez anos em perfeita comunhão com ele.... Quando a idade e a doença reduziram sua afeição, levou um longo tempo até que eu o notasse; eu amava pelos dois; dediquei minha vida inteira a ele, e meu coração confiante gozava do êxtase do amor e da ilusão de acreditar-me amada.... Já perdi esta feliz condição.[64]

O que havia levado Voltaire do amor para uma espécie de intermitente fidelidade? Ele parece ter sido sincero em atribuir esse estado ao declínio de seus poderes físicos; iremos encontrá-lo, no entanto, dentro de um ano, "suspirando como um idiota no colo de uma mulher." A verdade é que ele tinha exaurido uma fase de sua vida e de seu interesse — Mme. du Châtelet e a ciência. O isolamento de Cirey ter-se-ia tornado insípido muito mais cedo para uma mentalidade média; era apenas uma bênção quando a polícia o perseguia e a ciência o chamava. Agora, porém, ele tinha experimentado de novo os prazeres de Paris e das estréias; estava até representando um pa-

pel na política nacional. Embora a uma certa distância, sentia o encanto da corte. Seu amigo, o marquês d'Argenson, havia se tornado o primeiro-ministro; seu amigo e devedor, o Duque de Richelieu, era o primeiro camerlengo do rei, e o próprio Luís se aplacara. Em 1745, o delfim devia casar-se com a Infanta Maria Tereza Rafaela; um festival senhoril devia ser preparado; Richelieu encarregou Voltaire de escrever uma peça para a ocasião. Mas Rameau deveria escrever a música; o poeta e o compositor deviam trabalhar juntos; Voltaire deveria voltar para Paris. Em setembro de 1744, os amantes deram adeus a Cirey e mudaram-se para a capital.

IV. O CORTESÃO: 1745-48

Voltaire tinha agora 50 anos de idade. Tinha morrido todos os anos durante alguns anos; em 1735, escrevera a Thieriot, "é mais do que certo que tenho apenas alguns poucos anos de vida".[65] Tinha vivido então 41 anos e ainda viveria mais 43. Como conseguiu isso? Quando caiu seriamente doente em Châlons-sur-Marne, em 1748, e um médico prescreveu algumas drogas, Voltaire "disse-me", registrou seu secretário, "que não iria seguir nenhuma daquelas receitas, pois sabia como se tratar tanto na doença como na saúde, e que continuaria a ser o seu próprio doutor como sempre fora". Em tais crises, ele sempre jejuava durante algum tempo, depois comia um pequeno caldo, torradas, chá fresco, cevada e água. Acrescenta o secretário Longchamp:

> Assim foi que M. de Voltaire curou-se de uma doença que provavelmente teria tido graves conseqüências caso ele se tivesse entregue ao esculápio de Châlons. Seu princípio era de que nossa saúde depende de nós; que os seus três pontos capitais são a sobriedade, a temperança em todas as coisas e o exercício moderado; que em quase todas as doenças não causadas por acidentes sérios ou pela deterioração dos órgãos internos, basta ajudar a natureza, que está sempre se esforçando para nos restabelecer; que é necessário restringirmo-nos a uma dieta mais ou menos rígida e prolongada, alimentos líquidos convenientes e outras coisas simples. Desta maneira, eu sempre o assisti regular sua conduta durante todo o tempo em que com ele vivi.[66]

Voltaire era da mesma forma habilidoso como banqueiro na gerência e nos investimentos de seu dinheiro. Era importador, poeta, empreiteiro, dramaturgo, capitalista, filósofo, agiota, pensionista e herdeiro. Seu amigo d'Argenson ajudou-o a fazer fortuna com os suprimentos militares.[67] O escritor havia herdado parte da riqueza de seu pai; em 1745, a morte de seu irmão, Armando, deixou-o herdeiro do restante. Fez grandes empréstimos ao Duque de Richelieu, ao Duque de Villars, ao príncipe de Guise e outros. Tinha muita dificuldade em reaver o empréstimo, mas se contentava com os juros.[68] Em 1735, Richelieu devia-lhe 46.417 libras francesas, sobre as quais o duque pagava 4.000 libras francesas por ano.[69] No caso do inconfiável M. de Brézé, Voltaire pedia dez por cento. Muito de seu dinheiro era investido em bônus da cidade de Paris a cinco ou seis por cento. Muitas vezes tinha que pedir a seu agente que cobrasse de seus devedores: "É necessário, meu amigo, pedir, pedir de novo, pressionar, visitar, importunar — mas não perseguir — os meus devedores para que pa-

guem os juros anuais e as multas."[70] Seu secretário calculava, em 1749, que as rendas de Voltaire somavam 80 mil libras francesas por ano.[71] Não era um avarento nem andava atrás de dinheiro. Freqüentemente dava dinheiro ou outra forma de assistência a jovens estudantes, e ajudou, com sua bolsa ou sua voz, Vauvenargues, Marmontel e La Harpe; já o vimos entregando aos atores o resultado da bilheteria de suas peças. Quando perdeu 40 mil libras francesas na falência de um *fermier général* a quem havia emprestado aquela soma, o poeta aceitou o fato calmamente, usando as sábias palavras que lhe haviam sido ensinadas na juventude: "O Senhor nos deu, o Senhor o tirou; abençoado seja o nome do Senhor."

Se Voltaire tivesse tido menos dinheiro com que se preocupar e mais gordura revestindo seus ossos, talvez tivesse sido menos sensível, nervoso e irritável. Era generoso e atencioso, geralmente animado, de bom humor, vivaz; era capaz de desenvolver calorosas e firmes amizades, esquecia facilmente uma injúria que não tivesse ferido o seu orgulho; não podia, porém, suportar com paciência a crítica ou a hostilidade ("Eu invejo dos animais duas coisas:" dizia ele, "sua ignorância dos males futuros, e sua ignorância do que se diz a respeito deles"[72]). Suas palavras ferinas fizeram muitos inimigos. Fréron, Piron, Desfontaines atacavam-no ou às suas idéias com uma violência muito maior do que a do clero; vamos ouvi-los, à medida em que a história prosseguir. Voltaire revidava golpe por golpe, a despeito dos conselhos de Mme. du Châtelet para que permanecesse silencioso. Ele os chamava por feios nomes, reunia seus amigos para combatê-los; a marquesa teve dificuldades para impedir que ele fosse correndo a Paris chicotear ou desafiar Desfontaines; chegava mesmo a invocar a censura para suprimir os mais virulentos de seus inimigos. Tinha todos os defeitos das suas qualidades e alguns outros mais.

Voltaire encontrou em Rameau um homem tão orgulhoso e tão irritável quanto ele mesmo; sua cooperação foi um sacrifício para ambos; mas, afinal, o libreto e a música ficaram completos, os atores e os músicos foram ensaiados; *La Princesse de Navarre* saiu-se bem (23 de fevereiro de 1745). Um mês mais tarde, deram a Voltaire um quarto no palácio, próximo ao que ele descrevia na sua correspondência particular como "o mais malcheiroso fosso de *merde* em Versalhes". A Marquesa du Châtelet reassumiu na corte o lugar que havia sacrificado por Voltaire; tinha agora o estonteante privilégio de sentar-se na presença da rainha. A subida de Mme. de Pompadour favoreceu Voltaire; ele a conhecera quando ela era Mme. d'Étioles; tinha visitado sua casa e tinha escrito algumas coisas em seu louvor. A conselho de Mme. de Pompadour, o rei nomeou-o (1º de abril) historiógrafo real, com um salário de 2.000 libras francesas por ano.

Em breve ele teve que fazer por onde merecer esse salário. No dia 11 de maio de 1745, os franceses derrotaram os ingleses em Fontenoy; d'Argenson encomendou uma ode comemorativa; Voltaire produziu 350 linhas em três dias; elas tiveram cinco edições em duas semanas; por um momento, o rei gostou de Voltaire e Voltaire era o poeta da guerra. Para celebrar ainda mais a vitória, Voltaire e Rameau foram encarregados de compor uma ópera festiva. *Le Temple de la gloire* (O Templo da glória), representada perante a corte em dezembro, mostrava Trajano (isto é, Luís XV) voltando em triunfo da batalha. Naquela noite, foi dado a Voltaire um assento à mesa do rei e ele comeu ambrosia; perguntou a Richelieu, porém, um pouco alto demais:

"*Trajan est-il content?*" ("Trajano está contente?"); Luís ouviu suas palavras, julgou-o um pouco ousado e não lhe dirigiu nenhuma palavra.

Bêbado com a mistura de fama e realeza, Voltaire deu início a outra campanha para ser admitido na Academia. Mexeu todos os pauzinhos que podia. No dia 17 de agosto de 1745, mandou uma cópia de *Maomé* a Benedito XIV, pedindo permissão para que a peça lhe fosse dedicada. O amável papa respondeu (19 de setembro):

> Há sete dias tive a honra de receber vossa excelente tragédia *Maomé*, que li com grande prazer.... Tenho a mais alta estima por vosso mérito, que é tão universalmente reconhecido.... Tenho a mais alta opinião de vossa honra e sinceridade.
> Eu... aqui vos dou minha bênção apostólica.[73]

Voltaire ficou tão deliciado com esta tirada que escreveu ao papa uma carta cheia de fervente apreciação, e que terminava assim: "Com o maior respeito e gratidão vos beijo os sagrados pés."[74] Proclamou por toda Paris seu apoio à fé católica e sua admiração pelos jesuítas. Multiplicou seus elogios à Mme. de Pompadour e ao rei. Mme. de Pompadour pediu por ele, o rei consentiu e, finalmente, a 9 de maio de 1746, a Academia admitiu o maior poeta e dramaturgo da época. Para encher ainda mais sua taça, ele foi designado (a 22 de dezembro) *gentilhomme ordinaire de la chambre*, privilégio que lhe permitia servir ao rei.

Provavelmente foi nesses dias de sucesso e satisfação que ele compôs sua história *Babouc, ou le monde comme il va* (Babouc, ou o mundo como ele anda). Babouc, um gentil-homem da Scythia, parte para ver o mundo e, especialmente para ver como vão as coisas na Pérsia (isto é, na França). Fica chocado com as guerras, a corrupção política, a compra de empregos públicos, o modo como são recolhidos os impostos e a riqueza dos "Mágicos" (o clero). Mas ele vê-se distraído por uma senhora (Pompadour), cuja beleza, cultura e cortesia reconciliam-no com a "civilização". Percebe aqui e ali ações de generosidade, exemplos de honestidade. Visita o Primeiro-Ministro (uma lembrança de Fleury) e o encontra trabalhando ativamente para salvar a Pérsia do caos e da derrota. Conclui que as coisas vão tão bem como podem ir na condição atual da natureza e educação humanas, e que "o mundo, tal como ele vai", não merece ainda ser destruído; a reforma é melhor do que a revolução. Quanto a si mesmo, no entanto, irá imitar os "verdadeiros sábios," que "vivem juntos em retiro e tranqüilidade."[75] Será que Voltaire já estava com saudades de Cirey?

De qualquer forma, ele não tinha feitio para ser um cortesão. Com incrível falta de tato celebrou o sucesso dos franceses em Bergen op Zoom com um poema em que falava de Luís fugindo da vitória para os braços de Mme. de Pompadour; e acusava ambos de ficarem com o que haviam conquistado. A rainha fora ultrajada; e também seus filhos; metade da corte denunciou a impudência do poeta. Nesse ínterim, Mme. du Châtelet voltara ao vício do jogo; numa noite ela perdeu 84 mil francos. Voltaire, falando sobre o seu ombro, disse-lhe em inglês que ela estava jogando com trapaceiros; algumas das pessoas que estavam jogando compreenderam e protestaram. As notícias dessa escandalosa franqueza correram a corte, deixando o poeta quase que sem nenhum amigo em Versalhes e Fontainebleau. Voltaire e Émilie fugiram para Sceaux (1747) e para a ainda sobrevivente Duquesa de Maine. Ali, o poeta permaneceu du-

rante dois meses num apartamento distante, escondido da vista pública. E ali tentou esquecer seus problemas escrevendo alguns daqueles deliciosos *contes* ou *romans* (contos ou romances) que ajudaram a fazer dele o mais popular autor em toda a literatura francesa. Parece que Voltaire lia esses contos, em certas noites, para os convidados íntimos que constituíam a corte privada da duquesa; disso decorre a brevidade de tais escritos, sua alegre sátira e seu esfuziante brilho.

A mais longa dessas histórias escritas nos anos 1746-50 foi *Zadig, ou o Mistério do Destino*. Zadig era um amável, rico e bem educado jovem babilônio, "tão sábio quanto é possível a um homem sê-lo.... Instruído na ciência dos antigos caldeus, compreendia os princípios da filosofia natural,... e sabia tanto de metafísica quanto jamais se soube em qualquer época, isto é: pouco ou quase nada".[76] Ele está para se casar com a bela Semina quando é atacado por bandidos e sofre uma ferida que se transforma num abcesso no olho esquerdo. O famoso médico Hermes é trazido de Memphis; examina a ferida e informa que Zadig perderá o olho. "Se fosse o olho direito, eu poderia facilmente curá-lo, porém as feridas do olho esquerdo são incuráveis." Semina, declarando que tem uma aversão por homens de um olho só, abandona Zadig e casa-se com seu rival. Em dois dias o abcesso arrebenta sozinho e em breve o olho está completamente curado; Hermes escreve um livro para provar que isto é impossível. Zadig agrada o rei Moabdar com seus sábios conselhos e a rainha Astarte com sua bela aparência; ela apaixona-se por ele; e ele foge para uma distante cidade. A caminho, vê um homem batendo numa mulher; responde bravamente a seus apelos por socorro; interefere, é violentamente agredido e assassina o homem; a mulher o acusa de ter matado seu amante. Zadig prossegue em sua viagem e é vendido como escravo... Zadig "então imagina os homens como de fato são: insetos que se devoram uns aos outros numa poça de lama".

Memnon, o Filósofo conta a história de um homem que "um dia concebeu a insana idéia de tornar-se completamente razoável". Ele se encontra no meio de uma desesperada e assediada minoria, tem de fazer face a centenas de calamidades e decide que a terra é um asilo de loucos para o qual os outros planetas deportam os seus lunáticos.[77]

As Viagens de Scarmentado leva um jovem cretense de país a país, onde sempre se depara diante de novas visões de fanatismo, chicanas, crueldade e ignorância. Na França, as províncias estão devastadas pelas guerras religiosas; na Inglaterra, a rainha Mary queima 500 protestantes; na Espanha, o povo aspira com agrado o cheiro dos hereges assados; na Turquia, Scarmentado escapa por pouco de ser circuncidado; na Pérsia, vê-se envolvido num conflito entre as seitas Sunna e Shi'a, do Islã; na China, é denunciado pelos jesuítas como um notável dominicano. Por fim, volta para Creta. "Como eu agora já vi tudo que é raro, bom ou belo na terra, resolvi para o futuro não ver mais nada a não ser minha própria casa. Tomei uma esposa e em breve suspeitei de que ela me enganava; mas, apesar dessa dúvida, ainda acho que, entre todas as condições da vida, esta era a mais feliz."[78]

Micromegas desenvolveu as idéias de relatividade exploradas por Swift em *As Viagens de Lemuel Gulliver*. "Mr. Micromegas," como convém a um habitante da grande estrela Sirius, tem "120 mil pés reais" de altura e 50 mil em volta da cintura; seu nariz tem 6.333 pés da base à ponta. Ao completar 670 anos de idade ele viaja

para completar sua educação. Vagando pelo espaço, aterrissa no planeta Saturno; ri-se da estatura pigméia — apenas 6.000 pés mais ou menos — de seu povo, e maravilha-se como esses saturninos, tão pouco privilegiados, com apenas 72 sentidos, podem conhecer a realidade. "Até que idade vocês geralmente vivem?" pergunta ele a um habitante. "Ora," responde o saturnino, "alguns, muito pouco, neste globo, vivem mais de 500 revoluções em volta do sol (estas, de acordo com o nosso modo de contar, correspondem mais ou menos a 15.000 anos). Como você vê, nós, de uma certa forma, começamos a morrer no momento em que nascemos... Apenas conseguimos aprender um pouco quando a morte acontece antes que a gente possa lucrar com a experiência."[79] O homem de Sirius convida o saturnino para acompanhá-lo na visita a outras estrelas. Eles esbarram com o planeta Terra; o homem de Sirius umedece seus pés e o saturnino quase morre afogado quando eles atravessam o Mediterrâneo. Encontrando terra firme, eles vêm multidões de pequenos habitantes movimentando-se com grande excitação. Quando o homem de Sirius descobre que 100 mil desses habitantes da terra cobertos com chapéus estão matando ou sendo mortos por um número igual cobertos com turbantes, numa disputa (as Cruzadas) a respeito de "um miserável montículo de terra (Palestina) não maior do que seu calcanhar," ele grita indignado: "Seus patifes!... Eu tenho a tentação de dar dois ou três passos e esmagar toda essa raça de ridículos assassinos sob meus pés."[80]

Tudo isso possuía um caráter geral e genial e poderia ter passado sem qualquer agitação. Em 1748, porém, Voltaire perturbou os ares de Paris com um pequeno panfleto chamado *A Voz do Sábio e o Povo*, que atacava a Igreja francesa num ponto muito sensível — a propriedade. "Na França, onde a razão se desenvolve cada vez e a cada dia, diz-nos a razão que a Igreja deveria contribuir para as despesas da nação na proporção de suas rendas, e que exatamente o organismo que é destacado para ensinar a justiça devia começar a ser o exemplo dela." Reclamava que os mosteiros estavam desperdiçando o sêmen dos homens e os recursos da terra em vã inatividade. Acusava "a superstição" de assassinar governantes e fazer correr rios de sangue nas perseguições e nas guerras, e lembrava aos soberanos que nenhum filósofo jamais havia levantado sua mão contra o rei. Se os reis se unissem com a razão e se divorciassem da superstição, quão mais feliz seria o mundo![81] Raramente um ensaio tão curto levantou uma tempestade tão longa. Foram publicados quinze panfletos contra as *Vozes* que tentavam responder ao anônimo "Sage".

Durante a hibernação de Voltaire em Sceaux, Mme. du Châtelet pagou suas dívidas de jogo e apaziguou o ressentimento dos vencedores contra a descrição que deles havia feito Voltaire. Ela trouxe o escritor de volta a Paris, onde ele supervisionou a publicação de suas *novelettes*. Sentindo-se desconfortável apesar de tudo, Voltaire pensou que seria prudente aceitar o convite de Stanislas Leszcyńiski para visitar sua corte em Lunéville — cerca de 30 quilômetros distante de Nancy, a capital da Lorena. Depois de uma árdua jornada, os amantes alcançaram Lunéville (1748); duas semanas depois, porém, uma carta de seu amigo, d'Argental, informava a Voltaire que os atores da Comédie-Française estavam prontos para começar os ensaios de sua peça *Sémiramis*, e que sua presença era indispensável para orientá-los na interpretação de seus papéis. Esta peça significava muito para o escritor. Mme. de Pompadour, na bondade de sua alma pecadora, tinha trazido o empobrecido Crébillon *père* de volta ao palco,

e tinha liderado pessoalmente os aplausos ao velho artista; Marivaux ousava classificar os dramas do velho acima dos de Voltaire; o poeta de pele fina tinha resolvido provar sua superioridade, escrevendo peças sobre os mesmos temas de Crébillon. Desse modo, ele apressou sua volta a Paris, deixando Émilie numa perigosa liberdade, em Lunéville; e no dia 29 de agosto de 1748, *Sémiramis* teve uma estréia de grande sucesso. Depois da segunda representação, Voltaire apressou-se a comparecer disfarçado, ao Café Procope, e a escutar os comentários daqueles que tinham assistido à peça. Havia alguns julgamentos favoráveis que ele aceitou como sendo justos, e outros desfavoráveis, que doeram tanto mais porque tinham que ser suportados em silêncio. Ele aproveitou-se das críticas para revisar a peça, que teve uma boa carreira; hoje em dia, pode-se classificá-la entre as suas melhores obras para o teatro.

Enfrentando as tempestades de setembro, Voltaire apressou-se a voltar, através da França, para Lunéville, quase morrendo no caminho, em Châlons. Quando Frederico instou para que continuasse até Potsdam, ele desculpou-se alegando que sua doença o havia feito perder a metade da audição e diversos dentes, de modo que ele estaria apenas transportando um cadáver a Berlim. Frederico replicou: "Vinde sem dentes, sem ouvidos, se não podeis vir de outra forma, desde que aquela coisa indefinível que vos faz pensar, e que tão belamente vos inspira, venha convosco."[82] Voltaire escolheu ficar com Émilie.

V. "LIEBESTOD"

O bom "rei" Stanislas amava a literatura, tinha lido Voltaire, estava tomado pelo Iluminismo. Em 1749, ele queria publicar seu próprio manifesto, *O Filósofo Cristão*, que sua filha, a rainha da França, iria ler com triste desagrado. Ela chamou a atenção para o fato de que suas idéias cheiravam fortemente a Voltaire; mas o velho gostava tanto das idéias quanto do gênio de Voltaire; e como ele também tinha uma amante (a Marquesa de Boufflers), não via contradição em fazer do poeta um favorito em sua corte. Além disso, nomeou o marido de Émilie — que tinha vistas largas — grande marechal de sua corte, com 2.000 coroas por ano.

Outro oficial da corte de Stanislas era o marquês Jean François de Saint-Lambert, capitão dos guardas. Mme. du Châtelet encontrou-o pela primeira vez em 1747, quando ele tinha 31 anos e ela 41; era uma idade perigosa para uma mulher cujo amante se havia tornado apenas um devotado amigo. Na primavera de 1748, ela estava escrevendo ao elegante oficial cartas de amor de um abandono adolescente. "Vem para mim tão logo tu tenhas te vestido." "Voarei para ti tão logo tiver acabado de comer." Saint-Lambert respondia galantemente. Num certo dia, em outubro, Voltaire os surpreendeu numa alcova escura, conversando amorosamente. Somente o filósofo maior pode aceitar tornar-se corno com alguma graça. Voltaire não se comportou logo como a ocasião o exigia; repreendeu-os voluvelmente, mas retirou-se para o seu quarto quando Saint-Lambert ofereceu-se para dar-lhe "satisfações" — isto é, matá-lo pela madrugada. Émilie procurou Voltaire às duas da manhã. Assegurou-lhe que seu amor era eterno, mas lembrou-lhe gentilmente de que "há muito tempo vens te queixan-

do... que tua força te abandona... poderias ficar ofendido por ser um de teus amigos a ocupar o teu lugar?'' Beijou-o, chamando-o pelos antigos apelidos amorosos. Sua zanga derreteu-se. ''Ah, Madame,'' disse ele, ''vós estais sempre certa. Mas desde que as coisas devem ser como são, pelo menos fazei com que elas não se passem diante de meus olhos.'' Na noite seguinte, Saint-Lambert visitou Voltaire e desculpou-se por seu desafio. Voltaire beijou-o. ''Meu filho,'' disse-lhe, ''eu já esqueci tudo. Era eu que estava errado. Vós estais na idade feliz do amor e do prazer; aproveitai esses momentos, que são breves demais. Um velho inválido como eu não é mais feito para esses prazeres.'' Na noite seguinte, os três jantaram juntos.[83]

Este *ménage à trois* continuou até dezembro, quando Madame decidiu que devia ir a Cirey para cuidar de suas finanças. Voltaire acompanhou-a. Frederico renovou seu convite; agora Voltaire estava inclinado a aceitá-lo. Mas logo depois de sua chegada a Cirey, a marquesa confessou ao escritor que estava grávida, e que, na sua idade — agora 43 anos — não esperava sobreviver ao parto. Voltaire mandou uma mensagem a Frederico que não o aguardasse, e chamou Saint-Lambert para Cirey. Ali, os três amantes combinaram um plano para assegurar a legitimidade da criança. Madame pediu a seu marido que viesse para casa acelerar alguns negócios. Ele não se perturbou ao encontrar dois amantes complementando seu papel; gozou da hospitalidade que lhe deram. A marquesa usou todos os seus encantos, roupas e carícias. Ele bebeu e consentiu em fazer amor; algumas semanas mais tarde ela lhe disse que tinha indicações de gravidez. Ele beijou-a com orgulho e alegria; proclamou o esperado evento para todas as pessoas conhecidas e todos apresentaram congratulações; Voltaire e Saint-Lambert, porém, concordaram que ''deveriam classificar a criança entre as *oeuvres mêlées* ('obras mistas') de Mme. de Châtelet''.[84] O marquês e Saint-Lambert voltaram para seus postos.

Em fevereiro de 1749, Émilie e Voltaire mudaram-se para Paris. Ali, ela trabalhou em sua tradução dos *Principia*, ajudada por Clairaut. Duas cartas para Lambert (18 e 20 de maio) revelam seu caráter:

> Não, não é possível para meu coração expressar quanto ele te adora. Não me repreendas por meu Newton; estou sendo suficientemente punida por ele. Jamais fiz sacrifício maior em prol da razão do que permanecer aqui para acabá-lo.... Acordo às nove horas, às vezes às oito; trabalho até às três; então tomo meu café; reinicio o trabalho às quatro; às dez eu paro... Converso até à meia-noite com M. de Voltaire, que vem para jantar comigo; à meia-noite vou de novo trabalhar e continuo até às cinco da manhã.... Termino o livro em nome da razão e da honra, mas só amo a ti.[85]

A 10 de junho, Frederico, pensando que Voltaire havia sido liberado por Saint-Lambert de qualquer responsabilidade sobre Mme. de Châtelet, renovou urgentemente seu convite para que o filósofo fosse a Potsdam. Voltaire respondeu: ''Nem mesmo Frederico, o Grande, pode me impedir de levar a cabo um dever do qual nada me pode dispensar... Não deixarei uma mulher que poderá morrer em setembro. Há todos indícios de que seu parto será muito perigoso; se ela escapar, porém, prometo-vos, *Sire*, que irei e estarei em vossa corte em outubro.''[86]

Em julho, Voltaire levou Émilie para Lunéville, onde ela podia ter atendimento médico conveniente. O medo da morte a perturbava — desaparecer quando ela havia achado de novo o amor, justo quando seus anos de estudo iriam ser coroados com a publicação de seu livro. A 4 de setembro, ela deu à luz uma filha; no dia 10 de setembro, depois de muito sofrimento, morreu. Voltaire, acabrunhado pela dor, saiu trôpego de seu quarto, caiu, e permaneceu inconsciente por algum tempo. Saint-Lambert ajudou-o a reviver. "Ah, meu amigo," disse Voltaire, "fostes vós que a matastes... Oh, por Deus, meu senhor, o que poderia ter-vos levado a colocá-la naquela condição?" Três dias mais tarde ele pediu a Longchamp o anel que havia sido retirado da mão da defunta. Durante algum tempo o anel guardara o seu próprio retrato; Longchamp encontrou nele o de Saint-Lambert. "Assim são as mulheres," exclamou Voltaire, "eu expulsei Richelieu daquele anel. Saint-Lambert expulsou a mim. Esta é a ordem da natureza; um prego empurra o outro para fora. Assim são os negócios deste mundo".[87] Madame foi enterrada em Lunéville, com as mais altas honras da corte de Stanislas, e em breve foi seguida por sua filha.

Voltaire e o marquês retiraram-se para Cirey, de onde Voltaire respondeu a algumas cartas de pêsames de Paris:

> Vós me dais muita consolação, meus queridos anjos; fazeis com que eu ame o infeliz resto de minha vida.... Confessarei que a casa onde ela habitou, embora inundando-me de pesar, não é desagradável para mim.... Não fujo do que me fala dela. Amo Cirey.... os lugares que ela embelezou são caros para mim. Não perdi uma amante, perdi a metade de mim mesmo, uma alma para a qual a minha foi feita, uma amiga de 20 anos, que eu conheci na infância. O mais terno dos pais não ama de outra forma sua filha única. Eu amo reencontrar, em todos os lugares, a lembrança dela. Amo falar com seu marido e com seu filho.[88]

E, no entanto, ele sabia que iria definhar se permanecesse um viúvo na isolada Cirey. Mandou seus livros, seus aparelhos científicos e sua coleção de arte para Paris, seguindo-os no dia 25 de setembro de 1749. Em 12 de outubro, instalou-se na capital, numa espaçosa mansão da Rue Traversière.

VI. MADAME DENIS

Foi fácil para Voltaire persuadir sua sobrinha de que devia vir servi-lo como dona-de-casa, uma vez que ela fora, durante algum tempo, sua namorada.

Nascida em 1712, Marie Louise Mignot, era filha da irmã de Voltaire, Catherine. Quando Catherine morreu (1726), Voltaire assumiu a proteção de seus filhos. Em 1738, aos 26 anos, mas beneficiada por um dote recebido do seu tio, Marie Louise casou-se com o capitão Nicolas Charles Denis, um oficial inferior no governo. Seis anos mais tarde, Denis morreu, justamente na ocasião em que Voltaire e a marquesa voltaram para Paris. A viúva procurou conforto nos braços de Voltaire, e ele achou novo calor nos braços dela. Aparentemente, sua afeição avuncular iria se transformar, em breve, em algo nada canônico. Numa carta de 23 de março de 1745, ele chama sua sobrinha

de "minha querida".[89]* Isto poderia ser um termo de inocente afeição; mas em dezembro, dois anos antes que a marquesa encontrasse Saint-Lambert, Voltaire mandou para a alegre viúva uma carta que deve ser transcrita *verbatim* para que se possa acreditar:

> *Vi baccio mille volte. La mia anima baccia la vostra, mio cazzo, mio cuore sono innamorati di voi. Baccio il vostro gentil culo e tutta la vostra persona.*[90]**

Mme. Denis pudicamente riscou algumas palavras da última carta citada, mas é provável que tenha respondido amorosamente, pois Voltaire escreveu-lhe de Versalhes, no dia 27 de dezembro de 1745:

> Minha querida.... dizeis-me que minha carta deu prazer mesmo aos vossos sentidos. Os meus são como os vossos; não posso ler as deliciosas palavras que escrevestes sem sentir-me inflamado até o mais profundo do meu ser. Paguei a vossa carta o tributo que gostaria de pagar a toda vossa pessoa.... Amar-vos-ei até a morte.[92]

Em três cartas de 1746: "Conto beijar minha amada mil vezes."[93] "Gostaria de viver a vossos pés e morrer em vossos braços."[94] "Quando será possível para mim viver convosco, esquecido de todo o mundo?"[95] E, a 27 de julho de 1748:

> *Je ne viendrais que pour vous e se il povero stato della mia salute me lo permesse mi gitturai alle vostre genochia e baccarei tutte la vostra Belta. In tanto io figò mille baccii alle tonde poppe, alle transportatrici natiche, a tutta la vostra persona che m'ha fatto tante volte rizzare e m'ha annegato in un fiume di delizie.*[96]

Esta é uma idade perigosa tanto para os homens como para as mulheres; prolonga-se por muito tempo e nela se cometem incríveis loucuras. Voltaire era o mais brilhante homem do seu século, mas não devemos classificá-lo entre os prudentes. Centenas de vezes caiu em tais tolices, indiscrições, extremos e criancices que alegravam seus inimigos e amarguravam seus amigos. Agora, esquecendo que *verba volant*, mas *scripta manent* (as palavras voam, mas a escrita permanece), pôs-se à mercê de uma sobrinha que aparentemente gostava dele, mas que gostava de seu dinheiro com uma expansiva volúpia; iremos-vê-la a usar seu poder sobre ele e aumentando sua própria

---

* Os trechos transcritos foram tirados de cartas manuscritas descobertas por Theodore Besterman, em 1957, e compradas, pela Biblioteca Pierpont Morgan, de Nova Iorque, dos descendentes de Mme. Denis. O dr. Besterman, diretor do Instituto e Museu Voltaire de Les Délices, em Genebra, publicou o texto com uma tradução francesa sob o título *Lettres d'amour de Voltaire à sa nièce* (Paris, 1957), e com uma tradução inglesa como *The Love Letters of Voltaire to His Niece* (Londres, 1958). Todas, menos quatro das 142 cartas, são do próprio punho de Voltaire. Algumas são em italiano, que Mme. Denis entendia. As cartas vão de 1742 a 1750, mas apenas três delas têm uma data definida, de modo que sua cronologia exata não é certa; as datas que constam deste texto são as atribuídas às cartas pelo Dr. Besterman.

** Beijo-vos mil vezes. Minha alma vos beija. Meu *cazzo*, meu coração estão enamorados de vós. Beijo vosso belo traseiro e toda vossa pessoa.[91]

*** Eu voltarei [a Paris] apenas por vós, e se minha miserável condição permitir, jogar-me-ei a vossos joelhos e beijarei todas as vossas belezas. Entrementes darei mil beijos em vossos redondos seios, em vosso encantador traseiro, em toda vossa pessoa, que tantas vezes me deu ereções e mergulhou-me numa inundação de prazer. Da tradução inglesa do Dr. Besterman.[97]

fortuna até o dia de sua morte. Ela não era uma mulher má nos termos de seu tempo. Mas talvez tenha ido além do código de sua época, com sucessivos amantes — Baculard d'Arnaud, Marmontel, o Marquês de Ximénès — para suplementar as atenções de seu tio.[98] Marmontel descreve-a de maneira favorável, em 1747: "Esta senhora era agradável com toda sua feiúra; e seu caráter fácil e sem afetação tinha absorvido uma tintura do caráter de seu tio. Ela tinha muito de seu gosto, de sua alegria, de sua refinada polidez; de tal forma que a sua companhia era agradável e solicitada."[99]

No dia da morte de Mme. du Châtelet, Voltaire escreveu para sua sobrinha:

> Querida filha, acabo de perder uma amiga de 20 anos. Por muito tempo agora, tu sabes, eu não olhava para Mme. du Chastellet (sic) como uma mulher, e estou seguro que tu participarás de minha cruel dor. É horrível tê-la visto morrer em tais circunstâncias e devido a essa razão. Não estou abandonando Monsieur du Chastellet em nossa mútua tristeza.... De Cirey irei a Paris para beijar-te e procurar em ti a minha única consolação, a única esperança de minha vida.[100]

Durante os oito meses que ele passou na capital, recebeu novos apelos de Frederico; e estava pensando em aceitá-los. Frederico ofereceu-lhe o posto de camerlengo, alojamento gratuito e um salário de 5.000 *thalers*.[101] Voltaire, que era um financista tanto quanto filósofo, pediu ao rei prussiano que lhe adiantasse, como empréstimo, dinheiro suficiente para custear a viagem. Frederico concordou, mas com manhosa reprovação comparou o poeta com Horácio, que julgava prudente "misturar o útil ao agradável".[102] Voltaire pediu permissão ao rei francês para partir; Luís prontamente concordou, dizendo a seus íntimos: "Isto fará com que haja mais um louco na corte da Prússia e menos um em Versalhes."[103]

No dia 10 de junho de 1750, Voltaire deixou Paris rumo a Berlim.

LIVRO III

EUROPA CENTRAL

1713-56

CAPÍTULO XII

A Alemanha de Bach

1715-56

I. A CENA ALEMÃ

NÃO ERA de se esperar que Voltaire, viajando pela Alemanha, pudesse disciplinar sua volátil mentalidade parisiense diante de uma apreciação do físico dos alemães e de suas características, de seus costumes, de sua fala, das letras góticas, da música e da arte. Era provável mesmo que nunca tivesse ouvido falar de Johann Sebastian Bach, morto a 18 de julho de 1750, 18 dias antes de Voltaire chegar a Berlim. E possivelmente não lera a descrição que Hume havia feito da Alemanha, em 1748, como "um belo país, cheio de pessoas honestas e trabalhadoras; caso fosse um império unificado, seria o maior poder... do mundo."[1]

Era uma felicidade para a França e para a Inglaterra o fato desse povo viril, que contava cerca de 20 milhões de habitantes, ainda estar dividido em mais de 300 estados praticamente independentes, cada um deles com seu príncipe soberano, sua própria corte, sua política, seu exército, sua moeda, sua religião e seu modo de vestir; cada qual em estágio diferente de desenvolvimento econômico e cultural; a maior parte deles coincidia somente na língua, na música, e na arte. Entre esses principados, 63 — incluindo Colônia, Hildesheim, Mainz, Trier, Speyer, Würzburg — eram governados por arcebispos, bispos ou abades. Das cidades, 51 — principalmente Hamburgo, Bremen, Magdeburg, Augsburg, Nuremberg, Ulm, e Frankfurt-am-Main — eram "livres", isto é, fracamente submetidas, tal como os príncipes, ao governante do Santo Império Romano.

Na Alemanha — exceto na Saxônia e na Baviera — a maior parte da terra era cultivada por escravos legalmente presos ao solo em que trabalhavam e sujeitos praticamente a todas as velhas obrigações feudais. Ainda em 1750, dos 8.000 camponeses do bispado de Hildesheim, 4.500 eram escravos.[2] As divisões de classe eram nítidas, mas, depois de tanto tempo, as classes interagiam tão bem que os plebeus aceitavam as divisões com muito poucas queixas; essas divisões eram mitigadas pelo respeito às obrigações senhoriais de proteger os camponeses no infortúnio, de tomar conta deles quando velhos e doentes, de cuidar de suas viúvas e órfãos, de manter a ordem e a paz.[3] Os senhores de terras, os *Junker*, na Prússia, distinguiam-se pela competente administração de seus domínios e pela rápida adoção de técnicas agrícolas modernizadas.

Agora que a Alemanha tivera 67 anos para se recuperar da Guerra dos Trinta Anos, a indústria e o comércio estavam revivendo. A *Leipziger Messe* (feira de Leipzig), era a feira de melhor comparecimento na Europa; ela ultrapassava a feira de Frankfurt, mesmo na venda de livros. Frankfurt e Hamburgo alcançaram, nesse século, um grau de atividade mercantil igualada apenas por Paris, Marselha, Londres, Gênova, Veneza e Constantinopla. Os príncipes mercadores de Hamburgo usavam sua riqueza não apenas para luxo e exibição, mas para o patrocínio entusiástico da ópera, da poesia e do teatro; foi ali que Haendel fez seus primeiros sucessos, que Klopstock encontrou refúgio e que Lessing escreveu sua *Hamburgische Dramaturgie* — ensaios sobre o teatro de Hamburgo. As cidades alemãs eram, naquela época, como são hoje, as melhores administradas da Europa.[4]

Enquanto que, na França e na Inglaterra, o rei conseguira submeter os nobres ao governo central, os eleitores, príncipes, duques, condes, bispos ou abades que governavam os Estados alemães tinham privado o imperador de qualquer poder sobre seus domínios, e haviam feito com que a nobreza de nível inferior freqüentasse as cortes dos príncipes. Exceto nos casos das cidades livres, estas cortes (*Residenzen*) eram o centro da vida cultural e política na Alemanha. A riqueza dos proprietários de terra para elas afluíam e eram aplicadas em imensos palácios, em gastos suntuários e magníficos uniformes que, em muitos casos, representavam parcialmente o homem e a maior parte de sua autoridade. Assim, Eberhard Ludwig, Duque de Württemberg, encarregou J. F. Nette e Donato Frizoni de construírem para ele (1704-33), em Ludwigsburg (próximo a Stuttgart), uma *Residenz* alternativa, tão senhorial em desenho e decoração e tão repleta de elegante mobiliário e objetos de arte, que deve ter custado a seus súditos muitos *thalers* e dias de trabalho. O grande *Schloss*, ou castelo, em Heidelberg, cuja construção foi iniciada no século XIII, recebeu um acréscimo em 1751, para conter um tonel em seus porões com uma capacidade de fermentar 200 mil litros de cerveja de cada vez. Em Mannheim, o duque Charles Theodore, durante seu longo governo como eleitor-palatino (1733-99), gastou 35 milhões de florins em exposições artísticas e científicas, museus e bibliotecas, e no apoio dado a arquitetos, escultores, pintores, atores e músicos.[5] Hanôver não era tão grande ou exuberante, mas possuía uma resplandecente casa de ópera que atraiu Haendel. A Alemanha era tão louca por música como a própria mãe Itália.

Munique também tinha um grande teatro de ópera, financiado por um imposto sobre cartas de jogar. Os duques-eleitores da Baviera, porém, fizeram sua capital famosa também pela arquitetura. Quando seu ducado foi invadido pelos austríacos, na Guerra da Sucessão Espanhola, Maximiliano Emanuel encontrou refúgio em Paris e Versalhes; quando voltou para Munique (1714), trouxe com ele uma atração pela arte e pelo estilo rococó. Juntamente com ele veio um jovem arquiteto francês, François de Cuvilliés, que construiu para o próximo eleitor, Charles Albert, no parque de Nymphenburg, aquela obra-prima do rococó alemão, o pequeno palácio chamado Amalienburg (1734-39). Simples externamente, é uma floresta de ornamentos no interior: uma espetacular sala de espelhos (*Spiegelsaal*), abobadada, com estuque prateado lavrado em rendados e arabescos; e uma Sala Amarela (*Gelbes Zimmer*) onde o estuque dourado baralha a vista de quem tenta seguir seu intrincado desenho. No mesmo estilo esmagador, Joseph Effner começou, e Cuvilliés completou, os quartos

imperiais (*Reichem Zimmer*) na residência ducal de Munique. Cuvilliés tinha deixado a França com a idade de 20 anos, antes de adquirir a completa disciplina do gosto francês; os artistas alemães, sem serem controlados por ele, elaboravam o estuque com descontrole de amadores, conseguindo perfeição nos detalhes dentro de um exagero grosseiro. Os quartos imperiais foram destruídos na Segunda Guerra Mundial.

Frederico Augusto I, o Forte, eleitor da Saxônia (1694-1733), não queria ser superado por nenhum duque de Munique. A despeito de ter se transferido para Varsóvia (1697), como rei Augusto II da Polônia, encontrou tempo para cobrar dos saxões impostos suficientes para fazerem de Dresden a "Florença do Elba," liderando todas as cidades alemãs nos gastos com a arte. "A cidade é a mais limpa que eu vi na Alemanha," relatou Lady Mary Montagu em 1716; "a maior parte das casas é de construção recente; o palácio do eleitor é muito belo."[6] Augusto colecionava quadros quase tão avidamente como concubinas; seu filho, o eleitor Frederico Augusto II (1733-63), desperdiçou dinheiro em cavalos e quadros; e Winckelmann dizia que "trouxe as artes para a Alemanha".[7] Em 1743, este Augusto mais jovem mandou Algarotti para a Itália com ducados para comprar pinturas; pouco tempo depois, o eleitor comprou por 100 mil sequins ($500.000?) a coleção do duque Francesco II, de Modena; e, em 1754, comprou a *Madonna Sistina*, de Rafael, por 20 mil ducados, até então um preço sem precedentes. Desse modo, a grande *Gemäldegalerie* (galeria de pinturas) de Dresden tomou forma.

Uma elegante casa de ópera foi construída em Dresden, em 1718; seu elenco deve ter sido excelente, pois nele Haendel procurou artistas para suas aventuras inglesas de 1719; e sob a regência de Johann Hasse sua orquestra estava dentre as melhores da Europa.[8] Foi em Dresden que nasceu a porcelana de Meissen — mas isto é uma outra história. Na arquitetura da capital da Saxônia, o grande nome foi Matthäus Daniel Pöppelmann. Para Augusto *der Starke*, ele construiu, em 1711-22, o famoso palácio Zwinger como um centro de festas para a corte: um brilhante complexo barroco de colunas, arcos, janelas com belas molduras e balcões, coroado por uma cúpula. O palácio Zwinger foi destruído, em 1945, pelas bombas, mas o magnífico portão foi reconstruído de acordo com o projeto original. Para o mesmo inexaurível eleitor, o arquiteto romano Gaetano Chiaveri construiu, em estilo barroco italiano, a *Hofkirche*, ou igreja da corte (1738-51); esta também foi seriamente arruinada, mas foi restaurada com sucesso. A história é uma competição entre a arte e a guerra; e a arte desempenha o papel de Sísifo.

II. VIDA ALEMÃ

A Alemanha, nessa época, liderava a Europa na educação elementar. Em 1717, o rei Frederico Guilherme I, da Prússia, fez com que a educação primária fosse compulsória e durante os 20 anos que se seguiram, ele fundou 1.700 escolas para instruir e doutrinar os jovens. Essas escolas eram usualmente orientadas por leigos; o papel da religião na educação estava diminuindo. Toda a ênfase era posta na obediência e na aplicação, e o açoite era *de rigueur*. Um mestre-escola contava que, em 51 anos de ensino, ele havia dado 124 mil chicotadas com o açoite, 136.715 palmadas com a mão, 911.527 golpes com um pedaço de pau e 1.115.800 bofetões. Em 1747, Julius Hecker, um clérigo protestante, estabeleceu em Berlim a primeira *Reals-*

chule, assim chamada porque incorporava a matemática e cursos industriais ao latim, alemão e francês; em breve, a maior parte das cidades alemãs possuía instituições semelhantes.

Nas universidades, o estudo de grego adquiriu um novo destaque, lançando as fundações para a posterior supremacia alemã na cultura helênica. Novas universidades ergueram-se em Göttingen (1737) e Erlangen (1743). Financiadas pelo eleitor de Hanôver (que se tornou rei da Inglaterra), Göttingen secundava a universidade de Halle na liberdade de ensino dada a seus professores e na expansão da instrução para as ciências naturais, os estudos sociais e a lei. Os estudantes universitários agora não usavam mais suas roupas acadêmicas; usavam capa, espada e esporas, lutavam em duelos e instruíam-se com as senhoras nos mais livres hábitos da cidade. Com exceção da filosofia e da teologia, o alemão era a língua oficial da educação.

A língua alemã, no entanto, tinha, nessa época, uma má reputação, pois a aristocracia estava adotando o francês. Voltaire escrevia de Berlim (24 de novembro de 1750): "Encontro-me, aqui, na França; ninguém fala a não ser francês. O alemão é para os soldados e para os cavalos; precisa-se dele apenas na estrada."[9] O teatro alemão apresentava comédias em alemão, tragédias em francês — usualmente do repertório francês. A Alemanha era então o menos nacionalista dos estados europeus porque ainda não era um estado.

A literatura alemã sofreu com essa falta de consciência nacional. O mais influente autor alemão da época, Johann Christoph Gottsched, que reuniu em torno de si um círculo literário que fez de Leipzig "uma pequena Paris", usava alemão em seus escritos, mas importava de Boileau os seus princípios, denunciava a arte barroca como um brilhante caos e apelava para a volta das regras clássicas de composição e estilo, como era praticado na França de Luís XIV. Dois críticos suíços, Bodmer e Breitinger, atacaram a admiração de Gottsched pela ordem e pela regra; a poesia, diziam eles, adquiriu seu poder das forças do sentimento e da paixão, mais profundamente do que da razão; mesmo em Racine, um mundo de emoção e violência aparece através da forma clássica. "Os melhores escritos," dizia Bodmer, "não são o resultado de regras... as regras é que se derivam dos escritos."[10]

Christian Gellert, que excedia a todos os escritores alemães em popularidade, concordava com Bodmer, Breitinger e Pascal que o sentimento é o coração do pensamento e a vida da poesia. Ele fazia justiça a seu nome de Cristiano; era tão respeitado pela pureza de sua vida e a gentileza de seus modos que os reis e príncipes compareciam às suas conferências sobre filosofia e ética na Universidade de Leipzig, e as mulheres vinham beijar-lhe as mãos. Ele era um homem que não se envergonhava de seus sentimentos, que lamentava os mortos em Rossbach, em vez de celebrar a vitória de Frederico; apesar disso, Frederico, o maior realista da época, chamava-o *les plus raissonable de tous les savans allemans* — o mais razoável de todos os sábios alemães.[11] Frederico, todavia, provavelmente preferia Ewald Christian von Kleist, o jovem poeta enérgico que morreu por ele na batalha de Kunersdorf (1759). O julgamento do rei a respeito da literatura alemã era duro, mas esperançoso: "Não temos nenhuma espécie de bons escritores; talvez eles venham a surgir quando eu estiver passeando nos Campos Elísios... Ireis rir de mim pelo trabalho que tive para dar algumas noções do gosto e do sal de Ática a uma nação que até aqui não sabia nada senão comer, beber e lutar."[12] Enquanto ele assim falava, já haviam nascido Kant, Klopstock, Wieland, Lessing, Herder, Schiller e Goethe.

Um alemão de seu tempo conquistou a simpatia ativa de Frederico. Christian von Wolff, filho de um curtidor, chegou a ser professor em Halle. Tomando como sua especialidade todos os ramos do conhecimento, ele tentou sistematizá-los na base da filosofia de Leibniz. Enquanto Mme. de Châtelet chamava-o "*un grand bavard*" (um grande conversador), ele dedicava-se à razão e, no seu modo hesitante, deu início ao *Aufklärung*, o Iluminismo alemão. Promoveu uma inovação ao ensinar ciência e filosofia em alemão. A listagem de seus 67 livros atrapalharia nosso caminho. Ele começou com um tratado em quatro volumes sobre "todas as ciências matemáticas" (1710); traduziu esses volumes em latim (1713); idealizou um dicionário matemático (1716) para facilitar a tradução para o alemão. Continuou com sete obras (1712-25) sobre

lógica, metafísica, ética, política, física, teologia e biologia, cada título começando bravamente com as palavras *Vernünfitge Gedanke*, "pensamentos razoáveis," como se para içar, em seu mastro, a bandeira da razão. Desejando ter um auditório europeu, cobriu a mesma vasta área em oito tratados escritos em latim, entre os quais destacaram-se *Psicologia empirica* (1732), *Psicologia rationalis* (1734), e *Teologia naturalis* (1736). Depois de sobreviver a todas essas armadilhas, explorou a filosofia do direito (1740-49); e para coroar seu edifício, escreveu uma autobiografia.

A marcha sistemática de seu estilo escolástico torna difícil sua leitura em nossa agitada época; mas ele toca, aqui e ali, em pontos vitais. Rejeitava a idéia de Locke de que todo o conhecimento derivava da sensação e suas noções serviram como uma ponte entre Leibniz e Kant; ao insistir no papel ativo da mente na formação das idéias. Corpo e mente, ação e idéia são dois processos paralelos, nenhum deles influenciando o outro. O mundo exterior opera mecanicamente; mostra muitas evidências de um projeto com propósito, mas nele não há milagres; e mesmo as operações da mente estão sujeitas a um determinismo de causa e efeito. A ética deve procurar um código moral independente da crença religiosa; não deve depender de Deus para dirigir os homens à moralidade. A função do Estado não é dominar o indivíduo, mas ampliar as oportunidades para o seu desenvolvimento.[13] A ética de Confúcio era especialmente elogiada, pois baseava a moralidade não na revelação sobrenatural, mas na razão humana.[14] "Os antigos imperadores e reis da China eram homens de mente filosófica... e a eles se deve o fato de que sua forma de governo seja a melhor de todas."[15]

A despeito dos insistentes votos de crença cristã de Wolff, muitos alemães pensavam que sua filosofia era perigosamente heterodoxa. Alguns membros da faculdade de Halle advertiram Frederico Guilherme I que, se o determinismo de Wolff fosse aceito, nenhum soldado que desertasse poderia ser punido, e toda a estrutura do Estado entraria em colapso.[16] O rei, assustado, ordenou que o filósofo deixasse a Prússia em 48 horas sob "pena de morte imediata." Ele fugiu para Marburg e para sua universidade, onde os estudantes o aclamaram como o apóstolo e mártir da razão. Dentro do espaço de 16 anos (1721-37), mais de 200 livros ou panfletos foram publicados atacando-o ou defendendo-o. Um dos primeiros atos oficiais de Frederico, o Grande, depois de sua ascensão (1740), foi seu caloroso convite ao exilado para voltar para a Prússia e para Halle. Wolff voltou e, em 1743, foi feito chanceler da Universidade. Tornou-se mais ortodoxo à medida que envelhecia e morreu (1754) com toda a piedade de um cristão ortodoxo.

Sua influência foi muito maior do que se poderia julgar pela sua débil fama. A França fê-lo membro honorário da Académie des Sciences; a Imperial Academia de São Petersburgo nomeou-o professor *emeritus*; os ingleses e os italianos traduziram-no repetidas vezes; o rei de Nápoles fez o sistema wolffiano obrigatório em suas universidades. A mais jovem geração alemã chamava-o o Sábio, e sentia que ele havia ensinado a Alemanha a pensar. Os velhos métodos escolásticos de ensino declinaram, a liberdade acadêmica aumentou. Martin Knutzen levou a filosofia wolffiana para a universidade de Königsberg, onde ele foi mestre de Emanuel Kant.

O desenvolvimento da ciência e da filosofia e as desilusões representadas pelas pesquisas bíblicas contribuíram como poderosas forças secularizadoras no enfraquecimento da religião na vida alemã. As idéias deístas, vindo da Inglaterra nas traduções, e pelo

contato da Inglaterra com Hanôver, difundiram-se entre as classes superiores; mas seu efeito era desprezível quando comparado com o resultado da subordinação da Igreja — tanto a católica quanto a protestante — ao Estado. A Reforma havia, por algum tempo, reforçado a crença religiosa; a Guerra dos Trinta Anos arrefecera-a; agora, a subserviência do clero aos príncipes reinantes privava-o da aura divina que havia santificado seu poder. As indicações para cargos eclesiásticos eram ditadas pelo príncipe ou pelo senhor feudal local. A nobreza, como na Inglaterra, encarava a religião como um assunto de utilidade política e de feição social. O clero luterano e calvinista perdia posição, e o catolicismo vagarosamente ganhava terreno. Neste período, os estados protestantes da Saxônia, Württemberg e Hesse passaram às mãos de governantes católicos; e o agnóstico Frederico tinha de acalmar a Silésia católica.

Apenas um movimento religioso prosperou nas áreas protestantes: o *Unitas Fratrum*, os irmãos morávios. Em 1722, alguns de seus membros oprimidos na Morávia migraram para a Saxônia e encontraram refúgio nos domínios do conde Nicolaus Ludwig von Zinzendorf. O jovem conde era afilhado de Philipp Jakob Spener, e viu nos refugiados uma oportunidade de reviver o espírito do pietismo. Construiu para eles, em suas terras, a vila de Herrnhut ("o monte do senhor") e quase toda sua fortuna foi gasta na impressão de Bíblias, catecismos, hinários e outros tipos de literatura para o uso dos irmãos. Suas viagens para a América (1741-42), Inglaterra (1750) e para outros lugares ajudaram-no a estabelecer colônias da *Unitas Fratrum* em todos os continentes; na realidade, foram os Irmãos Morávios que inauguraram a atividade missionária moderna das igrejas protestantes.[17] O encontro de Peter Böhler com John Wesley, em 1735, trouxe uma grande influência dos Irmãos para o movimento metodista. Na América, eles estabeleceram-se próximo a Bethlehem, na Pensylvania, e em Salem, na Carolina do Norte. Mantinham sua fé e disciplina quase intocadas pelos ventos de doutrinas e pelas maneiras de vestir, talvez com o custo de alguma dureza de espírito em suas relações familiares; mas os céticos devem respeitar a força e a sinceridade de sua crença, assim como sua excepcional concordância com a vida moral.

A moral desta época era, em geral, mais íntegra na Alemanha do que na França, exceto onde a imitação da França passou da linguagem para a libertinagem. Nas famílias da classe média, a vida era sujeita a uma disciplina quase fanática; os pais habitualmente açoitavam suas filhas, algumas vezes suas mulheres.[18] Frederico Guilherme I manteve a corte de Berlim numa amedrontada ordem, mas sua filha descrevia a corte de Dresden quase no nível da de Luís XV no que se refere ao adultério. Augusto, o Forte, assegura-nos uma dúbia autoridade; tinha 354 filhos "naturais", alguns dos quais esqueciam sua paternidade comum em leitos incestuosos. Ao próprio Augusto atribui-se o fato de ter tido como uma de suas amantes sua filha bastarda, a condessa Orczelska,[19] que mais tarde ensinou a *ars amoris* a Frederico, o Grande. No começo do século XVIII, a faculdade de direito da Universidade de Halle publicou um pronunciamento defendendo o concubinato dos príncipes.[20]

Os costumes eram estritos, mas não se comparavam com a graça inglesa ou seu encanto de conversação. Os nobres, privados do poder político, consolavam-se com uniformes e títulos. "Eu soube," escrevia Lorde Chesterfield, em 1748, "de muitas cartas que foram devolvidas sem abrir, porque um título, em vinte, havia sido omitido no endereço."[21] O julgamento de Oliver Goldsmith era patrioticamente duro: "Dei-

xem os alemães serem como desejam ser; se são estúpidos, nenhuma nação viva assume uma solenidade tão elogiável ou nenhum melhor entendimento do que seja a estupidez";[22] e Frederico, o Grande, concordava com ele.[23] Comer continuava a ser um modo popular de passar o dia. O mobiliário absorvia os estilos de entalhe e marchetería que prosperavam na França, mas não havia nada na França ou na Inglaterra tão bonito como as alegres e coloridas estufas que provocaram a inveja de Lady Mary Montagu.[24] Os jardins alemães eram à moda italiana, mas as casas alemãs, com seus frontispícios de estruturas de madeira, janelas emolduradas e beirais protetores davam às cidades alemãs um encanto colorido que revelavam um agudo, mas ainda não formulado, senso estético. E, na verdade, foi um alemão, Alexander Baumgarten, que, em seu trabalho. *Aesthetic* (1750), estabeleceu o uso moderno daquele termo, e anunciou uma teoria de beleza e arte como parte e problema da filosofia.

III. ARTE ALEMÃ

A cerâmica era, na Alemanha, uma arte superior, pois, nesse período, os alemães mostraram à Europa como se fazia porcelana. Augusto, o Forte, contratou Johann Friedrich Böttger para transformar metais básicos em ouro; Böttger falhou; mas estabeleceu com o velho amigo de Spinoza, Walter von Tschirnhaus, uma fábrica de faiança em Dresden, e fez experiências que afinal tiveram sucesso ao produzir pela primeira vez, porcelana de pasta dura na Europa. Em 1710, ele transferiu a fábrica para Meissen, a 20 quilômetros de Dresden, e ali continuou a refinar seus métodos e produtos até a morte (1719). A porcelana de Meissen era pintada em ricas cores sob um fundo branco com delicados desenhos de flores, pássaros, objetos, paisagens, vistas marinhas e exóticos vislumbres da roupa ou da vida oriental. Com a direção de Johann Joachim Kändler o processo foi ainda melhorado; a escultura em porcelana juntou-se à pintura brilhante; figurinhas fantásticas preservaram os tipos do folclore e da comédia alemães; obras de arte de grande imaginação, como "o serviço do cisne", de Kändler e Eberlein, mostravam que a arte podia competir, em brilho e delicadeza, com as várias armas femininas. Em breve, toda a Europa aristocrática, mesmo a França, adornava seus aposentos com figuras humoristicamente satíricas da porcelana de Meissen. A cidade manteve sua liderança artística até 1758, quando foi capturada pelo exército prussiano na Guerra dos Sete Anos.

A partir de Augsburg, Nuremberg, Bayreuth e outros centros ceramistas derramou-se pelas casas alemãs uma profusão barroca de produtos de cerâmica, desde as mais belas faianças ou porcelanas até alegres canecas que faziam do próprio ato de beber cerveja uma experiência estética. Durante a maior parte do século XVIII a Alemanha liderou a Europa não só na porcelana como no vidro.[25] Os ferreiros da Alemanha também não eram superados por nenhum outro local nessa época; em Augsburg, Ebrach e outros lugares eles faziam portões de ferro forjado que rivalizavam com os que Jean Lamour estava construindo em Nancy. Os ourives alemães eram apenas superados pelos melhores mestres de Paris. Os gravadores alemães (Knobelsdorff, Glume, Rugendas, Ridinger, Georg Killian, Georg Schmidt) cinzelavam ou gravavam a fogo belos desenhos em chapas de cobre.[26]

Os pintores alemães do período não conquistaram o renome internacional que ainda era concedido a Watteau, Boucher, La Tour e Chardin. É parte de nosso inevitável paroquialismo o fato de que os não-alemães não conheçam as pinturas de Cosmas Asam, Balthasar Denner, Johann Fiedler, Johann Thiele, Johann Ziesenis, Gorg de Marées; damo-nos ao menos o direito de recitar seus nomes. Melhor conhecido por nós do que esses é um artista francês domiciliado na Alemanha, Antoine Pesne, que se tornou pintor da corte para Frederico Guilherme I e para Frederico, o Grande. Sua obra-prima retrata Frederico como uma ainda inocente criança de três anos, com sua irmã Guilhermina, de seis anos;[27] se isto houvesse sido pintado em Paris, todo o mundo teria ouvido falar do quadro.

Uma família reuniu fama em três campos: pintura, escultura e arquitetura. Cosmas Damian Asam, na Igreja de St. Emmeram, em Regensburg, pintou a assunção de São Benedito ao Paraíso com a ajuda de uma alta plataforma de lançamento. Cosmas juntou-se a seu irmão Egid no projeto do interior da Igreja de São Nepomuk, em Munique: arquitetura sobrecarregada com escultura do mais pesado barroco. Egid esculpia em estuque *A Assunção de Maria* para uma igreja abacial em Rohr, na Bavária. Um belo estilo italiano aparece na imponente fonte de Netuno erguia em Dresden por Lorenzo Mattielli; esta fonte exercia uma famosa atração no esplendor da capital da Saxônia. Balthasar Permoser estragou sua escultura *Apoteose do Príncipe Eugênio*[28] com uma confusão de figuras simbólicas; decorou com extravagância semelhante o pavilhão do palácio Zwinger, em Dresden; quase atingiu a dignidade e a força de Michelangelo nos *Apóstolos*, grupados em volta do púlpito da Hofkirche, em Dresden; e sua escultura em madeira de tília, Santo Ambrósio, naquela igreja, está próxima ao que há de melhor na escultura européia da primeira metade do século XVIII. Georg Ebenhecht imaginou uma esguia beleza germânica na encantadora *Baco e Ariadne*, que ele esculpiu para o parque de Sanssouci. Os parques e os jardins alemães possuíam uma abundância de esculturas; um conhecedor do barroco estimava que "há uma maior proporção de boas estátuas nos jardins na Alemanha do que em todo o resto da Europa".[29]

Foi somente na arquitetura, porém, que os artistas alemães atraíram os olhos dos artistas europeus daquela época. Johann Balthasar Neumann deixou sua marca numa dúzia de lugares. Sua obra-prima foi a *Residenz* do príncipe bispo de Würzburg; outros colaboraram no projeto e execução (1719-44), mas foi sua a mão orientadora. A Sala Veneziana e a Sala dos Espelhos, resplendentes em sua decoração, foram reduzidas a escombros na Segunda Guerra Mundial, mas ainda permanecem quatro salas para atestar a beleza do interior; e a escadaria senhorial, conhecida por toda a arte mundial graças a seus afrescos no teto, de Tiepolo, foi uma das várias estruturas deste tipo que ajudaram Neumann a conquistar fama entre os arquitetos de seu tempo. Inteiramente diferente, mas quase tão bonita, foi a escadaria que ele construiu para o palácio episcopal de Bruchsal, outra vítima do suicídio nacional. Talvez mais bela do que ambas era a dupla escadaria feita por ele para o Augustusburg, em Brühl, perto de Colônia. As escadarias eram a sua paixão; distribuiu sua arte ainda em outra delas, num mosteiro, em Ebrach. Interrompendo suas subidas e descidas, ele construiu a *Wallfahrtskirche* (igreja da peregrinação), de Vierzehnheiligen-sobre-o-Maine; decorou com ornamentos barrocos a Paulinuskirche, em Trier, e a Kreuzbergkirche, perto de Bonn; e acrescentou uma capela à catedral de Würzburg, num estilo barroco quase tão perfeito quanto se pôde atingir.

A arquitetura eclesiástica especializava-se agora em maciços mosteiros. O Kloster Ettal, um claustro beneditino que o imperador Luís da Baviera fundou, em 1330, num pitoresco vale perto de Oberammergau, foi restaurado, em 1718, por Enrico Zuc-

calli, e coroado com uma graciosa cúpula. A igreja abacial foi destruída pelo fogo, em 1744; reconstruída em 1752 por Josef Schmuzer; o interior foi trabalhosamente decorado no estilo rococó, em ouro e branco, com afrescos de Johann Zeiler e Martin Knoller; suntuosos altares laterais foram construídos em 1757, e lá se instalou um órgão, célebre por sua elegante moldura. O mais impressionante destes monumentos de oração é a incrivelmente rica *Klosterkirche*, ou igreja do claustro, do mosteiro beneditino de Ottobeuren, a sudeste de Memmingen. Aqui, Johann Michael Fischer organizou o conjunto, Johann Christian contribuiu com a lavra dourada, e Martin Hörmann forneceu as cadeiras do coro — o orgulho da talha da madeira alemã nesse século. Fischer trabalhou intermitentemente nesta obra, desde 1737 até sua morte, em 1766.

As classes reinantes, tanto quanto os monges, detestavam ter de esperar pelo céu depois do túmulo. Algumas majestosas prefeituras foram erigidas, como em Lüneburg e Bamberg; os maiores esforços na arquitetura secular, porém, foram devotados aos castelos e palácios. Karlsruhe tinha, como *Residenz* do Margrave, de Baden-Durlach, um peculiar *Schloss* com a forma de um leque — cujas varetas saíam de um jardim, que formava o cabo, para as ruas da cidade. Este palácio, como a maior parte da cidade, ficou em ruínas depois da Segunda Guerra Mundial; o grande Schloss Berlin construído por Andreas Schlüter e seus sucessores (1699-1720), sucumbiu na mesma tragédia; ainda outra vítima foi Schloss Bijou, próximo à porta de Spandau, em Berlim; o castelo de Brühl, projetado para o arcebispo de Colônia, foi parcialmente destruído; o Schloss Bruchsal foi uma perda total. Em Munique, Josef Effner construiu o palácio Preysing e, em Trier, Johann Seitz alojou o arcebispo reinante no Palácio Kurfürstliches (Palácio Eleitoral) — um modelo de modesta beleza. Para o bispo Eleitor de Mainz, Maximilian von Welsch e Johann Dientzenhofer ergueram, perto de Pommersfelden, um outro grande castelo, o Schloss Weissenstein, no qual Johann Lukas von Hildebrandt instalou uma famosa escadaria dupla, na qual os dignitários podiam subir e descer sem colisão.

Frederico, o Grande, coroou a arquitetura secular da Alemanha no século XVIII encarregando Georg von Knobelsdorff e outros de construir em Potsdam (vinte e cinco quilômetros fora de Berlim), segundo um projeto feito pelo próprio rei, três palácios que, no seu conjunto, quase rivalizavam com Versalhes: o Stadtschloss, ou Casa do Estado (1745-51), o Neues Palais (1755) e a residência de verão de Frederico, que ele chamava "Schloss Sanssouci". A partir do rio Havel, subia uma larga avenida de degraus que suavemente levavam, em cinco pisos, através de um parque em terraços, a este "Castelo sem Cuidado", cujas janelas emolduradas e cujo domo central tiraram alguma inspiração do palácio Zwinger, em Dresden. Uma ala possuía uma enorme galeria de arte; sob o domo havia um círculo de belas colunas coríntias; e uma ***bibliothek***, adornada com iluminuras rococó e brilhando com os vidros que protegiam os livros, oferecia um refúgio para a política e para os generais. Era em Sanssouci, principalmente, que Voltaire vinha encontrar, como a um seu igual, o rei-filósofo que podia governar um Estado, desafiar a Igreja, projetar um edifício, esboçar um retrato, escrever poesia passável e excelente história, ganhar uma guerra contra a metade da Europa, compor música, reger uma orquestra e tocar flauta.

IV. MÚSICA ALEMÃ

Do nascimento de Haendel e Bach, em 1685, até a morte de Brahms, em 1897, a música alemã teve supremacia absoluta na Europa; em qualquer tempo desses 212 anos, o maior compositor vivo — com exceção da ópera — era um alemão[30] Duas formas musicais — o oratório e a fuga — atingiram o auge de seu desenvolvimento no trabalho dos alemães da primeira metade do século XVIII; e alguns críticos ainda julgariam que a Missa Católica Romana recebeu sua expressão final nas mãos dos protestantes alemães. A idade da pintura já havia terminado: começara a idade da música.

A música era parte da religião, como a religião era uma tão grande parte da música, em todas as casas alemãs. Dificilmente havia uma família, exceto nas classes mais pobres, que não pudesse cantar em coro; dificilmente encontrava-se um indivíduo que não pudesse tocar um ou mais instrumentos. Centenas de grupos amadores, chamados *Liebhaber*, executavam cantatas que grupos profissionais atualmente consideram de uma dificuldade desencorajadora.[31] Manuais de música eram tão populares como a Bíblia. A música era ensinada junto com a leitura e a escrita nas escolas comuns. A crítica musical estava muito mais avançada neste país do que em qualquer outro, exceto a Itália, e o principal crítico musical do século era um alemão.

Johann Mattheson foi provavelmente mais famoso e impopular entre os músicos alemães do que qualquer compositor alemão. Sua vaidade embaçava suas realizações. Ele conhecia as línguas clássicas e modernas da literatura, escrevia sobre leis e política, tocava órgão e cravo tão bem que lhe foi possível recusar uma dúzia de ofertas de emprego em posições de destaque. Era um elegante dançarino e um completo mundano. Perito esgrimista, quase matou Haendel num duelo. Cantou com um grande sucesso na Ópera de Hamburgo; compôs óperas, cantatas, paixões, oratórios, sonatas, e *suites*; e desenvolveu a forma "cantata" antes de Bach. Durante nove anos serviu como *Kapellmeister* para o Duque de Holstein; quando ficou surdo, resignou-se a escrever. Publicou 88 livros, oito dos quais sobre música, e acrescentou a isso um tratado sobre o tabaco. Fundou e editou (1722-25) *Critica musica*, a mais antiga e conhecida discussão crítica das composições passadas e da época e compilou um dicionário biográfico dos músicos contemporâneos. Morreu com 83 anos (1764), tendo estimulado poderosamente o mundo musical.

Os instrumentos musicais estavam em contínua evolução e mudança, mas o órgão ainda era seu indisputado líder. Usualmente tinha três ou quatro teclados, mais um teclado de pé de duas e meia oitavas, mais uma variedade de registros que podiam imitar quase que qualquer outro instrumento. Jamais se construíram órgãos melhores do que aqueles feitos por Andreas Silbermann, de Strasbourg, e Gottfried Silbermann, de Freiberg. Os instrumentos de corda, porém, vinham aumentando de popularidade. O clavicórdio (isto é, tecla e corda) usava um jogo de teclas para manipular alavancas providas com pequenas "tangents" de latão que golpeavam as cordas; esse instrumento já existia há três séculos, talvez mais. No cravo *(harpsichord*, em inglês, que os franceses chamavam *clavecin*, e os italianos *clavi* ou *gravicembalo*) as cordas eram puxadas por um plectro ou paleta de pena de ave ou de couro presa em alavancas movidas (usualmente) por um duplo jogo de teclas, ajudadas por dois pedais e três ou quatro registros. O termo *clavier* aplicava-se, na Alemanha, a qualquer instru-

mento de teclado — clavicórdio, cravo ou piano — e aos teclados de um órgão. O cravo era essencialmente uma harpa na qual um dedo puxava as cordas por meio de um conjunto de chaves, alavancas, e plectros ou paletas. Produzia sons de um delicado encanto, mas uma vez que a paleta pulava, tão logo havia atingido a corda, este instrumento não tinha meios de manter uma nota ou variar sua intensidade. Para obter dois graus de tom tinha que se recorrer a um teclado duplo — um teclado superior para *piano* (suave), e um teclado inferior para *forte* (alto). O pianoforte surgiu como um resultado dos esforços no sentido de se superar estas limitações.

Por volta de 1709 ou mesmo antes, Bartolommeo Cristofori fez em Florença quatro *gravicembali col piano e forte* — "clavicórdios com suave e forte." Nestes instrumentos, a paleta de puxar era substituída por um pequeno martelo de couro cujo contato com a corda podia ser continuado, mantendo-se a tecla abaixada, enquanto que a altura da nota podia ser determinada pela força com que o dedo tocasse sobre a tecla. Em 1711, Scipione di Maffei descreveu o novo instrumento em seu *Giornale dei letterati d'Italia*; em 1725, este ensaio apareceu em Dresden, numa versão alemã; em 1726, Gottfried Silbermann, inspirado por esta tradução,[32] construiu dois pianofortes baseado nos princípios de Cristofori. Em 1733, ele mostrou um modelo melhorado a Johann Sebastian Bach, que o achou fraco demais no registro superior, além de exigir um toque muito pesado. Silbermann admitiu estes defeitos e trabalhou para removê-los. Teve tal sucesso que Frederico, o Grande, comprou 15 de seus pianofortes. Bach tocou num desses quando visitou Frederico, em 1747; gostou dele, mas julgou-se velho demais para adotar o novo instrumento; durante os três anos que lhe restavam de vida, continuou a preferir o órgão e o cravo.

A orquestra era usada principalmente na ópera ou no coro; a música raramente era composta somente para orquestra, exceto sob a forma de *overtures*. Os oboés e os fagotes eram mais numerosos do que em nossas orquestras atuais; as madeiras dominavam as cordas. Os concertos públicos ainda eram raros na Alemanha; a música era quase que inteiramente confinada às igrejas, à ópera, às casas ou às ruas. Concertos semipúblicos de música de câmara foram dados em Leipzig a partir de 1743, na residência de prósperos comerciantes; exigiam-se ambientes cada vez maiores, o número de executantes começou a aumentar para 16 e em 1746, uma publicação de Leipzig anunciava que "às quintas-feiras um *Collegium Musicum*, sob a direção da Companhia dos Mercadores e outras pessoas religiosas, é apresentado de cinco às oito na hospedaria Três Cisnes"; estes concertos, acrescentava, "são freqüentados por pessoas elegantes e admirados com muita atenção."[33] Desse *Collegium Musicum* evoluiu, em 1781, o *Grosses Konzert*, na Leipzig Gewandhaus (Sala dos negociantes de fazendas) — a mais antiga série de concertos, até hoje existente.

Apenas uma pequena minoria de composições musicais era escrita somente para instrumentos; mas algumas dessas produções tiveram parte no desenvolvimento da sinfonia. Em Mannheim, uma escola de compositores e músicos — muitos deles austríacos, italianos ou boêmios — tiveram importante papel nesse desenvolvimento. Nesta cidade, o eleitor-palatino Carlos Teodoro (que reinou de 1733 a 1799), um patrono de todas as artes, reuniu uma orquestra que era geralmente reconhecida como a melhor da Europa. Para aquele grupo, Johann Stamitz, um virtuoso do violino, compôs verdadeiras sinfonias: composições orquestrais divididas em três ou mais movimen-

tos, dos quais pelo menos o primeiro seguia a "forma sonata" — exposição de temas contrastados, "elaboração livre" e recapitulação. Seguindo a orientação dos compositores napolitanos, a nova forma tomou normalmente a seqüência dos movimentos rápido, vagaroso, e rápido — allegro, andante, allegro; e, como uma influência da música de dança, às vezes acrescentava-se um minueto. Desse modo, a época da música polifônica, baseada em um motivo e que teve seu ponto culminante em J. S. Bach, deu passagem à época sinfônica de Haydn, Mozart e Beethoven.

A voz humana permanecia como o mais mágico dos instrumentos. Karl Philipp Emanuel Bach, Karl Heinrich Graun e outros musicaram os apaixonados poemas de amor de Johann Christian Günther; e Johann Ernst Bach de Weimar encontrou inspiração para vários belos *lieder* na poesia de Christian Gellert. A ópera prosperava agora na Alemanha, mas a forma predominante era a italiana, e seus cantores e composições eram importados da Itália. Cada uma das cortes mais importantes tinha seu teatro de ópera, usualmente aberto somente para a elite. Hamburgo, controlada por seus negociantes, era uma exceção; oferecia ópera alemã, abria suas representações para o público pagante e recrutava suas divas na praça do mercado local. Em Hamburgo, Reinhard Keiser dirigiu o Teatro Gänsemarkt (Teatro do Mercado dos Gansos) durante 40 anos. Nesse ínterim ele compôs 116 óperas, a maior parte das quais italianas no texto e no estilo, mas algumas delas alemãs. Em 1728, o jornal de Mattheson, *Musikalischer Patriot*, lançou um grito de guerra contra os italianos invasores: "Para fora, bárbaros! (*Fuori barbari!*) que a interpretação de óperas seja proibida para os estrangeiros que inundam leste e oeste; que sejam mandados de volta pelos Alpes selvagens para se purificarem no forno do Etna!"[34] Mas o encanto das vozes e das melodias italianas demonstrou ser irresistível. Mesmo em Hamburgo, a loucura pelas óperas napolitanas abafava a produção nativa. Keiser rendeu-se e transferiu-se para Copenhague; o teatro de Hamburgo fechou em 1739, depois de 60 anos de existência; e quando reabriu, em 1741, era francamente devotado à ópera italiana. Quando Frederico restaurou a ópera em Berlim (1742), escolheu compositores alemães, mas instrumentistas e cantores italianos. "Um cantor alemão!" exclamava ele. "Eu prefiro ouvir meu cavalo relinchando."[35]

A Alemanha produziu, nesta época, um compositor de óperas de primeira categoria, Johann Adolf Hasse; mas ele também cortejava a Itália. Durante dez anos ele lá estudara com Alessandro Scarlatti e Niccolò Porpora; casou-se com a cantora italiana Faustina Bordoni (1730); escreveu música para libretos italianos de Apóstolo Zeno, Metastásio e outros. Suas primeiras óperas foram tão entusiasticamente recebidas em Nápoles e Veneza que a Itália o chamava *il caro Sassone*, o querido saxão. Quando voltou para a Alemanha Hasse defendia apaixonadamente a ópera italiana. A maior parte dos alemães concordava com ele e honrava-o acima do ausente Haendel e muito acima do obscuro Bach; Burney classifica-o, junto com Glück, como o Rafael e o Miguelângelo da música em terras alemãs.[36] Ninguém, nem mesmo os italianos, igualaram a riqueza de suas 100 óperas em invenção melódica e dramática. Em 1731, ele e sua esposa, a maior diva de seu tempo, foram convidados por Augusto, o Forte, para ir a Dresden. Faustina conquistou a capital com sua voz, Hasse com suas composições. Em 1760, ele perdeu a maior parte de sua propriedade, inclusive seus manuscritos coligidos, no bombardeio de Frederico, o Grande, sobre Dresden. A cidade ar-

ruinada desistiu da ópera, e Hasse e sua mulher transferiram-se para Viena, onde, aos 74 anos de idade, ele competia com Glück. Em 1771, no casamento do arquiduque Ferdinando em Milão, ele dividiu o programa musical com o jovem Mozart, de 14 anos. "Este rapaz," consta que ele tenha dito, "vai jogar-nos todos à sombra."[37] Pouco depois, ele e Faustina foram gastar seus últimos anos de vida em Veneza. Aí morreram, ambos em 1783, ele com 84 anos e ela com 90. A harmonia de suas vidas superou a melodia de sua canção.

Enquanto a música italiana triunfava nas casas de ópera da Alemanha, a música de igreja prosperava, apesar do ridículo que Frederico lançava sobre ela como "atrasada" e "sem base".[38] Nós iremos ver a música católica florescendo em Viena; e, iremos ver, no norte, o fervor sobrevivente do protestantismo que inspirava uma multidão de cantatas, corais e Paixões, como se centenas de compositores estivessem preparando o caminho e as bases para Bach. A música de órgão predominava, mas muitas orquestras de igreja incluíam violinos e violoncelos. A influência da ópera revelava-se não somente no crescimento das orquestras e coros das igrejas como também no caráter progressivamente dramático das composições de igreja.

O mais famoso compositor de música religiosa na Alemanha de Bach era Georg Philipp Telemann, que nasceu quatro anos antes de Bach (1681) e morreu 17 anos depois dele (1767). Mattheson considerava Telemann superior a todos os seus contemporâneos alemães na composição musical; Bach, com uma exceção, poderia ter concordado com essa opinião, pois transcreveu cantatas inteiras de seu rival. Telemann foi uma criança prodígio. Desde cedo aprendeu latim e grego, violino e flauta; com 11 anos de idade, começou a compor; aos 12, escreveu uma ópera que foi representada no teatro tendo o próprio compositor como um dos atores. Aos 12 anos ele compôs uma cantata e regeu-a de pé num banco, de modo que os músicos pudessem vê-lo.

Telemann cresceu um robusto e alegre teutão, exuberante de humor e melodia. Em 1701, passando por Halle, encontrou Haendel, que tinha então 16 anos, e gostou dele à primeira vista. Foi para Leipzig estudar direito, mas recaiu na música, como organista da Neuekirche (1704). Um ano mais tarde, aceitou o posto de *Kapellmeister* em Sorau; daí foi para Eisenach, onde encontrou Bach; em 1714, serviu como padrinho para o filho de Johann Sebastian, Karl Philipp Emanuel. Em 1711, sua jovem esposa morreu, levando com ela seu coração, segundo ele dizia; três anos após, no entanto, ele casou de novo. Em 1721, dirigiu-se para Hamburgo onde veio a servir como *Kapellmeister* em seis igrejas, dirigindo ainda a instrução musical no *Gymnasium*, encarregando-se da ópera de Hamburgo, editando um jornal de música, e organizando uma série de concertos públicos que continuaram até nosso tempo. Tudo prosperava com Telemann, com exceção de sua esposa, que preferia os oficiais suecos.

Sua produtividade rivalizava com a de qualquer outro homem nesta era de gigantes musicais. Ele compôs música sacra — paixões, cantatas, oratórias, hinos e motetos — para todos os domingos e dias de festas durante 39 anos; a isto somam-se óperas, óperas cômicas, concertos, trios, serenatas; Haendel dizia que Telemann podia compor um moteto em oito partes tão rapidamente quanto uma pessoa leva para escrever uma carta.[39] Ele absorveu seu estilo da França, como Hasse havia tomado o seu da Itália, mas acrescentou a ele sua própria *verve* peculiar. Em 1765, com a idade de 84 anos, ele escreveu uma cantata, *Ino*, que Romain Rolland julgava do mesmo nível

que a produções semelhantes de Haendel, Glück e Beethoven, Telemann, porém, era vítima de sua própria fertilidade. Ele compunha rapidamente demais para a perfeição, e não tinha a paciência de rever, ou a coragem de destruir os produtos imperfeitos de seu gênio; um crítico acusou-o de "incrível falta de moderação".[40] Hoje em dia, ele está quase esquecido; mas, às vezes, ele vem a nós como um espírito desencarnado através do ar, e achamos belas as suas realizações ressurectas.[41]

Frederico não era o único que preferia Karl Heinrich Graun a Telemann e Bach. Karl chegou à fama em primeiro lugar graças à sua voz de soprano; quando ela começou a falhar, ele voltou-se para a composição; e, com a idade de 15 anos, escreveu uma *Grosse Passionskantata* (1716) que foi produzida na Kreuzschule, em Dresden. Depois de um período como *Kapellmeister* em Brunswick, ele foi contratado por Frederico (1735) para dirigir música em Rheinsberg. Continuou durante os 14 anos restantes de sua vida a servir à corte prussiana, porque até mesmo sua música religiosa agradava ao cético rei. *Der Tod Jesu*, uma paixão apresentada pela primeira vez na catedral de Berlim, em 1755, alcançou um renome na Alemanha apenas rivalizado pela cantata de Haendel, *Messiah*, na Inglaterra e na Irlanda; foi repetida anualmente na Semana Santa até nossos dias. Toda a Alemanha protestante juntou-se a Frederico para lamentar a morte relativamente prematura de Graun.

Mas nessa época meia centena de Bachs haviam depositado as sementes e preparado a cena para seu mais famoso herdeiro. O próprio Johann Sebastian desenhou sua árvore genealógica em *Ursprung der musikalisch Bachischen Familie*, que foi impresso em 1917; o meticuloso Spitta devotou 180 páginas para explicar essa geração de orfeus. As cidades da Turíngia eram semeadas de Bachs, cuja origem pode ser traçada até 1509. O mais antigo *musikalischer* Bach, com o qual Johann Sebastian começou sua lista, foi seu tetravô, Veit Bach (que morreu em 1619). Dele descendem quatro linhas de Bach, muitos deles destacados músicos; estes eram tão numerosos que formavam uma espécie de corporação ("guild") que se reunia periodicamente para trocar informações. Um deles, Johann Ambrosius Bach, recebeu de seu pai a técnica do violino que ele transmitiu a seus filhos. Em 1671, ele substituiu seu primo como *Hofmusikus*, músico da corte, em Eisenach. Em 1668, casou-se com Elisabeth Lammerhirt, filha de um peleteiro que se tornou conselheiro da cidade. Dela ele teve duas filhas e seis filhos. O filho mais velho, Johann Christoph Bach, chegou a ser organista em Ohrdruf. Um outro, Johann Jakob Bach, entrou para o exército sueco como oboísta. O mais jovem foi

V. JOHANN SEBASTIAN BACH: 1685-1750

1. *Cronologia*

Ele nasceu no dia 21 de março de 1685, em Eisenach, no ducado de Saxe-Weimar. Em Cottahaus, na Lutherplatz, o grande reformador viveu em menino; em cima de um morro que dominava a cidade ficava o Wartburg, o castelo onde Lutero escondeu-se de Carlos V (1521) e onde traduziu o Novo Testamento; os trabalhos de Bach são a Reforma posta em música.

Sua mãe morreu quando ele tinha nove anos; seu pai, oito meses depois. Johann Sebastian e seu irmão, Johann Jakob, foram acolhidos na família de seu irmão, Johann Christoph. No *Gymnasium*, em Eisenach, Sebastian aprendeu muito catecismo e algum latim; no *Lyceum*, na vizinha cidade de Ohrdruf, ele estudou latim, grego, história e música. Destacava-se nas salas de aula e progredia rapidamente. Seu pai havia lhe ensinado violino, seu irmão, Christoph, o cravo. Ele dedicou-se avidamente a estes estudos musicais, como se a música corresse em seu sangue. Copiou, nota por nota, um grande número de composições musicais, das quais não podia dispor regularmente; assim, acreditam alguns, começou a perder a vista.

Com a idade de 15 anos, para aliviar a pressão sobre a família de Johann Christoph, que crescia, Sebastian decidiu-se a ganhar sua própria vida. Achou emprego como cantor (soprano) na escola do convento de St. Michael, em Lüneburg; quando sua voz mudou, foi mantido ali como violinista na orquestra. De Lüneburg ele visitou Hamburgo, que ficava a 45 quilômetros, talvez para assistir à ópera, certamente para ouvir os recitais de Johann Adam Reinken, o organista de 77 anos da Katharinenkirche. A ópera não o atraía, mas a arte de tocar órgão seduzia seu robusto espírito; naquele majestoso instrumento ele sentia um desafio para toda sua energia e capacidade. Por volta de 1703, ele já estava tão aperfeiçoado no instrumento que a Neuekirche, em Arnstadt (próximo a Erfurt), contratou-o para tocar três vezes por semana o grande órgão recentemente instalado e que continuou em serviço até 1863. Com liberdade para usar o instrumento em seus estudos, ele compôs então suas primeiras obras significativas.

A ambição mantinha-o sempre alerta para melhorar sua arte. Ele sabia que em Lüneberg, a 80 quilômetros de distância, o mais renomado organista da Alemanha, Dietrich Buxtehude, iria dar uma série de recitais entre a festa de São Martinho (11 de novembro) e o Natal, na Marienkirche. Pediu ao consistório da igreja uma licença de um mês, que lhe foi concedida; delegou seus deveres e haveres a seu primo, Johann Ernst, e dirigiu-se, a pé (outubro de 1705), a Lübeck; Nós já vimos Haendel e Mattheson fazendo uma peregrinação semelhante. Bach não se viu tentado a casar com a filha de Buxtehude para herdar seu posto; queria apenas estudar a técnica do órgão do mestre. Isto ou qualquer outra coisa deve tê-lo fascinado, pois ele não voltou para Arnstadt até os meados do mês de fevereiro. A 21 de fevereiro de 1706, o consistório reprovou-o por ter ultrapassado o prazo de sua licença e por introduzir "muitas *wunderliche* variações" em seus prelúdios para os hinos da congregação. A 11 de novembro, foi advertido por não ter conseguido treinar o coro adequadamente e por ter admitido particularmente "uma moça estranha para cantar na igreja." (Às mulheres ainda não era permitido cantarem na igreja.) A moça estranha era Maria Barbara Bach, sua prima. Ele apresentou as desculpas que pôde, mas em junho de 1707 demitiu-se do posto e aceitou o cargo de organista na igreja de São Blasius, em Mühlhausen. Seu salário anual, excepcionalmente bom para a época e o lugar, seria de 85 *gulden*, 13 medidas de milho, sete metros cúbicos de madeira grossa, seis amarrados de madeira fina e três libras de peixe.[42] A 17 de outubro, ele casou-se com Maria Barbara.

Mühlhausen, no entanto, tornou-se tão desconfortável como Arnstadt. Parte da cidade havia queimado; os cidadãos, preocupados, não estavam dispostos a ouvir as ma-

ravilhosas variações; a congregação estava dividida entre luteranos ortodoxos, que gostavam de cantar, e pietistas, que pensavam que a música era coisa que não agradava a Deus. O coro estava um caos, e Bach podia transformar o caos em ordem, somente com notas, não com homens. Quando recebeu um convite para tornar-se organista e diretor da orquestra na corte do duque Wilhelm Ernst de Saxe-Weimar ele humildemente pediu a seus empregadores de Mühlhausen que o despedissem.[43] Em junho de 1708, transferiu-se para seu novo posto.

Em Weimar, era bem pago — 156 *gulden* por ano, aumentados para 225 em 1713; agora, ele já podia alimentar as crias que Maria Barbara estava chocando. Ele não estava inteiramente satisfeito, pois era subordinado a um *Kapellmeister*, Johann Drese; mas lucrava com a amizade de Johann Gottfried Walther, organista da igreja da cidade, autor do primeiro dicionário alemão de música (1732), e compositor de corais apenas ligeiramente inferiores aos de Bach. É provável que tenha sido por intermédio do literato Walther que Bach tenha se lançado a um cuidadoso estudo da música francesa e italiana. Ele gostava de Frescobaldi e Corelli, mas mostrava-se especialmente encantado com os concertos de violino de Vivaldi; transcreveu nove desses concertos, para outros instrumentos. Às vezes ele incorporava trechos de transcrições em suas próprias composições. Podemos sentir a influência de Vivaldi nos concertos de Brandenburgo, porém neles sentimos, também, um espírito mais profundo e uma arte mais rica.

Seu dever principal em Weimar era de servir como organista na Schlosskirche, ou igreja do castelo. Ali ele tinha à sua disposição um órgão pequeno, mas inteiramente equipado. Foi naquele instrumento que ele compôs muitas de suas maiores obras para órgão: a Passacaglia e Fuga em dó menor, o melhor de suas tocatas, a maior parte de seus prelúdios maiores e fugas, e o *Orgelbüchlein*, ou *Pequeno Livro para o Órgão*. Sua fama por enquanto era ainda como organista, não como compositor. Alguns observadores, incluindo o crítico Mattheson, maravilhavam-se com sua agilidade no uso das chaves, dos pedais e registros; um deles declarava que os pés de Bach "voavam sobre o teclado de pedais como se tivessem asas."[44] Ele foi convidado a tocar em Halle, Cassel e outras cidades. Em Cassel (1714), o futuro Frederico I da Suécia ficou tão impressionado que tirou de seu dedo um anel de brilhantes e deu-o a Bach. Em 1717, em Dresden, Bach encontrou Jean Louis Marchand que, como organista de Luís XV, tinha alcançado renome internacional. Alguém propôs uma competição entre os dois. Eles concordaram em encontrar-se na casa do Conde von Flemming; cada um deles deveria tocar, sem conhecimento prévio, qualquer composição de órgão colocada à sua frente. Bach compareceu na hora marcada; Marchand, por razões que até hoje não se conhecem, deixou Dresden antes do tempo, dando a Bach uma desagradável vitória por desistência.

A despeito de sua aplicação e de sua crescente fama, Bach foi passado para trás quando o *Kapellmeister* de Weimar morreu; a função foi transmitida ao filho do antigo organista. Bach mostrava-se tentado a viver em outra corte. O Príncipe Leopoldo de Anhalt-Cöthen ofereceu-lhe o posto de *Kapellmeister*. O novo Duque de Saxe-Weimar, Wilhelm Augustus, recusou-se a deixar sair seu organista; Bach insistiu; o duque prendeu-o (6 de abril de 1717); Bach persistiu e o duque deixou-o ir (2 de dezembro). Bach apressou-se a ir com sua família para Cöthen. Como o príncipe Leopoldo era calvinista e desaprovava música na igreja, a função de Bach era dirigir a orquestra

da corte, na qual o próprio príncipe tocava viola de gamba. Foi nesse período, conseqüentemente (1717-23), que Bach compôs muitas de suas músicas de câmara, incluindo as *suites* francesa e inglesa. Em 1721, ele mandou ao Margrave Christian Ludwig de Brandemburgo os concertos que levam seu nome.

Estes foram anos predominantemente felizes, pois o príncipe Leopoldo amava-o, levava-o consigo em várias jornadas, orgulhosamente exibia o talento de Bach e permaneceu seu amigo quando a história separou seus caminhos. No dia 7 de julho de 1720, porém, Maria Barbara morreu depois de ter dado a Bach sete filhos, dos quais quatro sobreviveram. Ele chorou-a durante 17 meses; casou-se pela segunda vez com Anna Magdalena Wülcken, filha do trompetista de sua orquestra. Bach tinha agora 36 anos e ela apenas 20; Anna Magdalena, no entanto, desempenhou-se bem da tarefa que lhe era destinada — ser uma fiel mãe para os filhos do compositor. Além de tudo, ela conhecia música, ajudava-o na sua composição, copiava seus manuscritos e cantava para ele no que ele chamava "uma voz muito clara de soprano."[45] Deu-lhe 13 filhos, mas sete deles morreram antes da idade de cinco anos; houve muitos pesares naquela maravilhosa família. À medida que seus filhos cresciam em número e em idade, o problema de sua educação perturbava o pai. Ele era luterano de coração; desagradava-lhe o sombrio calvinismo que reinava em Cöthen; recusou-se a mandar sua prole para a escola local, que ensinava o credo calvinista. Além disso, seu amado príncipe casou-se (1721) com uma jovem princesa cujas exigências sobre Leopoldo diminuíram seu interesse pela música. Mais uma vez Bach pensou que havia chegado o tempo para uma mudança. Ele era um espírito irrequieto mas sua irrequietude foi exatamente o que o fez; se ele tivesse permanecido em Cöthen provavelmente nós nunca teríamos ouvido falar dele.

Em junho de 1722, Johann Kuhnau morreu, depois de ocupar durante 20 anos o posto de *cantor* na Thomasschule, em Leipzig. Esta era uma escola pública com sete graus e oito professores, dando instrução especial em latim, música e teologia luterana. Os estudantes e graduados, sob a direção do *cantor*, eram encarregados de fornecer música para as igrejas da cidade. O *cantor* era subordinado ao reitor da escola e ao Conselho Municipal, que pagava os salários.

O Conselho pediu a Telemann para assumir o posto que vagava, pois favorecia o estilo italiano que caracterizava as composições de Telemann, mas ele declinou da oferta. O Conselho então ofereceu o lugar a Christoph Graupner, *Kapellmeister* de Darmstadt, mas o empregador de Graupner recusou-se a liberá-lo de seu contrato. A 7 de fevereiro de 1723, Bach apresentou-se como candidato, e submeteu-se a vários testes de competência. Ninguém duvidava de sua habilidade como organista, mas alguns membros do Conselho pensavam que o estilo de suas composições era indevidamente conservador.[46] Um deles propôs que, "como os melhores músicos não estão disponíveis, deveremos aceitar um homem de moderada capacidade".[47] Bach foi contratado (22 de abril de 1723), sob a condição de que ele deveria ensinar latim e música, de que deveria levar uma vida modesta e retirada (*eingezogen*), subordinar-se à doutrina luterana, mostrar ao Conselho "todo o devido respeito e obediência", e nunca deixar a cidade sem a permissão do burgomestre. A 30 de maio, Bach foi instalado com sua família na ala residencial da escola e deu início a suas funções oficiais. Ele permaneceu naquele trabalhoso cargo até a morte.

Daí em diante, a maior parte de suas composições, exceto a missa em si menor, foram compostas para serem usadas nas duas principais igrejas de Leipzig — São Thomas e São Nicholas. Os ofícios de igreja, aos domingos, começavam às sete horas da manhã, com um prelúdio de órgão; o ministro então entoava um *Introito*, o coro cantava o *Kyrie*, o ministro e o coro — e às vezes a congregação — cantavam o *Glória*, em alemão, os fiéis cantavam um hino, o ministro cantava o *Evangelho* e o *Credo*, o organista tocava o prelúdio, o coro cantava uma cantata, a congregação cantava o hino "*Wir glauben all'in einem Gott*" ("Nós todos acreditamos num Deus único"); o ministro pregava durante uma hora, rezava e abençoava; seguia-se a Sagrada Comunhão e outro hino. Esse ofício terminava às dez da manhã, no inverno, e às onze no verão. Às onze horas os estudantes e os mestres almoçavam na escola. A uma e quinze da tarde o coro retornava à igreja para as vésperas, orações, hinos, um sermão e a forma alemã do *Magnificat*. Na Sexta-Feira Santa o coro cantava a *Paixão*. Para executar a música de todos esses ofícios, Bach treinou dois coros, cada um com cerca de 12 membros, e uma orquestra de cerca de 18 instrumentos. Os solistas eram parte do coro, e cantavam com ele antes e depois de suas árias e recitativos.

Por seus complexos serviços em Leipzig, Bach recebia um salário que em média era de 700 *thalers* por ano. Isto incluía sua participação nas mensalidades dos estudantes e seus honorários para tocar em casamentos e funerais. O ano de 1729, que nos deu a *Paixão segundo São Mateus*, foi julgado por Bach um mau ano, pois o tempo foi tão bom que houve uma escassez de mortes.[48] Ocasionalmente ele ganhava alguns *thalers* extras dirigindo concertos públicos no Collegium Musicum. Ele tentou melhorar sua renda procurando controlar a música na Paulinerkirche, que era anexa à Universidade de Leipzig; alguns competidores foram contrários a isso, e durante dois anos ele teve uma controvérsia com as autoridades da universidade, chegando afinal a um compromisso, que não foi satisfatório para nenhuma das partes envolvidas.

Travou outra longa batalha com o Conselho Municipal que indicava os estudantes para a Thomasschule; os conselheiros tendiam a mandar-lhe estudantes selecionados mais de acordo com influência da política do que com a capacidade musical; ele não podia tornar esses novos estudantes bons tenores ou baixos, e a 23 de agosto de 1730, apresentou um protesto formal ao Conselho. O Conselho retorquiu que ele era um professor incompetente e um mau disciplinador, que perdia sua paciência censurando os estudantes, que havia muita desordem nos coros e na escola.[49] Bach escreveu a um amigo em Lüneburg pedindo auxílio para encontrar outro posto. Como nenhum outro lugar estava aberto para ele, apelou (27 de julho de 1733) para Augusto III, o novo rei da Polônia, para dar-lhe uma posição na corte e um título que o pusesse ao abrigo das "afrontas imerecidas" que havia recebido. Augusto levou três anos para concordar; finalmente (19 de novembro de 1736), ele conferiu a Bach o título de *königlicher Hofkomponist* — compositor da corte real. Neste ínterim, o novo diretor da Thomasschule, Johann August Ernesti, negou a Bach o direito de indicar, disciplinar e açoitar os prefeitos do coro. A disputa arrastou-se por vários meses; Bach expulsou duas vezes os indicados de Ernesti da galeria do órgão; por fim, o rei confirmou a autoridade de Bach.

Desse modo, sua vida como *cantor*, em Leipzig, não foi feliz. Seu espírito e sua energia eram absorvidos em compor e tocar; pouco restava para pedagogia e diploma-

cia. Ele encontrou alguma consolação na fama que se espalhava dele como compositor e organista. Aceitou convites para tocar em Weimar, Cassel, Naumburg e Dresden; recebeu pagamentos por essas execuções incidentais, assim como para testar órgãos. Em 1740, seu filho, Karl Philipp Emanuel, foi contratado como cimbalista na orquestra de capela de Frederico, o Grande; em 1741, Bach visitou Berlim; em 1747, Frederico convidou-o para vir e experimentar os pianofortes que ele recentemente havia comprado de Gottfried Silbermann. O rei ficou espantado com as improvisações do "velho Bach"; desafiou-o a improvisar uma fuga em seis partes e ficou deliciado com o resultado. De volta a Leipzig, Bach compôs um trio para flauta, violino e cravo, e mandou-o, junto com algumas outras peças, como oferenda musical (*Musikalisches Opfer*) ao real flautista, "um soberano versado na música como em todas as outras ciências da guerra e da paz".[30] A par desses interlúdios excitantes, Bach dedicou-se com exaustiva devoção a seus deveres como *cantor*, a seu amor por sua esposa e filhos e à expressão de sua arte e sua alma em seus trabalhos.

2. *Composições*

a. Instrumental

Como podemos nos desculpar do fato de estarmos nos aventurando, sem competência profissional, no exame da magnitude e da variedade da produção musical de Bach? Não é possível fazer aqui nada além de um catálogo repleto de afeição.

Citaremos desse modo, em primeiro lugar, as obras para órgão, pois o órgão foi o amor permanente do compositor; neste instrumento, ele não tinha rivais, exceto Haendel, que estava perdido no além-mar. Algumas vezes Bach puxava todos os seus registros, apenas para testar seus pulmões e sentir sua potência. Tocando órgão, ele comportava-se como num instrumento completamente sob seu controle, sujeito a todas as suas fantasias. Na sua maneira impositiva, porém, ele marcava um limite para a liberdade dos executantes, especificando, através de números sublinhados, os acordes que deviam ser usados com as notas escritas; isto é, a nota baixa "figurada," ou "permanente" que indicava o *continuo* pelo qual o órgão ou o cravo deveria acompanhar os outros instrumentos ou a voz.

Durante sua estada em Weimar, Bach preparou para seu filho mais velho e outros estudantes um "livrinho do órgão" — *Orgelbüchlein* — composto de 45 prelúdios corais e dedicado "ao Deus Supremo, somente em Sua honra, e a meu próximo, de forma que ele possa aprender sozinho, usando este manual". A função de um prelúdio coral era a de servir como prefácio instrumental para um hino de congregação, para esboçar o seu tema e marcar seu espírito. Os prelúdios eram arranjados de maneira a formar seqüências que serviam para o Natal, a Semana da Paixão e a Páscoa; estes acontecimentos do ano eclesiástico permaneceram sendo até o fim, a preocupação da música vocal e de órgão de Bach. E aqui, logo no princípio, no coral *Alle Menschen müssen sterben* (Todos os homens devem morrer) encontramos um dos temas que sempre voltam a Bach, sempre temperado com a resolução de fazer face à morte com uma fé na ressurreição de Cristo como promessa de nossa própria ressurreição. Anos mais tarde encontraremos a mesma nota no sombrio coral *Komm, süsser Tod*

(Vem, doce morte). Juntamente com esta piedade envolvente há, nestes prelúdios, e geralmente nas composições instrumentais de Bach, um humor sadio; às vezes ele corre alegremente sobre as teclas, num divertimento de variações que lembra as queixas do Consistório de Arsntadt.

Bach deixou, ao todo, 143 prelúdios corais, que os estudantes de música classificam como os mais característicos e tecnicamente perfeitos de seus trabalhos. Eles são a parte lírica de seus trabalhos, como as Missas e Paixões são a parte épica. Bach percorreu toda a gama das formas musicais, omitindo a ópera como uma estranha a seu país, seu temperamento e sua concepção da música como uma oferenda primária a Deus. Para dar à sua arte uma amplitude mais livre, juntava uma fuga ao prelúdio, deixando que um tema dos baixos corresse depois do mesmo tema dos agudos ou vice-versa, num intrincado jogo que deleitava sua alma de contrapontista. Assim, o Prelúdio e Fuga em Mi menor começa com uma cativante simplicidade, depois sobe a uma quase assustadora complexidade de riqueza e potência. O Prelúdio e Fuga em Ré menor já é o que há de melhor em Bach em termos de estrutura, execução técnica, desenvolvimento temático, exuberância imaginativa e forma maciça. Talvez ainda mais bonita seja a Passacaglia e a Fuga em Dó menor. Os espanhóis davam o nome de *pasacalle* a uma melodia tocada por um músico "passando ao longo de uma rua"; na Itália ela tornou-se uma forma de dança; em Bach, é um majestoso fluxo de harmonia, ao mesmo tempo simples, meditativo e profundo.

Para o órgão ou o cravo Bach escreveu uma dúzia de *toccatas* — isto é, peças que podiam exercitar o "toque" de um executante. Usualmente elas incluíam rápidas corridas sobre o teclado, bravos fortíssimos, delicados pianíssimos, e uma fuga de notas correndo, brincalhonamente, como que pisando nos calcanhares umas das outras. Neste grupo, a Tocata e Fuga em Ré menor foi a que teve a mais ampla aceitação, parcialmente pelas transcrições orquestrais mais congênitas do que o órgão para o moderno ouvido não eclesiástico. Das sete tocatas para cravo ou harpsicórdio, a Tocata em Dó menor é Bach novamente em toda a sua confiante maestria de técnico — um alegre contraponto seguido por um adágio de serena e majestosa beleza.

É difícil para nós, com dedos não privilegiados e ouvidos meio despreparados, apreciar o prazer que Bach possuía e comunicava em suas composições para teclado — e que para ele, em geral, significava o cravo. Em primeiro lugar, nós precisaríamos entender os princípios de estrutura que ele seguia ao desenvolver algumas poucas notas de um tema ou motivo numa elaboração complexa, porém ordenada — como o arabesco que, num tapete persa ou no *mihrab* de uma mesquita, sai vagueando de sua base num aparente abandono, mas sempre com uma lógica que soma uma satisfação intelectual ao gozo sensual da forma. E de novo deveríamos adotar a música manual de Bach, pois ele inventou uma técnica de tocar que demandava o uso completo de todos os dedos (incluindo o polegar) de cada mão, enquanto que seus predecessores raramente haviam usado ou necessitado mais do que os três dedos em suas composições para o cravo. Mesmo na posição da mão ele havia causado uma revolução. Os executantes tendiam a manter a mão plana, horizontal, ao tocar as notas; Bach ensinava a seus pupilos a curvar a mão, de forma a que todas as pontas dos dedos tocassem as teclas no mesmo nível. Sem esta técnica, Liszt teria sido impossível.

Finalmente, adotando um sistema proposto por Andreas Werckmeister em 1691,

Bach solicitava que as cordas dos instrumentos fossem afinadas num "temperamento" igual — isto é, que a oitava fosse dividida em 12 semitons exatamente iguais, de modo a não poder ocorrer nenhuma dissonância na modulação. Em muitos casos ele insistia em afinar ele mesmo o cravo em que iria tocar.[51] Assim, Bach escreveu *Das Wohltemperirte Klavier*, ou *O Cravo bem Temperado* (isto é, propriamente afinado), a parte I em 1722 e a parte II em 1744: 48 prelúdios e fugas — dois para cada tom maior e menor — "para o uso e prática de jovens músicos que desejam aprender, bem como para aqueles que já estão adiantados no estudo, à guisa de divertimento," como dizia o título original. As peças são de grande interesse técnico para os músicos, mas muitas delas também podem trazer até nós os alegres caprichos de Bach ou seus sentimentos meditativos; assim, Gounod adotou o prelúdio em dó maior, numa força deturpada, como o *obbligato* de sua *Ave Maria*. Alguns espíritos profundos, como Albert Schweitzer, encontraram nesses prelúdios e fugas um "mundo de paz" no meio do tumulto da discórdia humana.[52]

Sem limites em sua fertilidade, Bach publicou, em 1731, a primeira parte do *Klavierübung*, que ele descreve como "exercícios consistindo de prelúdios, *allemandes, courantes,* sarabandas, *gigues,* minueto e outras *galanteries,* compostas para a recreação mental dos amantes da arte".[53] Anos mais tarde ele adicionou mais três publicações, de forma que seus *Exercícios para o Cravo* finalmente incluíam várias de suas mais famosas composições: "invenções," "partitas," sinfonias, as "variações Goldberg," o "concerto italiano" e alguns novos prelúdios corais para o órgão. As "invenções", dizia o manuscrito, eram oferecidas como "um honesto guia pelo qual se mostra aos amantes do cravo... uma maneira simples... não somente de adquirir boas idéias (*inventiones*), como também de elaborá-las eles mesmos... adquirir um estilo *cantabile* de tocar e... adquirir uma forte predileção pela composição".[54] Usando esses exemplos, o estudante poderia ver como um tema ou motivo, uma vez inventado, podia ser elaborado, geralmente por um contraponto, através de um desenvolvimento lógico até uma conclusão unificante. Bach jogava com seus temas como um alegre malabarista, atirava-os para o ar, virava-os de cabeça para baixo, de fora para dentro, de dentro para fora e, finalmente, colocava-os solidamente de novo sobre pés. As notas e os temas não somente eram sua comida, sua bebida e sua atmosfera, mas também seu relaxamento e seu descanso.

As partitas eram diversões similares. Os italianos haviam aplicado o termo *partita* a uma composição de dança em diversas partes distintas. Assim, as Partitas em Ré menor e Si maior usaram cinco formas de dança: a *allemande*, ou dança alemã, a *courante* ou dança francesa, a sarabanda, o minueto e a *gigue*. A influência do executante italiano aparece aqui, até no fato de cruzar as mãos, um recurso favorito de Domenico Scarlatti. Essas peças atualmente parecem ligeiras; mas devemos nos lembrar que elas foram compostas não para o poderoso piano, mas para o frágil cravo; se nós não lhes pedirmos demais, elas ainda podem nos dar um prazer especial.

Mais difícil de digerir são as "variações Goldberg". Johann Theophilus Goldberg era o clavecinista do conde Hermann Kayserling, o enviado russo na corte de Dresden. Quando o conde visitou Leipzig ele trouxe Goldberg consigo para fazê-lo dormir ao som de música. Nessa ocasião, Goldberg cultivou o conhecimento de Bach, ansioso para aprender suas técnicas de teclado. Kayserling expressou o desejo de que Bach

escrevesse algumas peças de cravo de uma espécie que "o alegrasse um pouco nas suas noites sem sono".[55] Bach atendeu com a "Ária com 30 Variações", que provou ser um remédio específico para a insônia. Kayserling recompensou-o com uma taça de ouro contendo 100 luíses de ouro. Provavelmente foi ele quem assegurou para Bach a nomeação como compositor da corte junto ao rei-eleitor da Saxônia.

Embora a arte de Bach estivesse nestas variações, era difícil que seu coração aí estivesse também. Com mais sentimento e prazer ele dedicou ao cravo sete tocatas, muitas sonatas, uma maravilhosamente alegre e amável "fantasia cromática e fuga" em Ré menor, e um "Concerto Italiano" em que, com espantosa vitalidade e espírito, ele tenta transferir para o teclado os efeitos de uma pequena orquestra.

Havia uma forma que se inseria em quase todas as suas composições orquestrais — a fuga. A fuga, como a maior parte das formas musicais, viera da Itália; os alemães a seguiam com um prazer apaixonado que dominou sua música até Haydn. Bach fez experiências com ela na *Die Kunst der Fuge* (A Arte da Fuga); ele tomou um único tema e construiu com ele 14 fugas e quatro cânones num labirinto de contrapontos que ilustrava cada tipo de técnica de fuga. Ele deixou o manuscrito inacabado por ocasião de sua morte; seu filho, Karl Philipp Emanuel, publicou-o (1752); apenas 30 cópias foram vendidas. A era da polifonia e da fuga estava morrendo junto com seu maior mestre; o contraponto estava cedendo lugar à harmonia.

Bach não gostava tanto do violino como do órgão e do cravo. Havia começado como violinista e às vezes tocava viola nos conjuntos que ele mesmo regia; como não há nenhum contemporâneo e nenhum de seus filhos, porém, que mencione sua execução ao violino, podemos supor que ele não era muito bom naquele instrumento. Deve ter sido competente, no entanto, uma vez que compôs para o violino e para a viola músicas de extrema dificuldade que ele estava possivelmente em condições de tocar. Todo o mundo musical do ocidente conhece a *chaconne* com a qual Bach concluiu a Partita em Ré menor para violino solo; é um *tour de technique* que todos os violinistas costumam olhar como seu supremo desafio. Para alguns de nós é uma mostra de prestidigitação sem gosto — as cordas soando como um gato sendo torturado. Para Bach, foi uma tentativa audaciosa de conseguir, no violino, a profundidade polifônica e a força do órgão. Quando Busoni transcreveu a peça para o piano, a polifonia tornou-se mais natural e o resultado foi magnífico. ("Não devemos ser muito exigentes a respeito de transcrições, pois senão deveríamos condenar também o próprio Bach.")

Quando chegamos às composições de Bach para as suas delicadas orquestras, mesmo o ouvido não profissional encontra uma dúzia de odes à alegria. A *Musikalisches Opfer* (Oferta Musical) deve ter deliciado Frederico, o Grande, com suas melodias brilhantes e deve tê-lo espantado com seus acordes meditativos, meio orientais. Em aditamento às partitas ou *suites* do *Klavierübung*, Bach escreveu 15 *suites* para danças. Seis foram chamadas inglesas, por razões hoje desconhecidas; seis foram mais compreensivelmente chamadas francesas, de vez que seguiam modelos franceses e usavam termos franceses, incluindo o próprio termo *suite*. Em algumas delas predomina a técnica; nestas até os instrumentos de corda emitem principalmente vento. A alma mais simples, no entanto, pode sentir a solene beleza do famoso "Arioso," ou "Ária para a corda de sol", que forma o segundo movimento da *suite* nº 3. Estas composições foram quase esquecidas depois da morte de Bach, até que Mendelssohn tocou

parte delas para Goethe, em 1830, e persuadiu a Gewandhaus Orquestra de Leipzig a revivê-las em 1838.

Bach adotava a forma de concerto praticada por Vivaldi e usava-a em doze variedades de combinações instrumentais. Para uma pessoa que nasceu *andante*, o majestoso movimento lento faz o Concerto para Violino em Ré menor particularmente agradável; e é novamente o adágio do Concerto de Violino nº 2 em Mi que nos comove com sua sombria profundidade e meditativa ternura. Talvez a mais deleitável dessas peças seja o Concerto em Ré menor para dois violinos; o *vivace* é todo estruturado sem cor, como uma árvore no inverno; o largo, porém, é um momento etéreo de pura beleza — beleza que aparece por si mesma, sem "programa" ou nenhuma outra ligação intelectual.

Os concertos de Brandemburgo têm sua própria história especial. No dia 23 de março de 1721, Bach mandou-os a um príncipe que, de outra forma, teria ficado esquecido, com a seguinte carta em francês, elaborada à moda da época:

> À SUA ALTEZA REAL, CHRISTIAN LUDWIG, MARGRAVE DE BRANDEMBURGO:
> MONSEIGNEUR:
>
> Como eu tive a honra de tocar para Vossa Real Alteza dois anos atrás, e como observei que vós tivestes algum prazer no pequeno talento que os Céus me deram para a música, e como, ao despedir-se de mim, Vossa Real Alteza honrou-me com uma ordem para mandar-vos algumas peças de minha composição, eu agora, de acordo com vossas graciosas ordens, tomo a liberdade de apresentar meus humildes respeitos a Vossa Real Alteza, com os presentes concertos... humildemente pedindo que vós não julgueis sua imperfeição pela severidade do fino e delicado gosto que todos sabem tendes vós pela música, porém considerando benignamente o profundo respeito e a muito humilde obediência que eles pretendem testemunhar. Além disso, Monseigneur, eu muito humildemente peço a Vossa Real Alteza que tenha a bondade de continuar vossos obséquios à minha pessoa e que nada tenho tão próximo a meu coração como o desejo de ser empregado em assuntos mais dignos de vós e de vossos serviços, porque, com zelo inigualado, Monseigneur, eu sou, de Vossa Real Alteza o mais humilde e mais obediente servo,
>
> JEAN SEBASTIEN BACH[56]

Nós não sabemos se o Margrave respondeu ou recompensou a dádiva: provavelmente o fez, pois era devotado à música e mantinha uma excelente orquestra. Por ocasião de sua morte (1734), os seis concertos, escritos pela mais cuidadosa e elegante caligrafia de Bach, estavam listados entre os 127 concertos, num inventário encontrado por Spitta nos arquivos reais, em Berlim. No inventário, cada um dos 127 concertos estava avaliado em quatro *groschen* ($ 1.60?).

Os Concertos de Brandemburgo seguem a forma dos *concerto grosso* italianos — composições em alguns movimentos tocados por um pequeno grupo de instrumentos predominantes (o *concertino*) acompanhados e contrastados por uma orquestra de cordas (o *ripieno* ou *tutti*). Haendel e os italianos usavam dois violinos e um violoncelo para o *concertino*; Bach mudou isto com sua habitual audácia, colocando um violino, um oboé, um trompete e uma flauta como os instrumentos principais do segundo concerto, um violino e duas flautas no quarto, e um cravo, um violino e uma flauta no quinto; e ele desenvolveu a estrutura num complexo jogo do *concertino* com o

ripieno num vivo debate — de separação, oposição, interpenetração, união — cuja arte e lógica apenas os músicos profissionais podem entender e apreciar. Podemos achar algumas passagens cansativamente repetidas, remanescentes de uma orquestra de aldeia que marca o compasso de uma dança; mas mesmo nós podemos sentir o encanto e a delicadeza do diálogo, e encontrar nos movimentos lentos uma paz mais compatível com os velhos corações e cansados pés do que na vivaz roleta dos *allegros*. E, no entanto, o segundo concerto começa com um cativante *allegro*; o quarto torna-se delicioso pela presença de uma agitada flauta; e o quinto é Bach *in excelsis*.

b. Vocais

Quando Bach compunha para voz não podia abandonar todas as artes e prestidigitações que ele havia desenvolvido no teclado, ou os torturantes desempenhos que solicitava de suas orquestras. Bach escrevia para vozes como se elas fossem instrumentos de destreza e alcance ilimitados; e somente de má vontade fazia uma concessão para o desejo do cantor de respirar. Ele seguia o costume de seu tempo de esticar uma sílaba sobre meia dúzia de notas ("*Kyrie ele-e-e-e-e-eison*"); esta proliferação não está mais na moda. Apesar disso foi através de sua produção para canto que Bach chegou a atingir sua atual reputação como o maior compositor da história.

Sua confiante fé no credo luterano deu-lhe uma inspiração tão apaixonada como a que Palestrina havia encontrado na missa católica. Ele escreveu cerca de 24 hinos e seis motetes; quando ouvia um desses seis motetes — "Singet dem Herrn" — foi que Mozart, pela primeira vez, sentiu a profundidade de Bach. Para as congregações e seus coros ele escreveu majestosos corais que teriam alegrado o coração de Lutero: "*An Wasserflüssen Babylons*" ("Pelas águas da Babilônia"), "*Wenn wir in höchsten Nöten sind*" ("Quando nós estamos em necessidades"), "*Schmücke dich, o liebe Seele*" ("Embeleza-te, alma amada"); esta última produzia tal efeito sobre Mendelssohn que ele dizia a Schumann, "Se a vida me privasse da esperança e da fé, apenas este coral as traria de volta para mim."[57]

Para as festas de Natal, Páscoa e Ascensão, Bach compunha oratórios — enormes cantos para coros, solistas, órgãos e orquestra. O *Weihnachts Oratorium* ("Oratório de Natal"), tal como ele chamou o primeiro deles, foi executado no Thomaskirche em seis partes, em seis dias entre o Natal e a Epifânia (1734-35). Assumindo o pleno direito que tinha sobre sua propriedade, Bach tomou 17 árias ou coros de trabalhos anteriores e teceu-os numa história de duas horas sobre o nascimento de Cristo. Alguns dos autoplágios dificilmente se harmonizavam com o novo texto, mas podem se perdoar muitas faltas numa composição que apresenta, quase no princípio, o coro, "Como devo me preparar para Te encontrar?".

Os oratórios eram essencialmente combinações de cantatas. A própria cantata era um coral guarnecido de árias. Uma vez que o ofício luterano freqüentemente exigia cantatas, Bach compôs cerca de 300, das quais 200 chegaram até nós. A íntima ligação com o ritual luterano limitou sua execução na nossa época, mas muitas das árias nelas embutidas têm uma beleza que transcende qualquer teologia. Em Weimar, aos 26 anos (1711), Bach compôs sua primeira cantata notável: "Actus tragicus," que lamentava a tragédia da morte, mas regozijava-se na esperança da ressurreição. Em

1714-17, ele comemorou as divisões do ano eclesiástico com algumas de suas mais belas cantatas: para o primeiro domingo do Advento, 1714, *"Num komm, du Heiden Heiland"* ("Vem agora, Salvador dos Infiéis"); para a Páscoa de 1715, *"Der Himmel lacht, die Erde jubilieret"* ("Os Céus riem, a terra se rejubila"), no qual usa três trompetes, um címbalo, três oboés, dois violinos, duas violas, dois violoncelos, um fagote e um teclado contínuo para manter o coro e persuadir a congregação a vibrar com alegria pelo triunfo de Cristo; para o quarto domingo do Advento, em 1715, *"Herz und Mund und Tat und Leben"* ("O coração, a boca e os feitos e a vida"), com o familiar coral cadenciado e o *obbligato* do oboé, *"Jesu, Joy of Man's Desiring"* ("Jesus, Alegria dos Homens"); e para o 16º domingo depois da Trindade, em 1715, *"Komm, du süsse Todesstunde"* ("Vem, ó doce hora da morte"). Em Leipzig, Bach compôs um outro hino de louvor para a Ressurreição de Cristo — *"Christ lag in Todesbanden"* ("Cristo está na escura prisão da morte"). E para o bicentenário da Confissão de Augsburgo ele colocou o hino de Lutero *"Ein' feste Burg ist unser Gott"* ("Nosso Deus é uma poderosa fortaleza") sob a forma de uma cantata tão poderosa quanto o hino, mas talvez um pouco selvagemente furiosa demais para ser a expressão apropriada da fé.

Embora fosse religioso, e estivesse ligado à piedade por suas tarefas cotidianas, Bach possuía um saudável sentimento das alegrias terrenas, e podia rir tão sinceramente quanto podia chorar. Os elementos seculares invadiam suas composições religiosas; assim, alguns trechos das óperas de seu tempo foram detectados na Missa em Si menor.[58] Ele não hesitava em espalhar os recursos de sua arte sobre cantatas puramente seculares, das quais existem 21. Ele compôs uma "Cantata da Caça," uma "Cantata do Café," uma "Cantata do Casamento," e sete cantatas para cerimônias cívicas. Em 1725, para o aniversário do Professor August Müller, da Universidade de Leipzig, Bach escreveu uma cantata integral, *"Der zufriedengestellte Aeolus"*, ("Eolo libertado"), celebrando talvez com uma metáfora manhosa a libertação dos ventos. Em 1742, compôs uma música para uma cantata francamente burguesa, "A Cantata dos Camponeses," na qual aparecem alegres aldeões dançando, bebendo e se amando. Depois de 1740, a música de igreja deixou de predominar em Leipzig e os concertos públicos apresentavam cada vez mais composições seculares.

Antes que a música religiosa entrasse em seu declínio, Bach conduziu-a a alturas jamais alcançadas antes nas terras protestantes. Entre as muitas sobrevivências da liturgia católica no serviço luterano estava o canto do *Magnificat*, na festa da Visitação (2 de julho). Esta festa comemorava a visita de Maria à sua prima Isabel, quando, de acordo com o Evangelho de São Lucas (i, 46-55), a Virgem pronunciava seu incomparável canto de agradecimento:

Magnificat anima mea dominum
Et exsultavit spiritus meus in Deo salutari meo,
Quia respexit humilitatem ancillae suae;
Ecce enim ex hoc beatam me dicent omnes generationes

— "Minha alma engrandece o Senhor, e meu espírito alegra-se em Deus, meu Salvador, pois ele dignou-se olhar para sua humilde serva; por isso doravante todas as gera-

ções chamar-me-ão abençoada." Bach colocou duas vezes em música estas linhas e as que se seguem; na forma presente, provavelmente para o serviço de Natal, em Leipzig, em 1723. Aqui, a religião, a poesia e a música encontram todas o mesmo apogeu de nobre unidade.

Seis anos depois Bach chegou novamente às alturas e novamente na *Paixão Segundo São Mateus*. A expressão em música da história dos sofrimentos e da morte de Cristo tinha sido, durante séculos, parte do ritual católico. Muitos compositores alemães protestantes tinham adotado a forma de cantata para esse propósito; dois deles já tinham usado o evangelho de São Mateus como texto.[59] Bach escreveu pelo menos três Paixões, seguindo exatamente as narrativas de João (1723), Mateus (1729) e Marcos (1731); desta última existem apenas fragmentos. A *Johannespassion* sofre uma seqüência ilógica de cenas e mistura de acontecimentos, e uma tendência teutônica para trovejantes declamações; mas as partes finais retomam uma ternura e delicadeza de sentimentos, uma sombria profundidade de contemplação tão comoventes como qualquer outra coisa existente na música. A ária *Es ist vollbracht* (Tudo está consumado) é uma profunda representação do evento crucial da história de Cristo; não poderia haver maior prova para um compositor ou pintor.

Na tarde da Sexta-Feira Santa, 15 de abril de 1729, na Thomaskirche, em Leipzig, Bach apresentou a maior de suas composições. Nesta *Matthäuspassion* ele tinha a vantagem de possuir um bom libreto alemão, baseado no relato bastante completo de Mateus, e arranjado por um literato local, Christian Friedrich Henrici, cujo nome de pena era "Picander". Parece que o próprio Bach escreveu o texto para vários dos coros. Algumas pessoas acham que esses coros são uma interrupção desnecessária da narrativa do evangelho; mas, tal como os coros no teatro grego, eles acrescentam alguma coisa ao drama pelo comentário e pela interpretação, e suas harmonias sombrias expressam e estimulam nossas emoções — o que são duas das funções da mais nobre das artes. Enquanto uma grande parte da música de Bach é uma proclamação da sua capacidade e energia, quase toda a *Paixão Segundo São Mateus* é a voz da tristeza, da gratidão, do amor — na repetição terna e sombria dos corais, na delicadeza das árias, nas enfeitiçadas melodias das flautas, cantando como se viessem do outro mundo, na reverente tranqüilidade dos acompanhamentos que envolvem as palavras e entre as vozes como a iluminação de ouro e prata de um missal da idade média. Aqui Bach abre para nós as profundezas do sentimento e da significação reveladas alhures unicamente na própria narrativa original. Para nós, da civilização ocidental, esta ainda é a mais comovente de todas as tragédias, uma vez que ela não representa somente a crucificação de um nobre idealista por seus irmãos homens, mas simboliza também sua crucificação diária na cristandade, e a lenta morte em muitos de nós, da fé que amou como a seu Deus.

Bach quase conseguiu novamente atingir na Missa em Si Menor as alturas de emoção e arte alcançadas na *Matthäuspassion*. Ele não podia, porém, se sentir totalmente em harmonia com esse novo empreendimento. O Evangelho da Paixão era a raiz e o fulcro do credo protestante e Bach estava irrevogavelmente imerso naquele credo. A Missa, no entanto, era um desenvolvimento católico romano; o próprio Credo expressava inegável dedicação à "*unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*" (una, santa, católica e apostólica igreja). Embora o ritual luterano ainda contivesse

muito da missa católica-apostólica-romana, isto era um vestígio desconfortável que havia praticamente descartado o *Agnus Dei*. No tempo de Bach a Missa nas igrejas tinha sido parcialmente substituída por cantatas, e os vestígios latinos iam sendo progressivamente eliminados da liturgia. As Paixões de Bach eram cantadas em alemão; ele havia inserido quatro hinos alemães entre os versos latinos de seu *Magnificat*; a missa, porém, era tão tradicionalmente latina que qualquer interferência em alemão se arriscaria a ser reprovada como incongruente. Ele havia tentado vencer esse desafio escrevendo quatro missas parciais com esses trechos em alemão, com um resultado não satisfatório. Estudou com cuidado as missas católicas compostas por Palestrina e outros italianos. Sua conexão com a corte de Dresden sugeria que ele talvez agradasse ao rei-eleitor católico compondo uma missa católica. Quando mandou para Augusto III (1733) um apelo para lhe arrumar uma posição e um título na corte, Bach incluiu um *Kyrie* e um *Glória* que mais tarde tornaram-se parte da missa em Si menor. O rei aparentemente não ligou para eles. Bach executou-os nas igrejas de Leipzig; foram favoravelmente recebidos; e ele prosseguiu (1733-38) com um *Credo*, um *Sanctus*, um *Hosanna*, um *Benedictus*, um *Agnus Dei* e um *Donna nobis pacem*. Quando o todo estava completo, tratava-se de uma missa na forma católica. Provavelmente Bach esperava que Augusto III a executasse na Polônia, mas isto não aconteceu; nunca foi cantada numa igreja católica. Bach apresentou-a, parte por parte, aos poucos, em diversas ocasiões, na Thomaskirche ou na Nikolaikirche de Leipzig.

Deveremos expor as hesitantes reservas com as quais admiramos essa maciça Missa em Si menor? O poder de Bach sobrepuja em muitas partes a humildade que devia estar incluída num apelo à deidade; às vezes parece que ele pensava que Deus custava a ouvir, por ter estado tanto tempo silencioso em tantas línguas. O *Kyrie* arrasta-se em sua ruidosa e confusa imensidade até que, por fim, nós também cantamos "*Eleison* — tende piedade!" O *Glória* em muitos trechos é bonito em seu acompanhamento orquestral e finaliza-se com uma amável ária *Qui sedes ad dexteram Patris*; mas então torna-se áspero com as trompas no *Quoniam tu solus Sanctus*, e trata o *Cum Sancto Spiritu* com um tal trovão *staccato* que deve ter feito tremer o Santo Espírito com medo que esse poderoso teutão invadisse o céu. É estranho dizer que o *Credo* — cujas belezas doutrinárias, dividindo a cristandade, não levam naturalmente à música — é o que produz os momentos supremos da música da missa em Si menor: é no *Et incarnatus est* e no *Crucifixus* onde Bach se apropria novamente da reverência velada da *Paixão Segundo São Mateus*. É então que o *Et ressurrexit* traz de novo todos os impacientes *fortissimi* dos trompetes e dos címbalos para gritar e troar com júbilo pela vitória de Cristo sobre a morte. O *Benedictus* acalma-nos com a sua delicada ária de tenor e seu celestial solo de violino; o acompanhamento orquestral do *Agnus Dei* é profundamente belo; o *Donna nobis pacem*, porém, é uma prova de poder mais do que um presente de paz. — Essas são reações francas e não têm valor crítico. Só podem apreciar inteiramente a missa em Si menor aqueles que, a uma criação cristã que não perdeu seus aspectos emocionais, acrescentam a competência técnica para discernir e apreciar a estrutura, tonalidade e a construção da composição, a variedade dos recursos usados, a complexidade da orquestração e a adaptação dos motivos musicais às idéias do texto.

Alguns músicos profissionais criticaram Bach durante sua vida. Em 1737, Johann

Adolf Scheibe (mais tarde *Kapellmeister* do rei da Dinamarca) publicou uma carta anônima elogiando Bach como organista, mas sugerindo que "este grande homem seria a admiração de todas as nações se ele fosse mais ameno e seus trabalhos não se tornassem antinaturais por seu caráter bombástico e confuso, e se sua beleza não fosse obscurecida por exagero de arte."[60] Um ano mais tarde, Scheibe renovou o ataque: "As peças de Bach para igreja são constantemente artificiais e cansativas, de modo algum contêm a impressão ou uma reflexão intelectual como os trabalhos de Telemann e Graun."[61] Scheibe tentara obter o posto de organista em Leipzig; Bach fizera comentários desfavoráveis sobre sua execução nas provas e escarnecera dele numa cantata; deve ter havido algum despeito na crítica de Scheibe. Spitta, porém, o mais zeloso dos admiradores de Bach, diz-nos que muitos dos contemporâneos de Scheibe compartilhavam de seu ponto de vista.[62] Alguns dos críticos devem ter representado a reação da nova geração da Alemanha contra a música de contraponto que encontrara em Bach tal excelência que nada igual parecia possível compor, senão imitações; o século XX teve uma reação semelhante contra a sinfonia.

Scheibe provavelmente teria preferido Haendel a Bach. Mas Haendel estava tão perdido na Inglaterra que os alemães devem ter achado difícil compará-lo a Bach. Quando isto foi feito, Haendel sempre foi colocado em primeiro lugar.[63] Beethoven expressava o ponto de vista alemão quando dizia: "Haendel é o maior de todos nós";[64] mas isto foi antes que Bach tivesse sido inteiramente ressuscitado do esquecimento. É uma pena que esses dois gigantes — as maiores glórias da música alemã da primeira metade do século XVIII — jamais se houvessem encontrado; eles teriam influenciado um ao outro de maneira benéfica. Ambos vinham do órgão e eram reconhecidos como os maiores organistas de seu tempo; Bach continuou a privilegiar aquele instrumento, enquanto Haendel, movimentando-se entre divas e *castrati*, deu supremacia à voz. Haendel casou a melodia italiana ao contraponto alemão e abriu uma estrada para o futuro; Bach completou e aperfeiçoou o passado polifônico da fuga e do contraponto. Mesmo seus filhos reconheceram que não houve nenhum movimento posterior seguindo aquela linha.

Havia qualquer coisa de saudável, porém, naquela velha música que homens como Mendelssohn recordavam com saudade; pois ela ainda estava plena de fé confiante, ainda não fora perturbada pelas dúvidas que atingiriam o âmago do credo consolador. Era a voz de uma cultura "em forma" assim como a consistência e a culminância de uma tradição e de uma arte. Ela refletia a elaborada ornamentação do barroco e de uma aristocracia que não tinha rivais naquela época. A Alemanha ainda não entrara no seu *Aufklärung* (Iluminismo), nem ouvira nenhum dos arautos de revolução. Lessing ainda era jovem; praticamente quase todos os alemães aceitavam sem discutir o credo de Nicéia; somente o príncipe Frederico da Prússia preferia Voltaire. Em breve, a magnífica estrutura de crenças e modos de viver herdados da tradição iria ser sacudida quase até o colapso pelas agitações de mentes inovadoras; aquela velha paz ordenada, a estabilidade das classes, aquela maravilhosa e indisputada fé que tinha escrito a música de Bach iria desaparecer; e todas as coisas — mesmo a música — iriam mudar, com a eterna exceção do homem.

3. *Coda*

O isolamento e vida doméstica de Bach em Leipzig habilitaram-no a herdar o passado sem ressentimento ou revolta. Sua fé religiosa era, depois da música, seu conforto e refúgio. Ele tinha 83 volumes de teologia, exegese ou homilias em sua biblioteca. Acrescentava a seu luteranismo masculino e ortodoxo algumas tintas de misticismo, talvez decorrentes do movimento pietista do seu tempo — mesmo que ele se opusesse ao pietismo como hostil a qualquer música de igreja, exceto os hinos. A maior parte de sua música era uma forma de adoração. Usualmente ele começava a compor rezando "*Jesu juva*" ("Jesus me ajude"). Prefaciava ou encerrava quase todos os seus trabalhos dedicando-os à honra e à glória de Deus. Definia a música como "*eine wohlklingende Harmonie zur Ehre Gottes und zulässigen Ergötzung des Gemüths*" — "uma agradável harmonia para a honra de Deus e o encanto permitido da alma."[65]

Os retratos que dele sobrevivem mostram-no em seus últimos anos, como um alemão típico, de ombros largos, gordo, com o rosto cheio e corado e um majestoso nariz; deve-se juntar a isso sobrancelhas arqueadas que lhe davam um jeito imperioso, meio irritado, meio desafiante. Ele era genioso e lutava bravamente por seu lugar e seus pontos de vista; fora disso, era um amável e bondoso urso que podia transformar sua dignidade em humor quando cessava a oposição. Não tomava parte na vida social de Leipzig, mas não hesitava em oferecer hospitalidade a seus amigos, entre os quais se enumeravam muitos rivais, como Hasse e Graun.[66] Era um homem de família, duplamente absorvido por seu trabalho e por seu lar. Treinou todos os seus dez filhos sobreviventes para a arte da música e forneceu-lhes instrumentos; sua casa continha cinco cravos, uma harpa, uma lira, uma viola de gamba e diversos violinos, violas e violoncelos. Já em 1730, Bach escreveu a um amigo: "Já posso dar um concerto vocal ou instrumental com minha própria família."[67] Iremos ver, mais tarde, como seus filhos levaram avante sua arte e superaram sua fama.

Nos derradeiros anos de sua vida, sua vista começou a falhar. Em 1749, Bach consentiu em fazer uma operação com o mesmo médico que havia tratado Haendel com aparente sucesso; desta vez a operação falhou e deixou-o totalmente cego. Daí em diante, ele vivia num quarto escurecido, pois a luz que não podia ver incomodava seus olhos. Como o surdo Beethoven, continuou a compor a despeito desta aflição; ditou então a um genro o prelúdio coral *Wenn wir in höchhsten Nöten sind.* (Quando estamos passando necessidade). Há muito que o compositor se preparara para a morte; tinha se disciplinado a aceitá-la, no seu próprio tempo, como um presente dos deuses: desse modo, ele compôs a comovente *Komm, Süsser Tod* (Vem, doce morte):

Come, kindly Death, blessed repose,
Come, for my life is dreary,
And I of earth am weary.
Come, for I wait for thee,
Come soon and calm thou me;
Gently mine eyelids close;
Come, blest repose.[68]*

* Vem, bondosa morte, cheia de paz, clemente, / Vem, pois estou desconsolado / E da terra estou cansado. / Vem, pois eu te espero, / Vem logo dá-me teu beijo sincero / Fecha meus olhos gentilmente; / Vem, ó Morte, ternamente.

No dia 18 de julho de 1750, sua visão pareceu estar miraculosamente restabelecida; sua família reuniu-se com alegria à sua volta, porém, subitamente, a 28 de julho, ele morreu de um ataque apoplético. Na esperançosa linguagem do tempo, "ele caiu calma e abençoadamente adormecido em Deus".[69]

Depois da morte, ele foi praticamente esquecido. Parte desse esquecimento pode ser atribuído ao confinamento de Bach em Leipzig, parte à dificuldade de suas composições vocais, parte ao declínio do gosto pela música religiosa e às formas de contraponto. Johann Hiller, que, em 1789, ocupou o lugar de Bach como *cantor* na Thomasschule, procurou "inspirar nos alunos a aversão às cruezas de Bach".[70] O nome Bach, na segunda metade do século XVIII, significava Karl Philipp Emanuel, que lamentava o caráter antiquado da música paterna.[71] Por volta de 1800, toda lembrança de Johann Sebastian Bach parecia haver desaparecido.

Apenas seus filhos lembravam-se de seu trabalho. Dois deles descreveram-no para Johann Nicolaus Forkel, diretor de música da Universidade de Göttingen. Forkel estudou diversas de suas composições, entusiasmou-se e publicou, em 1802, uma biografia de 89 páginas na qual declarava que

> os trabalhos que Johann Sebastian Bach nos deixou são uma herança sem preço, de uma espécie que nenhuma outra raça possui.... A preservação da memória deste grande homem não é meramente uma preocupação de arte, é uma preocupação nacional.... Este homem, o maior poeta musical e o maior teórico musical que já existiu e que provavelmente jamais existirá, era um alemão. Orgulha-te dele, ó Pátria![72]

Este apelo ao patriotismo abriu o túmulo de Bach. Karl Zelter, diretor da Singakademie de Berlim, comprou o manuscrito da *Matthäuspassion*. Felix Mendelssohn, aluno de Zelter, insistiu com ele para deixá-lo dirigir, na Singakademie, a primeira execução fora de igreja da composição (11 de março de 1829). Um amigo de Mendelssohn observou que a *Paixão Segundo São Mateus* tinha vindo à luz exatamente 100 anos após sua primeira apresentação, e que um judeu de 20 anos era o responsável por sua ressurreição.[73] Todos os músicos tocaram de graça, nessa ocasião. Mendelssohn incluiu outros trabalhos de Bach em seus recitais, dando continuidade à tarefa de ressurreição do autor. Em 1830, ele foi durante algum tempo hóspede de Goethe, que o mantinha ocupado tocando Bach.

O renascimento estava afinado com o movimento romântico e com a renovação da fé religiosa depois das Guerras Napoleônicas. O racionalismo já tivera sua época; ele se associara com a Revolução assassina e com aquele terrível "Filho da Revolução" que tinha tantas vezes humilhado a Alemanha no campo de batalha; agora a Alemanha estava vitoriosa e mesmo Hegel aderiu à aclamação de Bach como um herói da nação. Em 1837, Robert Schumann fez um apelo para que se fizesse a publicação completa dos trabalhos de Bach; em 1850, formou-se o Bachgesellschaft; os manuscritos de Bach foram coligidos de todas as fontes; em 1851, saiu o primeiro volume, em 1900, o quadragésimo sexto e último. Brahms dizia que os dois grandes acontecimentos da história da Alemanha durante sua vida tinham sido a fundação do Império Germânico e a completa publicação das obras de Bach.[74] Hoje estas composições são mais freqüentemente executadas do que as de qualquer outro compositor, e a classificação de Bach "como o maior poeta musical que jamais existiu" está aceita por todo o mundo ocidental.

CAPÍTULO XIII

Frederico, o Grande, e Maria Tereza

I. PRELÚDIO IMPERIAL: 1711-40

PARECE que foi Voltaire o primeiro a apelidar Frederico de "o Grande" ("*Frédéric le Grand*"), já em 1742;[1] a frase era parte de um pacto de mútua admiração que ainda iria durar 10 anos. Mas se a história puder, como Whitmam, celebrar toques de clarim pelos derrotados, pode, da mesma forma, chamar, com justiça, Maria Tereza de grande, pois ela foi uma das várias rainhas que, nos tempos modernos, dominaram e envergonharam a maior parte dos reis.

Façamos uma aproximação dessa rainha por meio de sua origem. Seis anos antes de seu nascimento, seu pai, Hapsburg, ascendeu (1711), como Carlos VI, ao trono do "Sagrado Império Romano". Voltaire não dava nenhuma importância a cada uma dessas três palavras, mas ainda se tratava de um império revestido com a dignidade de nove séculos. Governado frouxamente com sede em Viena, o império incluía a Áustria, a Hungria, a Boêmia (Tchecoslováquia), a Estíria, a Caríntia, a Carniola e o Tirol; e, em 1715, estendeu seu poder sobre os antigos Países Baixos espanhóis, que nós conhecemos como Bélgica. Os estados alemães eram apenas formalmente sujeitos ao imperador, mas as cidades livres alemãs reconheciam sua autoridade nos assuntos externos. A Boêmia estava agora em declínio, desorganizada pela intolerância religiosa e explorada por senhores de terras absenteístas, a maior parte deles falando línguas estranhas. A Hungria sofrera por ter sido a área de disputa mais importante entre cristãos e turcos; uma dúzia de exércitos haviam-na cruzado e consumido; a população havia diminuído, o governo local estava um caos; uma nobreza numerosa e marcial, agora apenas parcialmente húngara, recusava-se a pagar as taxas imperiais e odiava o domínio austríaco. Apenas os nobres e a Igreja possuíam terra na Hungria; eles a dividiam em enormes propriedades cultivadas por escravos, e tiravam delas as rendas com as quais eles construíam grandes mosteiros, castelos e palácios, e patrocinavam a música e a arte. Alguns nobres possuíam 20 mil hectares de terra; a família Esterházy tinha três milhões de hectares.[2]

A Áustria, como principal beneficiário do Império, estava prosperando. Enquanto a Hungria tinha uma população de cerca de dois milhões, a Áustria tinha aproximadamente 6 milhões e 100 mil habitantes, em 1754, aumentando para 8 milhões e

500 mil em 1800. Aqui, também, a terra era propriedade dos nobres e do clero e era trabalhada pelos servos; a servidão sobreviveu ali até 1848. Como na Inglaterra, as propriedades eram mantidas intactas pela primogenitura — direito exclusivo de herança do filho mais velho; os filhos mais moços eram compensados com indicações para postos no exército, na Igreja ou na administração; assim, a corte do Imperador Carlos VI era composta por 40 mil pessoas. Não havia uma classe média rica na Áustria que pudesse desafiar a onipotência da aristocracia ou diluir seu sangue azul. Os casamentos eram assunto de protocolo. Os(as) amantes eram permitidos(as) por direito não escrito, mas apenas dentro da própria classe. Lady Mary Montagu escrevia de Viena, em 1716, possivelmente com os exageros de uma viajante:

> Aqui o costume estabelecido é que cada senhora tenha dois maridos, um de quem leva o nome e outro que executa os deveres. E esses arranjos são tão bem reconhecidos que seria uma afronta direta, publicamente sentida, convidar-se uma mulher de qualidade para jantar sem ao mesmo tempo convidar os seus dois assistentes,... amante e marido, entre os quais ela sempre se senta majestosamente, com enorme gravidade... Uma mulher procura um amante logo que se casa, como parte de sua equipagem.[3]

A aristocracia, em todas as partes do que agora estava sendo transformado num império austro-húngaro, trabalhava em plena harmonia com a Igreja. Os nobres provavelmente aceitavam a teologia católica com certas restrições; alguns deles eram franco-maçons;[4] mas contribuíam agradecidos para uma religião que tão graciosamente ajudava seus servos e suas filhas sem dotes a se conformarem, cheios de esperanças, com seu destino terrestre. A diversidade de credos teria confundido esta operação introduzindo o debate e a dúvida; a tolerância religiosa era obviamente uma má política. O arcebispo Firmiano, de Salzburgo, tornou a vida tão desconfortável para os protestantes de sua arquidiocese, que 30 mil deles emigraram, a maior parte para a Prússia (1722-23),[5] onde reforçaram o emergente inimigo da Áustria. Semelhantes emigrações ou expulsões da Boêmia contribuíram para o declínio econômico daquele que havia sido um orgulhoso estado independente, e alimentaram o progresso da Alemanha protestante.

Ricos e pobres associavam-se no financiamento da arquitetura eclesiástica da época. Em Praga, o maior dos arquitetos tchecos, Kilian Ignaz Dientzenhofer, completou com maciça grandeza a igreja de São Nicolau, que Christoph Dientzenhofer havia começado. Johann Bernhard Fischer von Erlach, o maior dos arquitetos austríacos, deixou sua marca em Salzburgo, Praga e Roma, e, com seu filho Josef Emanuel, levantou uma obra-prima barroca na igreja de São Carlos, em Viena. Magníficos mosteiros proclamavam a glória de Deus e o conforto do celibato. Um deles era a abadia beneditina, em Melk, no Danúbio, onde Jakob Prandtauer e seus ajudantes lançaram[6] um complexo de edifícios, torres e cúpulas, com um interior de majestosos arcos, pilares perfeitos e encantadora decoração. Havia o velho convento dos cônegos agostinianos em Dürnstein, reconstruído[7] em suntuoso barroco por Josef Munggenast; note-se que as suas principais glórias, o portal principal e a torre oeste, tinham sido o produto de Matthias Steindl, um escultor que se dedicou à arquitetura com 78 anos de idade. Havia a igreja abacial beneditina e a biblioteca de Altenburg (também construídas

por Muggenast),[8] famosa por sua luxuriosa ornamentação. Havia a abadia do século XII, dos frades cistercienses, em Zwettl, onde Munggenast e Steindl levantaram uma nova fachada, torre e biblioteca;[9] o glorioso coro, todavia, tinha sido realização de Meister Johann em 1343-48; aqui o velho gótico expunha sua superioridade sobre o novo barroco. Havia a abadia de Stams no Tirol, reconstruída[10] por Georg Gumpp, e que se distingue pelas grades de ferro e a decoração em estuque da sua "escadaria dos Prelados"; aqui se enterravam os príncipes Hapsburg. Havia a igreja abacial, em Herzogenburg, a obra-prima da vida breve (1724-48) do filho de Josef Munggenast, Franz. E havia a igreja da abadia em Wilhering, que tinha sido julgada "o mais belo edifício rococó na Áustria."[11] Chamamos a atenção, "*en passant*", para os soberbos órgãos dessas igrejas, como em Herzogenburg e Wilhering, e as elegantes bibliotecas; típica é a *BibliothekSaal* do mosteiro beneditino de Admont, que guarda 94 mil volumes e 1.100 manuscritos num santuário de beleza barroca. Os monges da Áustria estavam no pináculo de sua glória nessa época em que a fé declinava.

Os nobres acompanhavam-nos. Na Áustria e na Hungria, como na Alemanha, todos os príncipes estavam sequiosos por possuir uma Versalhes; e embora não pudessem competir com aquele incompreensível esplendor, juntavam dinheiro suficiente para construir um *palais* (como o chamavam) em que todos os aspectos deveriam espelhar a importância do dono. O príncipe Eugênio de Sabóia ergueu um palácio de verão em dois níveis, em sua propriedade fora de Viena: um "baixo belvedere" (agora o Barockmuseum), e um "belvedere superior", elegantemente projetado por Johann Lukas von Hildebrandt. Johann Bernhard Fischer von Erlach projetou o palácio de inverno do mesmo príncipe (hoje o Ministério das Finanças). Ele também elaborou os planos para o palácio e jardins de Schönbrunn, com a intenção de competir com Versalhes, mas a construção, começada em 1696, teve os planos abandonados ou reduzidos à medida em que prosseguiam as obras. Fischer von Erlach e seu filho, Josef Emanuel, desenharam a Biblioteca Imperial — agora Biblioteca Nacional — que um especialista na arte barroca considera como o mais bonito interior de qualquer biblioteca do mundo.[12] Em 1726, Carlos VI abriu esse tesouro para o público; em 1737, ele comprou de Eugênio de Sabóia sua imensa coleção de manuscritos e livros. Viena era, de longe, a mais bela cidade do reino germânico.

A maior parte da arquitetura austríaca era guarnecida por esculturas. Notamos com envergonhada ignorância a escultura de madeira *Crucificação* de Andrä Thamasch, na abadia de Stams, e a figura de mármore do imperador Francisco I, feita por Balthasar Moll, no Museu Barroco de Viena; e podemos, a uma certa distância, sentir a dedicação de Josef Stammel, que deu a maior parte de sua vida para decorar com estatuária a abadia de Admont. Como podemos nos perdoar, contudo, por termos reconhecido tão tarde o talento de Georg Raphael Donner, considerado o segundo escultor de sua época, perdendo apenas para Bernini? Nascido em Esslingen, na Áustria inferior (1693), ele aprendeu sua arte com Giovanni Giuliani; por meio desta tutela italiana, sofreu a influência clássica que lhe permitiu evitar a exuberância do barroco austríaco. Sua escultura de mármore, *Apoteose de Carlos VI,*[13] no entanto, ainda sofre das fantasias do barroco — o imperador é levado para os céus por um anjo com encantadoras pernas e tentadores seios; de qualquer forma ficamos gratos à arte por haver restaurado aos serafins — que a filosofia havia pensado incorpóreos — alguma

coisa de tangível. Quase digno da Renascença italiana é a escultura de Donner, *São Martinho e o Mendigo*, na Catedral de Pressburg (Bratislava); e seu relevo em mármore, *Hagar na floresta*,[14] tem uma suave graça clássica. Ele atingiu seu apogeu nas figuras que fundiu em chumbo para duas grandes fontes em Viena: a Fonte da Providência, em Neuer Markt, representando os rios da Áustria, e a Fonte de Andrômeda, que rivaliza com as *fonti* de Roma. Exatamente um ano antes de sua morte, em 1741, ele fundiu, para a catedral de Gurk, um grupo representando a lamentação de Maria sobre o corpo de Cristo; isto teria feito Rafael alegrar-se pelo fato de Donner haver adotado seu nome.

Nem os pintores nem os poetas produziram, nessa época, na Áustria, ou em suas dependências, quaisquer trabalhos que atraíssem a atenção do mundo externo, exceto, talvez, os afrescos que Daniel Gran pintou no interior da cúpula da grande biblioteca de Viena. Na música, porém, Viena era reconhecida como o centro do mundo ocidental. Mais do que a música, Carlos VI amava apenas suas filhas e seu trono. Ele próprio compôs uma ópera, acompanhava Farinelli no cravo e regia ensaios. Trouxe para Viena os melhores vocalistas, instrumentistas, pintores de cenários e atores independentemente do custo que isso significava; numa ocasião, ele gastou, segundo a estimativa de Lady Mary, 30 mil libras esterlinas para montar uma ópera.[15] O coro de sua capela contava com 135 cantores e músicos. A música tornou-se imperial, ou pelo menos nobre: em algumas óperas, todos os participantes — solista, coro, balé e orquestra — eram membros da aristocracia. Numa certa representação, o papel principal foi cantado pela arquiduquesa Maria Tereza.[16]

Os maiores libretistas aceitavam o convite para vir a Viena. Apóstolo Zeno veio de Veneza, em 1718, serviu como poeta na corte de Carlos VI e, em 1730, retirou-se amavelmente para acompanhar Pietro Trapassi, o napolitano que havia novamente dado nome a Metastásio. Durante os próximos dez anos, Metastásio escreveu — sempre em italiano — tão excitantes dramas poéticos que os maiores compositores da Europa Ocidental sentiam-se felizes em musicá-los. Ninguém o superava na adaptação da poesia aos reclamos da ópera — isto é, ajustar o tema, a ação e o sentimento de seu texto produzindo solos, duetos, recitativos, coros, balés e espetáculos; em compensação, ele exigia dos compositores uma concordância harmoniosa da música com a peça. Seu sucesso era tão grande que Voltaire temia que a ópera viesse a deslocar do palco o teatro; "*ce beau monstre,*" dizia ele, "*étouffe Melpomène*" (este belo monstro estrangula Melpômene — a musa da tragédia).[17]

Carlos VI presidia toda essa música, arte, corte e império multilíngüe, com mão generosa, bom coração e temor da guerra. Seus generais não podiam seguir sua batuta; eles lhe davam tragédias quando ele pedia odes à alegria. Quando Eugênio de Sabóia, que tinha compartilhado com Marlborough da derrota dos exércitos de Luís XIV, ainda mantinha o vigor de sua mente e de seu comando, os assuntos militares iam bem para a Áustria: ela tomou Belgrado dos turcos, a Sardenha de Sabóia, e Milão, Nápoles e os Países Baixos espanhóis da Espanha. Eugênio foi promovido não somente a generalíssimo de todos os exércitos austríacos, mas também a primeiro-ministro e chefe da diplomacia; com efeito, ele governava tudo, menos a ópera. Mas, segundo a desintegração normal de nossa carne, ele tornou-se fraco não só de corpo como de mente. Na Guerra da Sucessão Polonesa (1733-35), a Áustria entrou em con-

flito com a França, a Espanha e a Sabóia (agora conhecida como o "pequeno reino da Sardenha"); perdeu a Lorena, Nápoles e a Sicília (1735-38). Uma aliança com a Rússia trouxe-lhe outra guerra com a Turquia; perdeu a Bósnia, a Sérvia e a Wallachia; Belgrado tornou-se novamente turca (1739). O imperador não podia suprir o talento que faltava a seus ajudantes. Visto por Frederico o Grande,

> Carlos VI recebera da natureza as qualidades que fazem um bom cidadão, mas nenhuma das que fazem um grande homem. Ele era generoso, mas sem discernimento; possuía um espírito limitado e sem penetração; era dedicado, mas sem talento. Trabalhava muito, porém, realizava pouco. Conhecia bem a lei alemã e várias línguas; o latim mais que as outras. Era um bom pai, um bom marido, mas fanático e supersticioso como todos os príncipes da Casa da Áustria.[18]

Sua consolação e orgulho estavam depositados em sua filha mais velha, Maria Tereza, e seu coração estava decidido a fazê-la herdar o trono. Seu pai, Leopoldo I, no entanto, tinha estabelecido (1703) um "Pactum Mutuae Successionis," pelo qual o princípio da primogenitura masculina governava a sucessão; na falta de um herdeiro homem, a coroa deveria passar às filhas de seu filho José (nascido em 1678) e, seguindo essa linha, às filhas de seu filho Carlos (nascido em 1685). A morte de José I, em 1711, sem herdeiro masculino (mas com duas filhas sobreviventes), deixou a coroa a Carlos. Em 1713, numa "Sanção Pragmática" entregue a seu Conselho Privado, Carlos declarou sua vontade de que seu trono e domínios indivisos passassem, por ocasião de sua morte, ao filho mais velho que lhe sobrevivesse e, não havendo filho sobrevivente, à sua filha mais velha. Seu único filho nasceu e morreu em 1716. Depois de esperar quatro anos por um outro filho, em vão, Carlos apelou para que os poderes europeus evitassem uma guerra de sucessão, aceitando e coletivamente garantindo a ordem de sucessão que ele havia proposto. No curso dos próximos oito anos, sua Sanção Pragmática foi oficialmente aceita pela Espanha, Rússia, Prússia, Inglaterra, Holanda, Dinamarca, Escandinávia e França.

Mas houve dificuldades que deram origem a muita história. A Saxônia e a Baviera possuíam príncipes que se casaram com as filhas do irmão de Carlos, José, e que agora reclamavam a sucessão no trono imperial em virtude do *Pactum* de Leopoldo I. Frederico Guilherme I, da Prússia, cedeu, com a condição de que Carlos apoiasse sua pretensão a uma parte dos ducados de Jülich e Berg. Carlos aparentemente concordou com esta condição, mas em breve fez promessas opostas aos competidores de Frederico Guilherme. O rei da Prússia, em vista disso, aliou-se com os inimigos do Imperador.[19]

Em 1736, Maria Tereza, com 18 anos de idade, casou-se com Francis Stephen, Duque da Lorena, mais tarde (1737) gão-duque da Toscana. No dia 20 de outubro de 1740, Carlos VI morreu, pondo fim à linha masculina dos Hapsburgs, e Maria Tereza subiu ao trono como arquiduquesa da Áustria e rainha da Boêmia e da Hungria. Seu marido governava com ela, mas como ele demonstrava pouca preocupação ou capacidade para os assuntos do Estado, a carga total do governo recaiu sobre a jovem rainha. Em 1740, ela possuía todos os encantos de mulher bem como os da realeza: feições finas, brilhantes olhos azuis, ricos cabelos louros, graça de modos e movimentos, a melhor das saúdes, animação da juventude.[20] Sua inteligência e seu caráter eram su-

periores a esses encantos; eles pareciam, no entanto, serem inadequados aos problemas que a cercavam. Agora ela estava grávida de quatro meses da criança que iria sucedê-la como o "déspota esclarecido", José II. O direito de Maria Tereza ao trono foi contestado tanto por Carlos Alberto, eleitor da Baviera, como por Frederico Augusto II, eleitor da Saxônia, e uma forte facção em Viena favorecia a causa da Baviera. Não havia segurança de que a Hungria a reconheceria como rainha; desse modo, ela não foi coroada até 24 de junho de 1741. O tesouro imperial continha apenas 100 mil florins que a Imperatriz Viúva — a mulher de Carlos VI — julgava que fossem seus. O exército estava desorganizado e seus generais eram incompetentes. O Conselho de Estado era composto por velhos que tinham perdido sua capacidade para organizar ou comandar. Circulavam rumores de que os turcos em breve marchariam sobre Viena.[21] Filipe V da Espanha ambicionava a Hungria e a Boêmia, o rei da Sardenha pedia a Lombardia como preço do reconhecimento.[22] Frederico II, que se tornara rei da Prússia apenas cinco meses antes da ascensão de Maria Tereza, enviou-lhe uma oferta para reconhecê-la e promover a eleição de seu marido como imperador, caso ela lhe cedesse a maior parte da Silésia. Maria Tereza rejeitou a oferta, lembrando-se da esperança de seu pai de que o reino deveria permanecer indiviso e inalterável. A 23 de dezembro de 1740, Frederico invadiu a Silésia e a rainha de 23 anos encontrou-se em guerra com a maior potência da Alemanha e com o homem que iria ser o maior general de seu tempo.

II. PRELÚDIO PRUSSIANO: 1713-40

1. *Frederico Guilherme I*

A família Hohenzollern conseguira transformar, em 1701, o eleitorado de Brandemburgo no reino da Prússia; o eleitor tornara-se o rei Frederico I que, ao morrer, transferira seu reino para seu filho, Frederico Guilherme I (que reinou de 1713 a 40). Através da esposa, Sofia Dorotéia, o novo monarca tornara-se genro de Jorge I que, em 1714, havia ascendido ao trono da Inglaterra. Os domínios da Prússia incluíam a Prússia Oriental, a Pomerânia Inferior, a província de Brandemburgo (em torno de Berlim), o distrito de Cleves, na Alemanha Ocidental, o condado de Mark e a cidade de Ravensberg, na Westfália: um sortimento de terras descontínuas do Vístula até o Elba, unidas apenas pelas forças do rei. Em 1740, esta "Prússia" possuía uma população de cerca de 3 milhões e 300 mil habitantes, que cresceu para 5 milhões e 800 mil no final do século. A estrutura social era principalmente feudal; os camponeses pagavam taxas e impostos feudais, havia uma classe média fraca, uma nobreza que pedia isenção de taxas como preço para fornecer apoio militar ao rei. Foi em parte para livrar-se dessa dependência dos nobres que Frederico Guilherme I organizou um exército permanente, que iria determinar, durante meio século, a história política da Europa Central.

Frederico Guilherme era um governante tão excepcional quanto seu filho mais famoso, cujas vitórias grande parte se deveram ao exército de seu pai. Nem o pai nem o filho eram atraentes; nenhum dos dois agradava ao mundo com um aspecto bom

ou um sorriso gracioso; ambos enfrentavam-no com um ar de duro comando, manipulando regimentos. O pai era baixo e gordo, com um rosto rosado sob um chapéu enviesado na cabeça, os olhos que desencorajavam qualquer pretensão, a voz que anunciava sua vontade, as mandíbulas prontas a mastigarem qualquer oposição. Dono de grande apetite, sem ser um *gourmet*, mandou o cozinheiro francês embora e comia a comida dos camponeses; comia muito, apressadamente e com pouca cerimônia, tendo sempre algum trabalho a executar. Pensava em si mesmo como o patrão e o escravo do Estado. Trabalhava aplicada e sombriamente, na administração, encontrando sempre muitas coisas erradas e dedicando-se a fazê-las entrar em forma. Cortou pela metade o número de pomposos comissários cuja autoridade conflitante tinha obstruído os negócios do governo. Vendeu as jóias, os cavalos e os belos móveis que havia herdado, reduzindo a casa real à simplicidade de uma casa de burguês; coletava taxas onde quer que pudesse fazê-las crescer, e deixou a Frederico II um tesouro tentadoramente cheio.

Exigia que cada pessoa trabalhasse tanto quanto ele mesmo o fazia. Ordenou aos funcionários municipais que censurassem moralmente a população, que pregassem a diligência e a economia, e que disciplinassem os vagabundos com trabalhos pesados. O comércio e as manufaturas eram mantidos sob o controle do Estado, mas foram estimulados com a melhoria dos canais e das estradas. Em 1722, o cuidadoso rei baixou um decreto determinando a educação universal compulsória; cada paróquia deveria manter uma escola; por volta de 1750, a Prússia liderava toda a Europa tanto na educação primária quanto na secundária,[23] e estava lançada a semente para a época de Kant e de Goethe.

Verificando que os tipos piedosos trabalhavam com mais constância que os céticos, Frederico Guilherme apoiou o movimento pietista. Os católicos eram tolerados com má vontade. Aos calvinistas foi dito que parassem de pregar seu predestinado desastre. Aos luteranos foi ordenado que usassem o alemão, em vez do latim, em sua liturgia, e que abandonassem a sobrepeliz e a estola e a elevação do sacramento como vestígios papistas. Quando o arcebispo de Salzburgo forçou 15 mil protestantes a emigrarem, Frederico Guilherme recebeu-os bem, adiantou-lhes dinheiro para sua jornada de 800 quilômetros, cedeu-lhes terras (não as melhores), forneceu-lhes ferramentas e sementes por empréstimos e isentou-os de impostos até que sua terra lhes desse lucros. Outros 15 mil imigrantes vieram da Suíça e dos estados alemães. A Prússia, arruinada pela Guerra dos Trinta Anos, assistia à restauração de sua vida econômica.

Debaixo dessa atividade real, a paixão dominante era tornar a nação segura num mundo guerreiro. Quando Frederico Guilherme assumiu o poder, a Grande Guerra do Norte ainda estava em processo, envolvendo a Suécia, a Rússia, a Polônia, a Dinamarca, a Saxônia e, em breve, a Inglaterra; a lição óbvia era que, num mundo de ladroagem nacionalizada, um forte exército era necessário mesmo durante a paz. Ansioso para conquistar Stettin como um porto para o comércio de Berlim, o rei da Prússia comprou-o, por 400 mil *thalers*, das potências que o haviam tomado de Carlos XII. Carlos, retornando da Turquia, recusou-se a reconhecer essa venda de mercadoria roubada; Frederico Guilherme ofereceu-se para devolvê-lo à Suécia, desde que esta lhe devolvesse os 400 mil *thalers*; Carlos não tinha dinheiro, mas insistia em recuperar Stettin; a Prússia declarou-lhe guerra (1715) e juntou-se a seus inimigos no cerco de Stralsund. Carlos, com a metade do mundo contra si, fugiu para a Suécia e

morreu; Frederico Guilherme voltou para Berlim com Stettin no bolso e o triunfo nos olhos.

Daí em diante, sua primeira preocupação administrativa era seu exército. Não era propriamente um militarista, certamente não era um guerreiro; nunca tinha procurado a guerra, mas tinha resolvido que ninguém lhe faria guerra impunemente; este construtor do mais famoso exército do século era "um dos mais pacíficos dos príncipes".[24] "Minha máxima," dizia ele, "é não injuriar ninguém, mas não me deixar diminuir."[25] Assim, ele colecionava soldados e procurava com paixão os melhores e mais altos que pudesse encontrar; para ganhar sua boa vontade, uma pessoa tinha apenas que mandar-lhe um homem que tivesse pelo menos um metro e oitenta de altura. O rei pagava-lhes bem e seu coração alegrava-se ao ver sua altura. Ele não era mais louco do que seus outros colegas reais, a não ser no que se referia a centímetros. A França, em 1713, tinha um exército regular de 160 mil homens, a Rússia 130 mil, a Áustria 90 mil.[26] Para elevar o exército da Prússia a 80 mil homens, num país com uma população de apenas três milhões, Frederico Guilherme alistou homens de fora e recrutou compulsoriamente dentro do país. Os camponeses e os homens da cidade resistiram a essa pressão; eles eram apanhados por meio de ardis ou pela força; de uma feita, o oficial recrutador invadiu uma igreja e levou com ele os mais altos e os mais fortes homens, não obstante suas rezas.[27] (Lembremo-nos que nós também alistamos compulsoriamente.) Uma vez que estavam no exército, os homens eram bem tratados, mas estavam sujeitos a uma disciplina rígida e a um árduo treinamento; a chibata era a penalidade mesmo para as menores ofensas.

O recrutamento estendia-se também à aristocracia; todo nobre dotado de boa capacidade física tinha que servir como oficial, enquanto pudesse suportar fisicamente o esforço. Estes oficiais estavam submetidos a um treinamento especial, e eram especialmente honrados pelo rei. Eles se tornaram uma casta dominante, que olhava de cima para os mercadores, professores, clero e classes médias em geral, como se fossem inferiores e fracos, e muitas vezes tratavam-nos com insolência e brutalidade. Enquanto serviam, eles treinavam a infantaria, a artilharia e a cavalaria em formações de tal precisão e flexíveis movimentos que nenhum outro exército moderno jamais conheceu. O próprio rei tomava parte nessas manobras militares, e supervisionava com dedicado cuidado o treinamento de suas tropas. Quando Frederico II subiu ao trono, encontrou sob seu comando uma força de homens pronta para realizar estratagemas e saques, fazendo-o esquecer, num momento, as lições de paz que, como príncipe, havia aprendido da filosofia.

2. *Der junge Fritz*

O "grande sargento-mor da nação prussiana" (como Carlyle chamava Frederico Guilherme I)[28] teve dez filhos, dos quais a mais velha foi Guilhermina. As memórias que ela deixou por ocasião de sua morte (1758) são a mais imediata e íntima fonte para a história primitiva de seu irmão. Talvez ela detalhasse com seletiva ênfase a crueldade de sua governante, o duro egoísmo de sua mãe, a brutalidade de seu pai, suas despóticas ordens para o seu casamento, seu duro tratamento com relação ao Fritz

que ela amava como o orgulho e o consolo de sua vida.[29] "Nunca houve um tal amor como o nosso.... Eu amei meu irmão tão apaixonadamente que sempre tentei lhe dar prazer."[30]

Frederico, nascido a 24 de janeiro de 1712, era três anos mais moço do que ela. Nem sua mãe nem seu pai ficaram satisfeitos com ele. Tentaram fazê-lo um general e um rei; ele dava todos os sinais de que se tornaria poeta e músico. Possuímos as recomendações de Frederico Guilherme aos instrutores de seu filho:

> Incutam em meu filho o devido amor e temor a Deus, como a fundação e o único pilar de nosso bem-estar temporal e eterno. Nada de falsas religiões, ou seitas de ateísmo, arianismo, socinianismo, ou qualquer nome que estas coisas venenosas têm e que podem tão facilmente corromper uma mente jovem, devem ser faladas ao alcance de seus ouvidos (Frederico tornou-se tudo isto). Por outro lado, um aborrecimento do papismo e penetração na sua baixeza e absurdo, devem ser comunicados...
>
> Que o príncipe aprenda francês e alemão,... nada de latim.... Que aprenda aritmética, matemática, artilharia e economia de maneira profunda... História em particular... À medida que se passarem os anos deveis entrar cada vez mais... em noções de fortificações, formação de um acampamento e as outras ciências da guerra; que o príncipe possa, desde a juventude, ser treinado para agir como um oficial e general... Imprimi em meu filho um verdadeiro amor pela profissão de soldado; e deixai-o com a impressão que não há nada no mundo que possa trazer renome e honra a um príncipe como a espada, de forma que seja uma criatura desprezada por todos os homens caso não a ame e procure nela sua única glória.[31]

Se seu pai houvese vivido o bastante, teria ficado orgulhoso de seu filho como soldado e general; mas nesses anos de aprendizado, tudo pareceu sair errado. O rapaz era brilhante, mas nunca se preocupou em aprender a soletrar. Desprezava a língua alemã, amava a língua, a literatura, a música e a arte francesas; gostava de escrever versos franceses e continuou tendo esta diversão até o fim da vida. O velho rei bufava quando via seu filho com livros franceses e ainda mais quando o pegou tocando flauta. Johann Quantz, flautista na corte da Saxônia, veio para Berlim a fim de ensinar o rapaz clandestinamente, a tocar flauta a pedido de sua mãe. Ouvindo o rei aproximar-se, Quantz escondeu-se num armário, e Frederico rapidamente trocou o roupão francês por um casaco militar; mas o rei ficou enraivecido ao ver os livros franceses que se espalhavam pelo quarto. Ordenou aos criados que os levassem a um livreiro; era melhor vendê-los do que queimá-los. Os criados não fizeram nada disso; esconderam os livros e logo os devolveram ao príncipe.

O velho fez o que pôde com seu zangado amor para tornar o rapaz um guerreiro. Levava-o consigo em caçadas, endurecia-o na vida ao ar livre, acostumava-o ao perigo e às cavalgadas acidentadas, fazia-o subsistir com pouca comida e pouco sono, colocou-o à testa de um regimento, ensinou-o a exercitar seus homens, a montar uma bateria e a atirar com um canhão. Frederico aprendeu tudo isso e mostrou coragem suficiente; o pai, no entanto, via com crescente cólera que o jovem, agora com 16 anos, estava desenvolvendo uma intimidade suspeita com dois jovens oficiais, capitão von Katte e tenente Keith. Katte lera e viajara muito e embora a varíola o tivesse marcado, seu "refinamento de espírito e de maneiras," dizia Guilhermina, faziam-no "a mais agradável das companhias.... Ele jactava-se de ser um *esprit fort* (livre-pensador). Foi a influência de Katte que destruiu toda a crença religiosa em seu irmão."[32]

Frederico Guilherme não podia achar outra resposta para este desenvolvimento não ortodoxo de seu filho mais velho senão a raiva e a violência. Ele estava acostumado a usar sua bengala nos criados; ameaçou usá-la contra o filho. Guilhermina também estava resistindo a seus planos para casá-la com um certo aliado político potencial; o filho e a filha pareciam fadados a desapontá-lo em todas as suas esperanças. "A raiva do rei contra mim e meu irmão atingiu um tal ponto que, com exceção das horas de nossas refeições, nós éramos banidos de sua presença." Em uma reunião o rei

> jogou seu prato na cabeça de meu irmão, que teria sido atingido caso ele não se tivesse desviado; o segundo ele atirou em mim, do qual também felizmente escapei; seguiram-se então torrentes de palavras duras... Quando meu irmão e eu passamos perto dele para deixar a sala, ele bateu-nos com sua muleta. Ele jamais via meu irmão sem ameaçá-lo com a bengala. Fritz muitas vezes me disse que ele suportaria todos os maus tratamentos, menos pancadas, e que se o rei chegasse a esse ponto ele iria fugir.[33]

É possível entender alguma coisa da zanga sentida pelo rei, que envelhecia. Ele planejara deixar seu reino organizado para um filho que iria continuar a prestigiar o exército, economizar as despesas, construir indústrias e administrar o Estado com consciência e aplicação; não se podia esperar que ele previsse que esse filho iria fazer tudo isso e mais alguma coisa. Via em Frederico apenas um insolente e efeminado jovem que encrespava seu cabelo como um francês, em vez de cortá-lo como um soldado prussiano;[34] que odiava soldados e caça, ria-se da religião, escrevia poemas franceses e tocava flauta. Que futuro poderia ter a Prússia sob um tal alfenim? Mesmo os eventuais pedidos de perdão por parte do rapaz poderiam ser interpretados como covardia. Uma vez, depois de dar-lhe uns tapas, o rei disse a outras pessoas que se tivesse sido tratado assim por seu pai ele teria se matado, mas que Frederico não tinha nenhum senso de honra e suportava qualquer coisa.[35]

Em Potsdam, na primavera de 1730, se acreditarmos na informação que Frederico deu a Guilhermina, o rei tentou matá-lo.

> Uma manhã, ele mandou me chamar. Quando entrei no quarto ele agarrou-me pelos cabelos e jogou-me ao chão. Depois de ter me batido com os punhos, arrastou-me até uma janela e amarrou a corda da cortina em volta do meu pescoço. Afortunadamente, tive tempo de me levantar e agarrar suas mãos, mas à medida em que ele puxava com toda a força a corda em volta do meu pescoço, senti que estava sendo estrangulado, e gritei por socorro. Um pagem correu em meu auxílio, e teve de usar de força para livrar-me dele.[36]

Frederico, agora com 18 anos, confidenciou a Guilhermina que estava planejando fugir para a Inglaterra com Katte e Keith. Ela pediu-lhe para não ir; ele insistiu. Ela temerosamente guardou seu segredo, porém o rei, que rodeava seu filho de espiões, tomou conhecimento do plano e prendeu o filho e a filha, Kathe e Keith (agosto de 1730). Guilhermina foi logo solta e Keith fugiu para a Inglaterra, mas Frederico e Katte foram submetidos à corte marcial e condenados à morte (30 de outubro). Katte

foi executado no pátio da fortaleza de Cüstrin (hoje Kostrzyn, na Polônia), e Frederico, por ordem do pai, foi forçado a testemunhar a execução das janelas de sua cela (6 de novembro). O rei pensou em mandar decapitar seu filho e fazer de um filho mais moço o príncipe herdeiro; temendo repercussões internacionais, no entanto, conformou-se em deixar Frederico viver.

De novembro de 1730 a fevereiro de 1732, o príncipe permaneceu em Güstrin, a princípio confinado, depois restrito à cidade, sempre sob severa vigilância; mas, diz Guilhermina, "toda Berlim mandava-lhe provisões e até mesmo as melhores iguarias".[37] No dia 15 de agosto de 1731, depois de um ano de separação, o rei veio ver o filho, repreendeu-o por longo tempo e disse-lhe que se o plano de fuga tivesse tido sucesso "eu teria jogado tua irmã por toda a vida num lugar onde ela nunca mais veria nem o sol nem a lua".[38] Frederico ajoelhou-se e pediu perdão; o velho comoveu-se, chorou e beijou-o; Frederico beijou os pés de seu pai.[39] Ele foi solto e foi mandado, numa excursão, pelas províncias da Prússia, para estudar economia e administração. Esses anos de luta filial mudaram e endureceram seu caráter.

Neste ínterim, Guilhermina, satisfeita em deixar o teto paterno, aceitou a mão do príncipe imperial Henrique de Bayreuth. Depois do casamento, em Berlim (30 de novembro de 1731), foi para o sul, tornar-se (1734) a margravina de Bayreuth e fazer sua corte vibrar com a cultura. Foi durante sua estada ali que a residência principesca, o Schloss der Eremitage, foi transformada num dos mais belos castelos da Alemanha.

Frederico também tinha que se casar, quer quisesse, quer não. Ele ressentia-se dessa necessidade e fez uma ameaça: "Se o rei absolutamente o quer, casar-me-ei para obedecer-lhe, após o que, colocarei minha esposa num canto e viverei a meu próprio modo."[40] Dessa forma, ele levou ao altar (12 de junho de 1733) Elisabeth Cristina, "Serena Princesa" de Brunswick-Bevern; ele tinha 21 anos, ela 18, "muito bonita", dizia a mãe de Frederico a Guilhermina, porém "tão estúpida como um molho de palha — não posso compreender como teu irmão vai se relacionar com tal gansa".[41] Embora tivesse aprendido a amá-la anos mais tarde, nesse período, Frederico deixou a esposa praticamente sozinha. Foram viver em Rheinsberg, algumas milhas ao norte de Berlim. Aí o marido solteiro construiu para si uma torre de refúgio, onde fazia experiências de física e química, reunia à sua volta cientistas, homens letrados, músicos e correspondia-se com Wolff, Fontenelle, Maupertuis e Voltaire.

3. *O Príncipe e o Filósofo: 1736-40*

A correspondência de Frederico com Voltaire está entre os mais reveladores documentos daquela época: uma brilhante expressão literária de duas proeminentes personalidades, na qual a arte do homem mais velho esmaece perante o realismo do jovem que amadurece. Voltaire tinha, então, 42 anos, Frederico 24. Voltaire era reconhecido como o mais importante dos escritores franceses e, no entanto, quase perdeu a cabeça quando recebeu de um príncipe-herdeiro, prestes a se tornar rei, a seguinte carta, escrita de Berlim, a 8 de agosto de 1736, e enviada por um mensageiro particular ao poeta, em Cirey:

MONSIEUR:

Embora eu não tenha tido a satisfação de vos conhecer pessoalmente, nem por isso deixais de ser meu conhecido por meio de vossos trabalhos. Eles são tesouros da mente, se assim posso me expressar; e revelam ao leitor novas belezas a cada nova leitura.... Se jamais a disputa entre os méritos comparativos dos modernos e dos antigos for revivida, os grandes homens modernos deverão a vós, e somente a vós, se a balança pender a seu favor.... Nunca antes um poeta colocou a metafísica em cadência rítmica; a vós foi reservada a honra de fazê-lo em primeiro lugar.

Frederico, talvez por causa de seu pouco conhecimento do latim, ainda não havia obviamente encontrado Lucrécio. Mas ele tinha lido Wolff e enviou a Voltaire uma

cópia da "Acusação e Defesa" de M. Wolff, o mais celebrado filósofo de nossos dias; o qual, por haver levado a luz aos recantos mais escuros da metafísica, é cruelmente acusado de falta de religião e de ateísmo.... Estou mandando fazer uma tradução do trabalho de Wolff, *Tratado sobre Deus, a Alma, e o Mundo*.... E vô-la mandarei....

A bondade e a assistência que vós dais a todos os que se devotam às artes e às ciências fazem-me esperar que vós não me excluireis do número daqueles que achais dignos de vossas instruções....

Aparentemente Frederico tinha ouvido rumores a respeito de *La Pucelle*:

Monsieur, não há nada que eu deseje tanto possuir como todos os vossos escritos.... Se existir, entre vossos manuscritos, alguns que vós desejais esconder dos olhos do público, eu comprometo-me a mantê-los no mais profundo segredo....

A natureza, quando lhe agrada, cria uma grande alma dotada com as faculdades que podem fazer progredir as artes e as ciências; e o papel dos príncipes é recompensar esta nobre tarefa. Ah! que a Glória pudesse me usar para coroar vossos sucessos!...

Se meu destino recusar-me a felicidade de ser capaz de vos possuir, possa eu esperar ao menos um dia ver o homem a quem eu tenho admirado há tanto tempo e de tão longe; e asseguro-vos verbalmente que sou — com toda a estima e consideração devidas àqueles que, seguindo a tocha da verdade como guia, consagram seus trabalhos ao Público — *monsieur*, seu amigo afeiçoado

FREDERICO, P.R. DA PRÚSSIA[42]

Podemos imaginar a satisfação com que Voltaire, nunca demasiadamente envelhecido para deixar de ser vaidoso, leu esta carta, degustando seu mel diante da já então ciumenta marquesa. Um pouco depois de tê-la recebido, o escritor respondeu, a 26 de agosto de 1736:

MONSEIGNEUR:

Um homem precisaria ser despido de todos os sentimentos caso não ficasse infinitamente comovido com carta com a qual Vossa Alteza Real dignou-se a me honrar. Meu amor-próprio fica apenas por demais lisonjeado com ela; o amor da humanidade, porém, que sempre nutri em meu coração, e que, aventuro-me a dizer, forma a base do meu caráter, deu-me um prazer muito mais puro — ver que existe hoje, no mundo, um príncipe que pensa como um homem, um príncipe *filósofo*, que fará os homens felizes.

Permiti-me dizer, não há nenhum homem na terra que não vos deva seus agradecimentos pelo cuidado que vós tendes em cultivar com sã filosofia uma alma que nasceu para comandar. Nunca houve bons reis, exceto aqueles que começaram por buscar a instrução; distinguindo os homens bons dos maus, amando o que é verdadeiro, detestando a perseguição e a superstição. Um príncipe que persiste em tais pensamentos poderia trazer de volta a Idade Dourada a seu país! Por que são tão poucos os príncipes que procuram esta glória?... Porque eles pensam mais em sua realeza do que na humanidade. Precisamente o contrário de vosso caso; e *a não ser que, um dia, o tumulto dos negócios e a maldade dos homens alterem um caráter tão divino*,* vós sereis adorado por vosso povo e amado por todo o mundo. Filósofos dignos deste nome correrão a vosso estado; pensadores se acotovelarão em volta de vosso trono.... A ilustre rainha Cristina deixou seu reino para ir em busca das artes; assim reinai, *Monseigneur*, e as artes virão procurar-vos....

Não tenho palavras com que agradecer Vossa Alteza Real pelo presente daquele livrinho sobre *Monsieur* Wolff. Respeito as idéias metafísicas; elas são raios de luz no meio de uma noite profunda. Mais do que isso, penso eu, não se deve esperar da metafísica. Não parece provável que se possa jamais conhecer os princípios primeiros das coisas. Os camondongos que devem existir nas pequenas tocas de um imenso edifício não sabem se ele é eterno, ou quem foi o arquiteto, ou porque ele o construiu. Nós somos como tais ratinhos, e o Arquiteto Divino que construiu o universo nunca, que eu saiba, contou seu segredo a um de nós....

Obedecerei as vossas ordens sobre o envio daquelas obras não publicadas. Vós sereis meu público, *Monseigneur*, vossas críticas serão minha recompensa; é um preço que poucos soberanos podem pagar. Estou seguro de vossa discrição.... Consideraria de fato uma preciosa felicidade vir a apresentar meus respeitos à corte de Vossa Alteza Real.... A amizade que me mantém neste retiro, porém, não me permite deixá-lo. Sem dúvida pensais como Juliano, aquele grande homem tão caluniado, que dizia: "Os amigos devem ser sempre preferidos aos reis."

Em qualquer canto do mundo em que eu venha terminar minha vida, asseguro-vos, *Monseigneur*, que meus desejos serão continuamente por vós — quero dizer, pela felicidade de todo um povo. Meu coração coloca-se entre vossos súditos; vossa glória será sempre cara para mim. Desejarei que vós sejais sempre como vós mesmos, e que os outros reis sejam como vós. — Eu sou, com profundo respeito, de Vossa Real Alteza, o mais humilde

VOLTAIRE.[43]

A correspondência entre o maior dos reis e o maior dos escritores da época continuou, com amargas interrupções, durante 42 anos. Vale a pena ler quase todas as palavras, pois não é muitas vezes que se tem o privilégio de ouvir a conversação privada e ponderada de dois homens tão grandes. Resistimos com dificuldade à tentação de citar os julgamentos esclarecedores, os golpes de genialidade destas cartas; mas algumas passagens ajudam-nos a visualizar os gigantes rivais da espada e da pena.**

Elas concordam, em primeiro lugar, em admiração mútua. Frederico expressa espanto pelo fato da França não ter reconhecido "o tesouro guardado em seu coração", que ela permita que Voltaire "viva solitário nos desertos da Champagne.... Daqui em diante, Cirey será meu Delfos, e vossas cartas meu oráculo."[44] "Deixai vosso in-

* O grifo é nosso.

** As presentes referências são para a tradução inglesa, aqui generosamente recomendada por Richard Aldington: *The Letters of Voltaire and Frederick the Great* (New York, 1927).

grato país e vinde para uma terra onde vós sereis adorado.''[45] Voltaire devolve as flores: ''Vós pensais como Trajano, escreveis como Plínio, usais o francês como nossos melhores escritores.... Sob vossos auspícios, Berlim será a Atenas da Alemanha, quiçá da Europa.''[46] Eles concordam quanto ao deísmo; afirmam acreditar em Deus, confessam que nada conhecem além d'Ele, detestam o clero que baseia seu poder na pretensão de ter acesso à Deidade.[47] Mas Frederico é um completo materialista (''O que é certo é que eu sou matéria e que eu penso'')[48] e determinista; Voltaire ainda não está pronto para abandonar o livre-arbítrio.[49] Frederico aconselha ''um profundo silêncio com relação às fábulas cristãs, que podem ser canonizadas por sua antiguidade e pela credulidade do povo absurdo e insípido.''[50] Voltaire não perde a oportunidade para doutrinar seu pupilo real com o amor da humanidade e o ódio à superstição, ao fanatismo e à guerra. Frederico não toma a humanidade muito a sério: ''A natureza naturalmente produz ladrões, invejosos, forjadores, assassinos; eles cobrem a face da terra; e sem as leis que reprimem o vício, cada indivíduo se abandonaria aos instintos da natureza e pensaria somente em si mesmo....[51] Os homens estão naturalmente inclinados para o mal e só são bons à medida que a educação e a experiência modificam sua impetuosidade.''[52]

Dois acontecimentos marcaram os últimos anos da tutela de Frederico. Em 1738, ele aderiu à maçonaria.[53] Em 1739, aparentemente sob o calor da influência de Voltaire, ele escreveu um pequeno livro, *Réfutation du Prince de Machiavel* (Refutação ao Príncipe de Maquiavel), no qual censurou o filósofo italiano por ter aparentemente justificado quaisquer meios que um governante possa julgar necessários para a preservação ou reforço de seu Estado. Não, dizia o novo Príncipe: os únicos princípios verdadeiros de governo são a lealdade, a justiça e a honra do soberano. O filósofo real expressava seu desprezo pelos reis que preferiam ''a fatal glória de conquistadores àquela ganha pela bondade, pela justiça e pela clemência''; ele não compreendia o que podia ''levar um homem a tornar-se grande por meio da miséria e da destruição de outros homens''.[54] Frederico prosseguia:

> Maquiavel não compreendeu a verdadeira natureza do soberano.... Longe de ser um patrão absoluto daqueles que estão sob o seu governo, ele é apenas o primeiro de seus criados (*le premier domestique*), e deve ser o instrumento de seu bem-estar, como eles são o instrumento de sua glória.[55]

E, provavelmente de novo seguindo Voltaire, Frederico elogiava a constituição inglesa:

> Parece-me que, se uma forma de governo pode ser apontada como um modelo para os nossos dias, esta é a inglesa. Ali o Parlamento é o supremo juiz tanto do povo como do rei, enquanto o rei tem amplo poder para fazer o bem, mas nenhum poder para fazer o mal.[56]

Não encontramos sinal de insinceridade nessas profissões de fé; elas são repetidas constantemente, neste período, nas cartas de Frederico. Ele enviou o manuscrito do livro a Voltaire (janeiro de 1740), que pediu-lhe permissão para publicá-lo. O orgulhoso autor modestamente consentiu. Voltaire escreveu um prefácio, levou o manuscrito para Haia, supervisionou sua impressão e corrigiu as provas. No final de setem-

bro, o livro explodiu anônimo no mundo, sob o título *L'Anti-Machiavel*. O segredo de sua autoria foi em breve revelado e os leitores juntaram-se a Voltaire saudando o advento de um rei filósofo.

Frederico Guilherme I permaneceu sendo quase até o fim o contorcido carvalho que fora durante tanto tempo, repreendendo, denunciando, aplicando a lei de sua maneira contundente. Foi somente quando o pregador da corte lhe disse que ele estava morrendo e que deveria perdoar seus inimigos caso desejasse ser perdoado por Deus, que ele relutantemente fez as pazes com o mundo. Em seus últimos momentos mandou chamar Frederico, beijou-o e chorou; talvez, no fim de tudo, este voluntarioso jovem tivesse o estofo de um rei? "Não devo sentir-me feliz," perguntou ele aos generais em volta de seu leito, "em ter um tal filho para deixar depois da morte?"[57] E o filho talvez tenha entendido melhor agora o sentimento do velho de que um monarca deve ter algum ferro em seu sangue.

Em 31 de maio de 1740, Frederico Guilherme I, gasto, aos 51 anos de idade, entregou sua vida e seu trono. O anti-Maquiavel era rei.

III. O NOVO MAQUIAVEL

Frederico II tinha 28 anos de idade quando subiu ao trono. Conforme o retrato feito por Antoine Pesne um ano antes, ele ainda era o músico e o filósofo, a despeito de sua brilhante armadura: belo e de bondosas feições, grandes olhos azuis acinzentados, alta testa; "uma maneira natural e encantadora", relatava o embaixador francês, "uma voz suave e insinuante".[58] Ele ainda era o pupilo de Voltaire. Seis dias depois de assumir o trono, escreveu-lhe:

> Minha sorte mudou. Testemunhei os últimos momentos de um rei, sua agonia, sua morte. Ao subir ao trono não tinha necessidade daquela lição para me ensinar a desprezar a vaidade da grandeza humana.... Peço-vos que veja em mim nada além de um zeloso cidadão, um filósofo de certo modo cético, e um amigo verdadeiramente fiel. Pelo amor de Deus, escrevei-me como a um homem, e, como eu, desprezai os títulos, os nomes e toda a pompa exterior.[59]

E três semanas mais tarde, de novo para Voltaire:

> A enorme quantidade de trabalho que caiu em cima de mim deixa-me pouco tempo para sentir minha verdadeira mágoa. Sinto que, desde que perdi meu pai, pertenço inteiramente a meu país. Com isso em vista, tenho trabalhado até o limite de minha capacidade, de modo a arranjar as coisas o mais prontamente possível e da forma mais conveniente ao bem público.[60]

Era verdade. No segundo dia de seu reinado, julgando que a fria primavera iria ter como conseqüência uma colheita atrasada e fraca, ele ordenou que os depósitos públicos de grãos fossem abertos e que os cereais fossem vendidos aos pobres a preços razoáveis. No terceiro dia, aboliu, em toda a Prússia, o uso da tortura em julgamentos criminais — 24 anos antes do tratado de Beccaria, que fez época; devemos acrescentar que a tortura judicial, embora permitida por lei, havia, na prática, se tornado obsole-

ta no reinado de Frederico Guilherme I, e que Frederico, por um momento, fez uso dela num caso de 1752.[61] Em 1757, ele designou Samuel von Cocceji, chefe do judiciário da Prússia, para fazer a supervisão de uma extensa reforma da lei prussiana.

A influência da filosofia apareceu em outras ações neste primeiro mês. Em 22 de junho, Frederico emitiu uma ordem simples: "Todas as religiões devem ser toleradas, e o governo cuidará para que nenhuma delas faça pressões injustas sobre a outra, pois, neste país, todos os homens deverão ir para o céu da forma que escolherem."[62] Não emitiu nenhuma ordem oficial sobre a liberdade de imprensa, mas, na prática, permitiu-a, dizendo a seus ministros: "*La presse est libre*" (A imprensa é livre). Suportou com desdenhoso silêncio milhares de diatribes que foram publicadas contra ele.[63] Uma vez, vendo uma crítica que lhe era contrária pregada numa rua, fê-la remover para uma posição em que ela pudesse ser lida mais facilmente. "Meu povo e eu", dizia ele, "chegamos a um acordo que nos satisfaz a ambos: eles podem dizer o que lhes agrada, e eu fazer o que me agrada".[64] Mas a liberdade não era de modo algum completa; à medida que Frederico se tornava mais e mais o Grande, não permitia crítica pública de suas medidas militares ou de seus decretos sobre impostos. Permaneceu sendo um monarca absoluto, embora tentasse manter suas medidas dentro das leis.

Frederico não fez nenhuma tentativa para mudar a estrutura da sociedade prussiana ou de seu governo. As comissões e as agências administrativas permaneceram como antes, embora Frederico mantivesse uma fiscalização mais estrita sobre sua atuação e comparecesse mais assiduamente a seus trabalhos; ele se tornou um membro de sua própria burocracia. "Começa seu governo", dizia o embaixador francês, "de um modo altamente satisfatório: em tudo se encontra traços de benevolência e de simpatia por seus súditos."[65] Isso não se referia a uma tentativa de melhorar as condições da servidão; o camponês prussiano continuou a ter uma posição pior do que o francês. Os nobres mantinham seus privilégios.

A influência de Voltaire somou-se à tradição de Leibniz provocando um vigoroso renascimento da Academia de Ciências de Berlim. Fundada por Frederico I (1701), ela tinha sido negligenciada por Frederico Guilherme I. Frederico II tornou-a a mais importante da Europa. Já vimos que ele chamou Wolff do exílio; Wolff queria presidir a Academia, mas ele era velho demais, fraco das pernas e um pouco inclinado à ortodoxia; Frederico desejava um *esprit fort*; um homem em dia com os avanços da ciência e desimpedido de ideologias. Por sugestão de Voltaire (mais tarde lamentada), o rei convidou (junho de 1740) Pierre Louis Moreau de Maupertuis, agora no apogeu da sua vida e recém-chegado de uma famosa expedição à Lapônia, para medir a extensão de um grau de latitude. Maupertuis veio e recebeu generoso apoio; construiu um grande laboratório e, por vezes, executava experiências na presença do rei e da corte. Goldsmith, que devia ter conhecido a Royal Society de Londres, julgava a Berliner Akademie der Weissenschaften como melhor "a qualquer outra então existente".[66]

Tudo isso aquecia o coração de Voltaire. Quando Frederico teve ocasião de visitar Cleves, convidou o filósofo para ir encontrá-lo; Voltaire, que estava então em Bruxelas, arrancou-se de sua rabugenta marquesa e viajou 240 quilômetros até o Schloss Moyland; ali o novo Platão viu o seu Dionísio pela primeira vez e com ele passou três

dias (11 a 14 de setembro de 1740) em êxtase, estragado apenas pela presença de Algarotti e Maupertuis. A M. de Cideville, em uma carta de 18 de outubro, deu sua impressão sobre Frederico:

> Foi ali que vi um dos mais amáveis homens do mundo, que forma o encanto da sociedade, que seria requisitado em todos os lugares caso não fosse rei; um filósofo sem austeridade, cheio de doçura, de complacência e de delicadeza; sem lembrar que ele é um rei quando encontra seus amigos;... Eu precisava de um esforço de memória para lembrar-me de que via aqui, sentado ao pé de meu leito, um soberano que tinha um exército de 100 mil homens.[67]

Frederico ficou igualmente encantado. A seu ajudante Jordan ele escreveu, a 24 de setembro:

> Encontrei aquele Voltaire que estava tão curioso para conhecer; eu o vi, porém, com um resto de febre quartã e minha mente estava tão enervada como o meu corpo.... Ele tem a eloqüência de Cícero, a suavidade de Plínio, a sabedoria de Agripa; combina, em resumo, as virtudes e os talentos reunidos de três dos maiores homens da antiguidade. Sua inteligência trabalha incessantemente; cada gota de tinta é um extrato de sabedoria de sua pena.... La Châtelet tem a sorte de possuí-lo; uma pessoa sem muita capacidade, não dotada de memória, poderia fazer um brilhante livro das coisas que Voltaire espalha sem cuidados.[68]

De volta a Berlim, Frederico reparou que possuía um exército de 100 mil homens. No dia 20 de outubro, Carlos VI morreu, e uma jovem mulher com um exército de segunda classe tornou-se a cabeça do Império Austro-Húngaro. Naquele mesmo dia, Frederico enviou uma sinistra carta para Voltaire: "A morte do imperador altera todas as minhas idéias pacíficas, e penso que, em junho, haverá mais uma questão de canhão e pólvora, soldados e trincheiras do que de atrizes, bailes e palcos; desse modo, sou obrigado a cancelar o ajuste que estávamos para fazer."[69]

Isto fez doer o coração de Voltaire. Seu pupilo era um atiçador de guerras, como qualquer outro rei? Aproveitando a vantagem do convite de Frederico para visitar Berlim, decidiu ver o que poderia fazer em favor da paz. Ao mesmo tempo, podia melhorar sua posição em Versalhes, pois o cardeal Fleury, ainda no leme da França, também desejava a paz. No dia 2 de novembro, escreveu ao cardeal, oferecendo-lhe seus serviços como agente secreto da França num esforço para reconquistar Frederico novamente para a filosofia. Fleury aceitou a oferta, mas gentilmente reprovou o novo diplomata por suas impetuosas investidas contra a religião: "Vós tendes sido jovem, e talvez por um tempo muito longo (*Vous avez été jeune, et peut-être um peu trop longtemps*)."[70] Numa outra carta da mesma data (14 de novembro) o amável cardeal acusava o recebimento do *Anti-Machiavel*, de Mme. de Châtelet, e elogiava-o com judiciosa suspeita de sua autoria:

> Quem quer que seja o autor deste trabalho, se não é um príncipe, merece sê-lo; e o pouco que eu li do livro é tão sábio, tão razoável e expressa princípios tão admiráveis que o autor seria digno de comandar outros homens, desde que tivesse a coragem de pô-los em prática. Se nasceu um príncipe, assume um compromisso muito solene com o público; e o imperador Antonino não teria adquirido a glória imortal

que ele detém, era após era, se não tivesse sustentado pela justiça de seu governo a requintada moralidade da qual deu tão instrutivas lições para todos os soberanos... Eu ficaria infinitamente tocado se sua majestade prussiana pudesse encontrar em minha conduta alguma conformidade com seus princípios, mas posso pelo menos vos assegurar que o considero como capaz de exercer o mais perfeito e glorioso governo.[71]

Voltaire, tendo conseguido que todas as suas despesas de viagens fossem pagas por Frederico, cruzou a Alemanha pela primeira vez, e passou quase duas semanas com o rei em Rheinsberg, Potsdam e Berlim (20 de novembro a 2 de dezembro). Cometeu o erro de mostrar a Frederico a carta do cardeal sobre o *Anti-Machiavel*; Frederico viu imediatamente que Voltaire estava fazendo o papel de diplomata; interpretou a bela recomendação de Fleury como um apelo para a cooperação com a França; e ficou aborrecido por encontrar-se embaraçado pelo seu ensaio filosófico. Trocou versos e respostas espirituosas com Voltaire, agradou-o com suas execuções na flauta e mandou-o embora com nada mais definido do que agradecimentos pelo quinino com que o poeta tinha mitigado a malária real. Frederico escreveu a Jordan, a 28 de novembro, sem nomear, mas fazendo referência a Voltaire: "Teu Avarento irá beber até o vômito o seu insaciável desejo de enriquecer; e receberá 3.000 *thalers*. Isto é pagar muito por um tolo (*c'est bien payer pour un fou*); nunca um bobo da corte recebeu um tal salário."[72] A soma aparentemente incluía tanto as despesas de viagem de Voltaire — que Frederico provavelmente tinha se prontificado a remeter — como o custo de publicação do *Anti-Machiavel*, que Voltaire tinha adiantado de seu próprio bolso. Quando o dinheiro aparece, o amor desaparece; Frederico não ficou lisonjeado de pagar as despesas de um agente francês ou os custos de um livro que de bom grado ele teria pago para que o mundo esquecesse.

A influência de Frederico Guilherme começava agora a superar os ensinamentos do filósofo. À medida que as oportunidades do poder e as responsabilidades do governo substituíam a música e a poesia de seus anos de príncipe, Frederico tornava-se mais frio e mais duro; até os maus-tratos com que seu pai o havia brindado tinham endurecido sua pele e seu temperamento. Todos os dias ele via aqueles 100 mil gigantes que seu pai lhe havia deixado; todos os dias ele tinha que alimentá-los. Que sentido havia em deixá-los enferrujar e apodrecer em paz? Não havia nenhum mal que esses gigantes pudessem corrigir? Certamente. Havia a Silésia, separada da Áustria pela Boêmia, e muito mais perto de Berlim do que de Viena; o grande rio Oder corria da Prússia em direção à capital da Silésia, Breslau, apenas 290 quilômetros distante de Berlim. Que faziam os austríacos ali? A casa de Brandemburgo tinha pretensões sobre a Silésia — aos antigos principados de Jägerndorf, Ratibor, Oppeln, Liegnitz, Brieg, Wohlau; todos estes principados tinham sido tomados pela Áustria ou haviam sido cedidos a ela por arranjos jamais satisfatórios para a Prússia. Agora que a sucessão austríaca estava em disputa, e Maria Tereza era jovem e fraca, e um infante Czar, Ivan VI, estava no trono da Rússia — agora era a ocasião de resolver essas velhas reclamações, de retificar esses velhos erros e de dar à Prússia maior unidade e base geográfica.

A 1º de novembro, Frederico perguntou a Podewils, um de seus conselheiros: "Dou-vos um problema para resolver: quando uma pessoa tem vantagem, deve fazer uso dela ou não? Eu estou pronto com minhas tropas e com tudo o mais. Se não usá-las

agora, mantenho em minhas mãos um poderoso mas inútil instrumento. Se eu usar meu exército dir-se-á que tive a sabedoria de levar vantagem de uma superioridade que agora possuo sobre meus vizinhos." Podewils sugeriu que isso seria considerado imoral; Frederico contestou: "Quando foram os reis detidos pela moralidade?"[73] Poderia ele praticar os Dez Mandamentos num covil de lobos conhecidos como Os Grandes Poderes? Mas Frederico Guilherme não tinha comprometido o apoio prussiano à Sanção Pragmática, que garantia a Maria Tereza os domínios a ela legados por seu pai? Aquele compromisso, no entanto, tinha sido condicionado a um apoio imperial às pretensões prussianas de Jülich e Berg; o apoio não fora dado; pelo contrário, tinha ido para os rivais da Prússia. Agora aquela irritante afronta podia ser vingada.

Em dezembro, Frederico mandou um enviado a Maria Tereza oferecendo-lhe sua proteção caso ela reconhecesse suas pretensões a uma parte da Silésia. Esperando que a oferta fosse rejeitada, ele ordenou que uma parte de seu exército, formada por 30 mil homens, avançasse. Esta força cruzou a fronteira da Silésia no dia 23 de dezembro, dois dias antes que o enviado de Frederico chegasse a Viena. Assim começou a Primeira Guerra da Silésia (1740-42), que foi a primeira fase da

IV. A GUERRA DA SUCESSÃO AUSTRÍACA: 1740-48

Não vamos seguir Frederico em todos os seus movimentos militares; isto é uma história da civilização. Estamos interessados, no entanto, na natureza do homem e na conduta dos estados revelados nas palavras e ações de Frederico, e nas mutáveis políticas das Potências. É provável que nunca, em nenhuma guerra de que se tem registro, as realidades do poder político tenham sido tão visivelmente desnudadas.

O exército prussiano moveu-se quase sem resistência através da Silésia. A metade protestante da população, que tinha sofrido alguma perseguição sob o domínio austríaco, deu boas-vindas a Frederico como a um libertador;[74] aos católicos ele prometeu — e deu — ampla liberdade para praticar sua fé. A 3 de janeiro de 1741, ele tomou posse pacificamente de Breslau; "nenhuma casa", assegura-nos ele, "foi pilhada, nenhum cidadão foi insultado, e a disciplina prussiana brilhou em todo o seu esplendor";[75] foi a mais gentil de todas as ocupações. Maria Tereza ordenou ao marechal Neipperg que reunisse um exército na Morávia e cruzasse para a Silésia. A 10 de abril, este exército enfrentou a principal força de Frederico na Silésia, em Mollwitz, 32 quilômetros a sudeste de Breslau. Neipperg tinha 8.600 homens de cavalaria, 11.400 infantes, 18 canhões; Frederico tinha 4.000 homens de cavalaria, 16 mil infantes, 60 canhões; estas diferenças determinaram as fases e o resultado da batalha. Os cavalarianos austríacos sobrepujaram a cavalaria prussiana que fez meia volta e fugiu. O marechal Schwerin persuadiu Frederico a aderir à fuga, pois do contrário ele seria capturado e sujeito a um ruinoso resgate. Depois que o rei e sua cavalaria partiram, porém, a infantaria prussiana resistiu a todos os ataques a cavalo e a pé; e a artilharia prussiana, recarregando seus canhões com soquetes de ferro, de tal maneira danificou os austríacos que Neipperg ordenou a retirada. Frederico, chamado de volta à cena da batalha, ficou encantado e envergonhado de encontrar a batalha ganha. Sentiu que fora vítima não apenas de covardia como também de uma estratégia der-

rotista; ele havia espalhado seus 30 mil homens por toda a Silésia antes de consolidar sua conquista; e somente a coragem e o treinamento da infantaria haviam salvo o dia. "Ele refletiu muito", diziam suas *Memoirs*, "sobre os erros que havia cometido e tentou corrigi-los para o futuro."[76] Daí em diante nunca mais lhe faltou a bravura e raramente a tática ou a estratégia.

As notícias da derrota de seu exército chegaram a Maria Tereza quando ela se recuperava do nascimento de uma criança. Na condição enfraquecida de suas forças e de suas finanças, a única esperança parecia repousar numa ajuda de fora. Ela apelou para os muitos poderes que haviam comprometido o seu apoio à Sanção Pragmática de seu governo. A Inglaterra respondeu cautelosamente; ela necessitava de uma Áustria forte como uma ameaça à França, mas Jorge II temia por seu principado de Hanôver caso ele entrasse em guerra com a vizinha Prússia. O Parlamento votou um subsídio de 300 mil libras esterlinas para Maria Tereza, mas os enviados britânicos recomendaram que ela cedesse a parte inferior (norte) da Silésia a Frederico, como um preço para a paz. Frederico aceitaria, mas a rainha recusou. A Polônia, a Sabóia e a República Holandesa prometeram ajuda, mas foram tão vagarosas em mandá-la que pouco contaram para o resultado final.

Todas as coalisões geram seu oposto. A França, observando o *rapprochement* (aproximação) de seus antigos inimigos — a Inglaterra e a Áustria — apressou-se a formar uma aliança com a Baviera, a Prússia e a Espanha dos Bourbon. Já vimos que a França tinha seu próprio Machiavelli, Belle-Isle, que propôs uma jóia de banditismo político. A França, que havia se comprometido a apoiar a Sanção Pragmática, iria tirar rápida vantagem do apuro em que Maria Tereza se encontrava: Carlos Alberto da Baviera — que tinha pretensão ao trono imperial, fundada em parentesco por parte da esposa — seria apoiado; a França lhe ofereceria dinheiro e tropas para juntar-se no ataque à Áustria; se o plano desse certo, Maria Tereza ficaria restrita à Hungria, à Áustria Inferior e aos Países Baixos Austríacos; Carlos seria imperador, governando a Baviera, a Áustria Superior, o Tirol, a Boêmia e parte da Suábia; o segundo filho do rei da Espanha ficaria com Milão. Fleury opôs-se ao esquema, Belle-Isle prevaleceu e foi enviado para seduzir Frederico para a conspiração. A França e a Baviera assinaram sua aliança em Nymphenburg, a 18 de maio de 1741. Frederico relutou em aderir; ele não podia permitir que a França se tornasse tão forte; ainda esperava chegar a um arranjo com Maria Tereza; quando esta, porém, lhe ofereceu apenas concessões desprezíveis, ele assinou, em Breslau, a 5 de junho, uma aliança com a França, a Baviera e a Espanha; se os domínios austríacos iam ser divididos, ele desejava participar dos despojos; cada um dos signatários comprometeu seu governo a não assinar paz secreta em separado. A França garantiu a Frederico a posse de Breslau e da Silésia inferior, prometeu incitar a Suécia a uma longa guerra com a Rússia, e concordou em mandar um exército francês para evitar que as forças hanoverianas da Inglaterra entrassem na disputa.

Praticamente sem amigos, Maria Tereza resolveu apelar para os senhores guerreiros da Hungria. Estes senhores, ou seus ancestrais, muito haviam sofrido sob o jugo austríaco; Leopoldo I os havia privado de sua velha constituição e direitos tradicionais; eles tinham pouca razão para amar ou socorrer sua neta. Quando ela apareceu, no entanto, diante deles em sua Dieta de Pressburg (11 de setembro de 1741), ficaram

comovidos por sua beleza e lágrimas. Ela dirigiu-se a eles em latim, confessou-se abandonada por seus aliados e declarou que sua honra e seu trono agora dependiam do valor e do cavalheirismo dos nobres e das armas húngaras. Conta a tradição que os nobres gritaram, "*Moriamur pro rege nostro*"[77] — "Morramos por nosso rei!" (pois eles assim chamavam a rainha) mas essa é uma bela história atualmente relegada à lenda;[78] eles barganharam consideravelmente e tiraram da rainha muitas concessões políticas; no dia 21 de setembro, porém, quando o marido de Maria Tereza, Francis Stephen, veio com a ama exibir para os nobres o pequeno José, de seis meses de idade, eles responderam galantemente e muitos gritaram — "*Vitam et sanguinem*!" — empenhando suas vidas e seu sangue.[79] Foi votado um recrutamento em massa, chamando todos os homens às armas e, depois de muita demora, uma força húngara dirigiu-se para oeste, em defesa da rainha.

Teria sido muito tarde para salvar Viena caso Carlos Alberto tivesse continuado sua marcha sobre a capital. Nesse ínterim (19 de setembro), porém, a Saxônia tinha se juntado à aliança contra a Áustria; Carlos Alberto temia que Augusto III tomasse a Boêmia; Fleury recomendou aos bávaros que a ocupassem antes que os saxões ali chegassem. Frederico recomendou a Carlos que continuasse sua marcha para Viena; Carlos, financiado pela França, obedeceu ao comando francês. Frederico, temendo que uma França dominante tanto na Baviera quanto na Boêmia fosse forte demais para a segurança da Prússia, assinou uma trégua secreta com a Áustria (9 de outubro de 1741); Maria Tereza, ansiosa para salvar a Boêmia, provisoriamente cedeu-lhe a Baixa Silésia.

Três exércitos agora convergiam sobre Praga: um, sob o comando de Carlos Alberto, uma força francesa chefiada por Belle-Isle, e 20 mil saxões. Com uma fraca guarnição, a capital da Boêmia caiu no primeiro assalto (25 de novembro). A vitória foi um desastre para Carlos. Absorvido na campanha da Boêmia, ele deixara seu eleitorado na Baviera apenas com defesas menores, jamais sonhando que Maria Tereza, atormentada por todos os lados, fosse capaz de tomar a ofensiva. Mas a rainha mostrou uma elasticidade que intimidou seus inimigos. Chamou de volta 10 mil soldados que estavam na Itália; os regimentos húngaros estavam chegando em Viena; colocou estes dois exércitos sob o comando do conde Ludwig von Khevenhüller, que tinha aprendido a arte da guerra sob o comando de Eugênio de Sabóia. Competentemente comandados, eles invadiram a Baviera e ocuparam-na quase sem resistência; a 12 de fevereiro de 1742, eles tomaram Munique, sua capital. No mesmo dia, em Frankfurt-am-Main, Carlos Alberto foi coroado imperador do Sacro Império Romano como Carlos VII.

Nesse ínterim, Frederico, mudando a cada volta dos ventos do poder, tinha entrado novamente na guerra. Havia feito trégua condicionada a segredo; Maria Tereza revelou tal trégua para a França; Frederico ouviu falar desses murmúrios diplomáticos e apressou-se a juntar-se novamente a seus aliados (dezembro de 1741). Acertou com eles um plano pelo qual comandaria um exército através da Morávia até a Baixa Áustria; ali ele deveria ser encontrado pelas forças da Saxônia e franco-bávaras; juntos marchariam sobre Viena. Mas ele estava agora operando em meio a uma população ativamente hostil, e os cavalarianos húngaros estavam atacando suas linhas de comunicação com a Silésia. Frederico voltou e entrou na Boêmia. Ali, próximo a Chotusitz, sua retaguarda foi atacada por um exército austríaco sob o comando do príncipe Car-

los Alexandre de Lorena (17 de maio de 1742). O príncipe, cunhado de Maria Tereza, era um jovem de 30 anos, um dos mais brilhantes e galantes de sua linhagem, mas não podia enfrentar Frederico nas táticas de batalha. Cada um deles tinha cerca de 28 mil homens. A guarda avançada de Frederico voltou à cena na hora oportuna; ele dirigiu sua força total contra o flanco exposto dos austríacos, que empreenderam uma retirada ordenada. Ambos os exércitos sofreram pesadas perdas, mas o resultado convenceu Maria Tereza de que não podia lidar com todos os seus inimigos a um só tempo. Ela aceitou o conselho dos enviados ingleses para fazer uma paz definitiva com Frederico; e, desta vez, pelo Tratado de Berlim (28 de julho de 1742) ela cedeu-lhe praticamente toda a Silésia. Assim terminou a Primeira Guerra da Silésia.

Os exércitos austríacos de Khevenhüller e do príncipe Carlos Alexandre movimentaram-se agora para a Boêmia. A guarnição francesa em Praga arriscava-se ao cerco e a morrer de fome. Para impedir esta *reductio ad absurdum* (redução pelo absurdo) dos sonhos de Belle-Isle, a França ordenou ao marechal Maillebois que levasse para a Boêmia o exército que estava mantendo as forças de Jorge II em Hanôver. Assim liberada, a Inglaterra entrou ativamente na guerra, adiantou 500 mil libras esterlinas a Maria Tereza e despachou 16 mil soldados para a Flandres austríaca; as Províncias Unidas contribuíram com 840 mil florins. A rainha transformou o dinheiro em exércitos. Um desses bloqueou o avanço de Maillebois em direção à Boêmia. As forças austríacas, repetidamente aumentadas, convergiram sobre Praga. Belle-Isle e a maior parte de seus homens a grande custo escapou para Eger. Maria Tereza veio de Viena para Praga e ali, afinal (12 de maio de 1743), foi coroada Rainha da Boêmia.

Ela parecia agora triunfar em todos os lados. Naquele mesmo mês de maio, as Províncias Unidas votaram para ela uma tropa de 20 mil soldados. Um mês mais tarde, seus aliados ingleses derrotaram os inimigos franceses em Dettingen. O controle do Mediterrâneo pela marinha inglesa favorecia sua causa na Itália; a 13 de setembro, Carlos Emanuel I, rei da Sardenha, juntou-se em uma aliança com a Áustria e a Inglaterra; recebeu uma fatia austríaca da Lombardia e uma promessa da Inglaterra, de 200 mil libras esterlinas por ano em troca de 45 mil soldados; dessa maneira, os soldados eram comprados por atacado, os reis a granel. Maria Tereza, tão intransigente na vitória quanto heróica na adversidade, sonhava agora não somente em recuperar a Silésia como em absorver em seu império a Baviera, a Alsácia e a Lorena.

Durante algum tempo, Frederico brincou com a paz. Abriu um novo teatro de ópera em Berlim, escreveu poesia, exercitou-se na flauta. Renovou seus convites a Voltaire. O escritor respondeu que ainda era leal a Émilie. Nesta conjuntura, porém, o ministério francês, alarmado por encontrar a França em guerra com a Inglaterra, a Áustria, a República Holandesa, a Sabóia-Sardenha, pensou, como Voltaire, que a genialidade de Frederico e seus gigantes seriam uma ajuda bem recebida; que suas violações aos tratados com a França poderiam ser esquecidos caso ele violasse o tratado com a Áustria; e que ele poderia ser persuadido a ver, no poder ressurgente da Áustria, uma ameaça para seu controle da Silésia e mesmo da Prússia; quem poderia explicar isso melhor para ele? Por que não tentar Voltaire, que já tinha um convite de Frederico, e estava sempre ansioso por entrar no jogo político?

Foi assim que Voltaire, o pacifista, de novo pulou e chacoalhou cruzando a Alemanha, e ali passou seis semanas (30 de agosto a 12 de outubro de 1743) tentando per-

suadir Frederico a entrar na guerra. O rei não queria comprometer-se; mandou o filósofo embora com nada mais senão seus cumprimentos. Porém, à medida que as campanhas de 1744 continuavam, ele começou a temer por sua própria segurança e a permanência de seus ganhos. A 15 de agosto, iniciou a Segunda Guerra da Silésia.

Frederico propôs começar conquistando a Boêmia. Como a Saxônia ficava entre Berlim e Praga, ele marchou com suas tropas através de Dresden, enfurecendo o ausente Augusto III. A 2 de setembro, seu exército de 80 mil homens estava às portas de Praga; a 16 de setembro, a guarnição austríaca rendeu-se. Deixando 5.000 homens para manter a capital da Boêmia, Frederico dirigiu-se para o sul, novamente ameaçando Viena. Maria Tereza reagiu desafiadoramente; foi apressadamente para Pressburg e pediu à Dieta húngara outro recrutamento de tropas; esta reuniu 44 mil homens para ela e, em breve, juntou mais 30 mil. Ela ordenou ao príncipe Carlos que abandonasse seu ataque sobre a Alsácia e conduzisse o principal exército austríaco para leste, de modo a interceptar os prussianos. Frederico esperava que os franceses perseguissem os austríacos; eles não o fizeram. Ele tentou forçar uma batalha com Carlos; o príncipe evitou-a, mas apoiou os esforços de salteadores para cortarem as linhas de comunicação prussiana com a Silésia e Berlim. A história se repetiu: Frederico encontrou-se, com seu exército, isolado no meio de uma população fervorosamente católica, hostil e cheia de recursos. As tropas húngaras estavam chegando para unir-se ao príncipe Carlos. Correu a notícia de que a Saxônia tinha entrado abertamente na guerra, do lado da Áustria. Temendo ter suas ligações com a capital e com suas fontes de suprimento cortadas, Frederico retirou-se para o norte, amaldiçoando os franceses que de novo lhe haviam faltado; ordenou à guarnição prussiana que abandonasse Praga e, a 13 de dezembro, voltou a Berlim, não tão orgulhoso como antes, e tendo aprendido que o enganador pode ser enganado.

A maré corria perigosamente contra Frederico. No dia 8 de janeiro de 1745, a Inglaterra, as Províncias Unidas e a Polônia-Saxônia assinaram, em Varsóvia, um pacto com a Áustria que obrigava todos os signatários a entregarem a cada um deles tudo que haviam possuído em 1739 — o que significava, conseqüentemente, reconquistar a Silésia para Maria Tereza. Augusto III prometeu 30 mil homens em troca de 150 mil libras esterlinas da Inglaterra e da Holanda — cinco libras esterlinas por alma. A 20 de janeiro, Carlos VII, imperador durante tão curto tempo, morreu, com 38 anos de idade. Em seus últimos momentos ele expressou sua tristeza por ter arruinado seu país, desejando conquistar o trono imperial e da Boêmia; pediu a seu filho, Maximiliano José, que esquecesse tais pretensões e que fizesse a paz com a casa da Áustria. O novo eleitor, a despeito dos protestos da França, seguiu esta recomendação: no dia 22 de abril, ele renunciou a todas as aspirações com relação ao império, e concordou em apoiar o duque Francisco Estevão para a coroa imperial. As tropas austríacas foram retiradas da Baviera.

A rainha agora pensava não apenas em reconquistar a Silésia mas também em desmembrar a Prússia como uma garantia contra as ambições de Frederico.[80] Ela ficou temporariamente desconcertada com a vitória francesa sobre seus aliados ingleses em Fontenoy (11 de maio de 1745); naquele mês, no entanto, Maria Tereza ordenou que seu principal exército entrasse na Silésia e mandou que procurasse batalha. Reforçados por um contingente da Saxônia, os austríacos encontraram Frederico em Hohen-

friedberg (4 de junho de 1745). Nesse encontro, o que salvou o soberano foi a sua habilidade tática; ele dispôs sua cavalaria de forma a capturar um monte do qual sua artilharia podia dizimar a infantaria inimiga. Depois de sete horas de carnificina, os austríacos e os saxões se retiraram deixando 4.000 mortos e 7.000 prisioneiros. Esta foi a batalha decisiva das guerras da Silésia.

Novamente a Inglaterra orientou sua diplomacia no sentido da paz. A invasão jacobita de 1745 compeliu-a a retirar suas melhores tropas de Flandres; o marechal de Saxe ocupava cidade após cidade para a França, até mesmo a principal base inglesa em Ostend; Jorge II temia que os franceses vitoriosos alcançassem seu amado Hanôver. O Parlamento inglês, que depusera Walpole como amante da paz, estava agora cansado de uma guerra que tinha custado não apenas milhares de homens substituíveis, mas milhões de preciosas libras esterlinas; os enviados ingleses apelaram para Maria Tereza no sentido de entrar em acordo com Frederico, de tal forma que as forças austríacas e inglesas pudessem concentrar-se sobre uma França revigorada por um general cujas vitórias quase igualavam às aventuras amorosas. A rainha recusou. A Inglaterra ameaçou retirar toda ajuda, além de dar por terminados os subsídios. A rainha recusou novamente a proposta. A Inglaterra convidou Frederico para uma conferência de paz em Hanôver; ali foi assinada uma paz em separado com os representantes de Frederico (26 de agosto de 1745); a Inglaterra aceitou os termos do Tratado de Berlim que confirmava a posse da Silésia pela Prússia; Frederico concordou em apoiar a eleição do duque Francisco Estevão como imperador. A 4 de outubro, em Frankfurt, Francisco foi coroado imperador e Maria Tereza tornou-se imperatriz.

Ela ordenou a seus generais que continuassem a guerra. Eles lutaram com os prussianos em Soor, na Boêmia (30 de setembro), e em Hennersdorf (24 de novembro); os austríacos, numericamente superiores, foram duas vezes derrotados. Nesse ínterim, um exército prussiano sob o comando de Leopold de Anhalt-Dessau avançou sobre a Saxônia e, em Kesselsdorf (15 de dezembro), sobrepujou as forças que protegiam Dresden. Frederico, chegando depois da vitória, entrou magnânimo numa Dresden sem resistência; o rei proibiu a pilhagem e protegeu os filhos de Augusto III, que tinha fugido para Praga. Ofereceu-se para retirar-se da Saxônia caso o rei-eleitor se juntasse à Inglaterra, reconhecendo a posse, por Frederico, da Silésia, e abandonasse toda a ajuda dada a Maria Tereza; Augusto consentiu. Abandonada tanto pela Inglaterra como pela Saxônia, Maria Tereza assinou o Tratado de Dresden (25 de dezembro de 1745), concedendo a Silésia e o condado de Glatz à Prússia. Assim terminou a Segunda Guerra da Silésia.

A Guerra de Sucessão Austríaca continuava, embora tivesse perdido o significado; a França lutava com a Áustria e a Inglaterra pelo domínio de Flandres; a França e a Espanha lutavam com a Áustria e a Sardenha pelo domínio na Itália. As vitórias dos austríacos na Itália eram contrabalançadas pelas dos franceses nos Países Baixos. Finalmente, a exaustão financeira, mais do que qualquer falta de gosto pelo massacre, levaram os contendores à paz. Pelo tratado de Aix-la-Chapelle, depois de negociações que se arrastaram de abril a novembro de 1748, a Guerra de Sucessão Austríaca chegou a um triste fim. A tomada da Silésia por Frederico foi confirmada e foi o único ganho apreciável que qualquer uma das potências poderia exibir depois de oito anos de destruição competitiva. A França, a despeito das vitórias de Saxe, resti-

tuiu a parte sul dos Países Baixos à Áustria; reconheceu a dinastia hanoveriana na Inglaterra, e concordou em expulsar o Jovem Pretendente do solo francês.

As potências descansaram durante oito anos, até que os trabalhos de parto das mulheres puderam encher de novo os regimentos para um outro tempo no jogo dos reis.

V. FREDERICO EM CASA: 1745-50

O vencedor cansado voltou a Berlim (28 de dezembro de 1745) jurando que, "deste dia em diante, haverá paz até o fim de minha vida!"[81] Toda a Europa, com exceção da Prússia (e também de algumas almas prussianas) denunciavam-no como traiçoeiro e admiravam-no como um gatuno bem-sucedido. Voltaire reprovava sua carnificina e chamava-o "Grande".[82] Frederico, em 1742, havia replicado aos protestos do poeta:

> Vós me perguntais por quanto tempo meus colegas concordaram em arruinar o mundo. A isto tenho que responder não ter a mínima idéia, exceto que agora está na moda fazer a guerra; e presumo que isto irá durar muito tempo. O *abbé* de Saint-Pierre, que me distingue suficientemente para me honrar com sua correspondência, mandou-me um belo livro sobre o modo de restabelecer a paz na Europa e mantê-la para sempre.... Para que o plano tenha sucesso, o que está faltando é o consentimento da Europa e uns pequenos detalhes.[83]

À Europa ele apresentou sua defesa no livro póstumo *Histoire de mon temps* ("História de meu tempo"), adotando o princípio de Maquiavel segundo o qual o interesse do Estado sobrepuja as regras da moralidade privada:

> Talvez a posteridade veja com surpresa, nestas memórias, relatos de tratados prometidos e rompidos. Embora haja muitos precedentes para tais ações, eles não justificariam o autor desse trabalho caso ele não tivesse razões melhores para desculpar sua conduta. O interesse do Estado deve servir de regra para os soberanos. As alianças podem ser quebradas por qualquer uma dessas razões: (1) quando um aliado deixa de cumprir o compromisso; (2) quando um aliado planeja enganar-vos e não tendes nenhum outro recurso senão antecipar-vos a ele; (3) quando uma força maior (*force majeure*) impõe-se sobre vós e vos compele a quebrar vossos compromissos; (4) quando não tendes meios para continuar a guerra.... Parece claro e evidente para mim que a pessoa individual deve escrupulosamente manter sua palavra... Se for enganada, pode pedir a proteção das leis.... Mas a que tribunal pode um soberano recorrer se outro príncipe viola compromisso feito com ele? A palavra de um indivíduo envolve o infortúnio de apenas um homem; a de um soberano pode acarretar uma calamidade geral para toda a nação. Tudo isto pode ser resumido numa questão: é melhor que o povo pereça do que o príncipe viole um tratado? Que imbecil hesitaria em decidir esta questão?[84]

Frederico concordava com a teologia cristã segundo a qual o homem é mau por natureza. Quando Sulzer, um inspetor escolar, expressou a opinião de que "a inclinação inata dos homens está mais voltada para o bem do que para o mal," o rei respondeu: "*Ach, mein lieber Sulzer, er kennt nicht diese verdammte Rasse* (Ah! meu caro

Sulzer, você não conhece essa raça danada).[85] Frederico não apenas aceitava a análise de La Rochefoucauld da natureza humana como completamente egoísta; acreditava que o homem não reconheceria nenhuma restrição na busca de seu próprio interesse caso não fosse contido pelo medo da polícia. Uma vez que o Estado é o indivíduo multiplicado e que ele não é detido em seu egoísmo coletivo por nenhuma polícia internacional, ele só pode ser contido pelo medo do poder dos outros Estados. Daí decorre que o primeiro dever do "primeiro servidor do Estado" (como Frederico se designava) é organizar o poderio da nação para a defesa, que inclui a ofensiva preventiva — fazer aos outros o que os outros planejam. Assim, para Frederico, como para seu pai, o exército era a base do Estado. Ele estabeleceu uma economia cuidadosamente supervisionada e planejada; fomentou as manufaturas e o comércio; mandou agentes por toda a Europa para importar trabalhadores habilitados, inventores e indústrias; mas ele sentia que tudo isto, no fim, não seria de nenhum valor a não ser que ele mantivesse suas tropas bem exercitadas, bem disciplinadas e detivesse o exército mais confiável da Europa.

Possuindo tal exército e uma polícia bem organizada, Frederico não via necessidade de religião como ajuda para a ordem social. Quando o príncipe Guilherme de Brunswick perguntou-lhe se não pensava que a religião era um dos melhores apoios para a autoridade de um governante, ele respondeu: "Eu acho que a ordem e as leis são suficientes... Há países que foram admiravelmente governados quando vossa religião não existia."[86] Frederico aceitava, porém, qualquer ajuda que a religião pudesse dar para inculcar sentimentos morais que contribuíssem para a "ordem". Ele protegia todas as religiões em seu reinado, mas insistia em nomear os bispos católicos, especialmente na Silésia. (Os reis católicos também insistiam em nomear os bispos católicos, e os reis ingleses nomeavam os bispos anglicanos.) Todos — incluindo os católicos gregos, os maometanos, unitarianos, ateus — tinham a liberdade de culto que desejassem, ou de nada cultuarem. Havia, no entanto, uma limitação: quando a controvérsia religiosa tornava-se abusiva ou violenta demais, Frederico punha-lhe um freio, como acontecia com qualquer outra ameaça à paz interna. Em seus últimos dias, ele era menos tolerante com relação aos ataques feitos ao seu governo do que os ataques a Deus.

Qual era seu aspecto, este terror da Europa e ídolo dos filósofos? Com um metro e sessenta e seis, não tinha uma altura impressionante. Ligeiramente gordo em sua juventude, era agora, depois de 10 anos de governo e de guerra, esbelto, nervoso, tenso, uma pilha de energia e sensibilidade elétrica; olhos brilhantes e uma inteligência penetrante e cética. Era capaz de ter humor e sua graça era tão aguda quanto a de Voltaire. Quando não era contrariado, podia ser bastante amável; como rei, era severo e raramente temperava a justiça com a piedade; podia conversar sobre filosofia com seus amigos enquanto calmamente observava os soldados sendo chicoteados. Seu cinismo era aliado a uma língua mordaz que às vezes feria seus amigos. Em geral parcimonioso, ocasionalmente generoso. Acostumado a ser obedecido, tornou-se ditatorial, poucas vezes tolerando advertências, raramente procurando conselhos, jamais os aceitando. Era leal para seus íntimos, mas desprezava a humanidade. Raramente falava sobre sua esposa, mantinha-a com as finanças apertadas, rasgava diante dela as notas em que ela humildemente expressava seus desejos.[87] Era normalmente bondoso

e afeiçoado com relação à sua irmã, Guilhermina, mas ela também às vezes o achava friamente reservado.[88] Mantinha as outras mulheres a distância, exceto as princesas que o visitavam; não se mostrava seduzido pelas graças femininas, encantos de corpo ou caráter e abominava a conversa fútil dos salões. Preferia filósofos e rapazes bonitos; muitas vezes levava um destes para seus aposentos, depois de jantar.[89] Talvez gostasse mais ainda de cachorros. Em seus últimos anos, seus companheiros mais amados eram os galgos; dormiam em seu leito; mandou construir mausoléus sobre seus túmulos e deixou ordens para que fosse enterrado próximo a eles.[90] Achava difícil ser ao mesmo tempo um comandante de sucesso e um homem amável.

Em 1747, sofreu um ataque de apoplexia e permaneceu inconsciente por meia hora.[91] Daí em diante, contrabalançava sua saúde pouco firme com hábitos rígidos e regime frugal. Dormia num colchão fino sobre um simples leito de campanha e procurava atrair o sono lendo. Durante estes anos de sua meia-idade Frederico contentava-se com cinco ou seis horas de sono por dia. Acordava às três, quatro ou cinco horas da manhã no verão; mais tarde no inverno. Tinha apenas um criado que o atendia — principalmente para acender sua lareira e barbeá-lo; desprezava os reis que tinham de ser ajudados para se vestirem. Não era notado pela limpeza de corpo ou pela elegância do modo de vestir; passava a metade do dia num *robe de chambre*, e a outra metade em uniforme de soldado da guarda. Seu desjejum começava com alguns copos d'água; seguiam-se então algumas xícaras de café, alguns doces e depois muita fruta. Depois do desjejum ele tocava flauta, pensava sobre a política e a filosofia, enquanto fumava seu cachimbo. Todos os dias, cerca de onze horas, assistia aos exercícios e à parada de sua tropa. Sua refeição principal ao meio-dia era usualmente interrompida por conferência. Na parte da tarde, ele se tornava um escritor, gastando uma ou duas horas a escrever poesia ou história; iremos ver que ele foi um excelente historiador de sua família e de seus tempos. Depois de algumas horas dedicadas à administração, ele se distraía na companhia de cientistas, artistas, poetas e músicos. Às sete horas da noite, ele poderia tomar parte, como flautista, de um concerto. Às oito e meia tinham lugar seus famosos jantares, usualmente (depois de maio de 1747) em Sanssouci. Para estes Frederico convidava seus colaboradores mais íntimos, visitantes distintos e os luminares da Academia de Berlim. Pedia-lhes que ficassem à vontade, esquecessem que era rei e discorressem sem medo, o que eles faziam sobre todos os assuntos, exceto política. O próprio Frederico falava abundantemente, com conhecimento, brilhantemente. "Sua conversação", dizia o príncipe de Ligne, "era enciclopédica; belas-artes, guerra, medicina, literatura, religião, filosofia, moral, história e legislação eram passadas em revista, uma de cada vez".[92] Apenas um ornamento adicional era necessário para fazer disto uma festa da inteligência. E este chegou a 10 de julho de 1750.

VI. VOLTAIRE NA ALEMANHA: 1750-54

Até mesmo o próprio escritor ficou satisfeito com sua recepção. Frederico afetou maneiras gaulesas para saudá-lo. "Ele tomou minha mão para beijá-la", relatava Voltaire a Richelieu, "eu beijei a dele e fiz de mim seu escravo."[93] Foi-lhe dado um ele-

gante apartamento no Palácio de Sanssouci, exatamente em cima da suíte real. Os cavalos do rei, seus coches, cocheiros e cozinheiros foram colocados à sua disposição. Uma dúzia de criados agitava-se em volta dele; uma centena de príncipes, princesas, nobres e a própria rainha cortejavam-no. Ele era oficialmente um camarista do rei, com 20 mil francos por ano, mas sua tarefa principal era corrigir o francês da poesia e da fala de Frederico. Nos jantares, Voltaire era a segunda pessoa em importância depois de Frederico. Um visitante alemão julgava que sua conversa "era mil vezes mais interessante que qualquer livro".[94] "Jamais, em nenhum lugar do mundo", Voltaire rememorava mais tarde, "houve maior liberdade de conversa no que diz respeito às superstições da humanidade."[95]

O filósofo estava completamente transportado. Escreveu a d'Argental (setembro de 1750):

> Depois de 30 anos de tempestades encontro um porto. Encontro a proteção de um rei, as conversações de um filósofo, as qualidades agradáveis de um homem amável, todas reunidas numa pessoa que, durante 16 anos, tem desejado consolar-me nos meus infortúnios, tornar-me seguro contra meus inimigos.... Aqui estou eu certo de um destino para sempre tranqüilo. Se alguém pode estar seguro de alguma coisa é do caráter do rei da Prússia.[96]

Ele escreveu a Mme. Denis convidando-a a vir e viver com ele naquele seu paraíso. Ela sabiamente preferiu Paris e seus galanteadores mais jovens. Alertou-o para que não ficasse muito tempo demais em Berlim. A amizade com um rei (escrevia ela) é sempre precária; ele muda de idéias e de favoritos; uma pessoa deve ser sempre cautelosa para não contrariar a disposição ou a vontade reais. Mais cedo ou mais tarde Voltaire seria mais um criado e um prisioneiro do que um amigo.[97]

O tolo filósofo enviou esta carta a Frederico, que, relutante em perder seu prêmio, escreveu-lhe em resposta (23 de agosto):

> Vi a carta que vossa sobrinha vos escreveu de Paris. A afeição que ela tem por vós conquista minha estima. Se eu fosse Mme. Denis, pensaria como ela; mas sendo quem sou, penso doutra forma. Ficaria desesperado se fosse a causa da infelicidade de meu inimigo; como posso então desejar o infortúnio de um homem a quem estimo, amo, e que sacrifica por mim seu país e tudo o que é mais caro para a humanidade? Não, meu caro Voltaire, se eu pudesse prever que vossa mudança para cá vos resultaria na mínima desvantagem do mundo, eu seria o primeiro a dissuadir-vos disso. Preferiria vossa felicidade ao meu extremo prazer em possuir-vos. Mas sois um filósofo; eu também o sou; o que, então, é mais natural, mais simples, mais de acordo com a ordem das coisas do que filósofos, que são feitos para viver juntos, felizes pelos mesmos estudos, pelos mesmos gostos, e por modo semelhante de pensar, darem um ao outro tal satisfação?... Estou firmemente persuadido de que sereis feliz aqui; que sereis olhado como o pai das letras e das pessoas de gosto; e que encontrareis em mim todas as consolações que um homem de vosso mérito pode esperar de alguém que o estima. Boa noite.[98]

O mais velho dos dois filósofos levou apenas quatro meses para arruinar seu paraíso. Voltaire era um milionário, mas não podia resignadamente perder uma oportuni-

dade para aumentar sua riqueza. O banco estadual da Saxônia tinha emitido notas chamadas *Steuerscheine* (certificados de renda), que tinham caído para a metade do seu valor original. No Tratado de Dresden, Frederico tinha exigido que todas as notas que houvessem sido compradas por prussianos fossem honradas no vencimento pelo seu valor facial em ouro. Alguns astutos prussianos haviam comprado *Steuerscheine* a um preço baixo na Holanda, para resgatá-las vantajosamente na Prússia. Em maio de 1748, fazendo justiça à Saxônia, Frederico proibiu tal importação. A 23 de novembro de 1750, Voltaire convocou à sua presença em Potsdam, um banqueiro judeu, Abraham Hirsch. De acordo com Hirsch, Voltaire pediu-lhe para ir a Dresden e comprar para ele 18.430 escudos de *Steuerscheine*, a 35 por cento do seu valor facial. Hirsch alegou haver advertido Voltaire de que estas notas bancárias não podiam ser legalmente trazidas para a Prússia; Voltaire (disse Hirsch) prometeu-lhe sua proteção e deu-lhe letras de câmbio sobre Paris e Leipzig. Como garantia por essa soma, Hirsch deixou com Voltaire alguns diamantes que tinham sido avaliados em 18.430 escudos. Depois da partida do seu agente (2 de dezembro), Voltaire arrependeu-se do negócio, e Hirsch, chegando a Dresden, decidiu não prosseguir com a transação; Voltaire suspendeu o pagamento das letras de câmbio e o banqueiro voltou a Berlim. De acordo com Hirsch, Voltaire procurou comprar seu silêncio adquirindo 3.000 escudos de diamantes. Surgiu uma disputa sobre a avaliação; Voltaire voou ao pescoço de Hirsch e derrubou-o;[99] como não recebeu mais nenhuma satisfação, mandou prender o banqueiro e levou a disputa para julgamento público (30 de dezembro). Hirsch expôs o plano de Voltaire para a compra dos títulos saxônicos; Voltaire negou, dizendo que ele tinha mandado Hirsch a Dresden para comprar casacos de pele. Ninguém acreditou no filósofo.

Frederico, tendo conhecimento da sujeira, despachou uma zangada carta de Potsdam para Voltaire em Berlim (24 de fevereiro de 1751):

> Eu fiquei feliz ao receber-vos em minha casa; estimava vosso gênio, vosso talento e realizações; e tinha razões para acreditar que um homem da vossa idade, cansado de lutar contra outros autores e de se expor às tempestades, tinha vindo para aqui refugiar-se como num porto seguro.
>
> Chegando aqui, porém, conseguistes de mim, de uma maneira bastante singular, que eu não contratasse Fréron para escrever-me notícias de Paris, e eu tive a fraqueza... de conceder-vos essa missão, embora não vos caiba decidir que pessoas eu devo tomar a meu serviço. Baculard d'Arnault (Baculard d'Arnaud, poeta francês na corte de Frederico) vos havia ofendido, um homem generoso te-lo-ia perdoado; um homem vingativo persegue aqueles que resolve odiar.... Embora para mim D'Arnault não tivesse feito nada, foi por vossa causa que ele teve de partir.... Vós fizestes o mais vil negócio do mundo com um judeu. Causou um enorme escândalo em toda a cidade. E aquele negócio das *Steuerschein* é tão conhecido na Saxônia que eles fizeram queixas amargas disto para mim.
>
> De minha parte, sempre preservei a paz em minha casa até vossa chegada; e advirto-vos que, se tendes a paixão da intriga e da cabala, haveis batido na porta errada. Eu gosto de pessoas pacíficas e compostas, que não põem em sua conduta as paixões do drama trágico. Caso resolvais viver como um filósofo, terei prazer em vos ver; porém, se vos abandonais a todas as violências de vossas paixões e entrais em disputas com todo o mundo, será do meu agrado que não venhais aqui e podeis, de qualquer forma, ficar em Berlim.

O julgamento da corte declarou-se a favor de Voltaire. Ele mandou humildes desculpas para o rei; Frederico deu-lhe seu perdão, mas avisou-o para "não ter mais querelas, nem com o Velho Testamento nem com o Novo".[100] Daí em diante, Voltaire foi alojado não em Sanssouci, mas numa agradável propriedade rural próxima, chamada "a *Marquisat*". O rei enviou-lhe a segurança de sua renovada estima, mas a tolice de Voltaire não chegou até o ponto de confiar nisso. O poeta real mandou-lhe seus poemas com o pedido de polir o francês; Voltaire trabalhou sobre esses poemas exaustivamente, e ofendeu o autor fazendo incisivas alterações.

Foi nessa ocasião que Voltaire compôs seu poema *Sur la Loi Naturelle* ("Sobre a Lei Natural"); nele o escritor procurou encontrar Deus na natureza, no princípio que seguia a linha de Alexander Pope. De maior importância foi *Le Siècle de Louis XIV* ("O Século de Luís XIV"), que levou à forma final nesses meses de preocupação e que foi publicado em Berlim (1751). Ele estava ansioso por publicá-lo porque, se alguma necessidade o levasse a sair da Alemanha, ele sabia que só sob a proteção de Frederico a obra poderia estar a salvo da censura. "Sabes muito bem," escrevia ele a Richelieu, em 31 de agosto, "que não há o menor censor de livros (em Paris) que não julgasse de seu mérito ou de seu dever mutilar ou eliminar meu trabalho."[101] A venda do livro foi proibida na França; os livreiros da Holanda e da Inglaterra fizeram edições piratas, pelas quais nada pagaram a Voltaire; sabendo disso podemos entender melhor seu amor pelo dinheiro. Ele tinha que lutar contra "os livreiros bandidos"[102] bem como contra os eclesiastas e os governos.

A Idade de Luís XIV foi o trabalho mais consciencioso e completamente preparado de Voltaire. Ele o havia planejado em 1732, começado em 1734, posto de lado em 1738 e recomeçado em 1750. Para completá-lo, leu 200 volumes e resmas de memórias não publicadas, consultou dezenas de sobreviventes do *grand siècle*, estudou os documentos originais de protagonistas como Louvois e Colbert, tomou conhecimento, por meio do Duque de Noailles, dos manuscritos deixados por Luís XIV, e encontrou importantes documentos até então sem qualquer uso nos arquivos do Louvre.[103] Comparou provas conflitantes com discrição e cuidado e atingiu um alto grau de precisão. Com Mme. du Châtelet ele tinha tentado ser um cientista e tinha falhado; agora ele se voltava para escrever história, e aí seu sucesso foi uma revolução.

Há muitos anos, numa carta de 8 de janeiro de 1739, ele havia expressado seu objetivo: "Meu objetivo principal não é a história política e militar, é a história das artes, do comércio, da civilização — em uma palavra, da mente humana." E, melhor ainda, numa carta escrita a Thieriot em 1736:

> Quando eu procurava anedotas da época de Luís XIV encontrava menos fatos sobre o próprio rei do que sobre as artes que floresceram durante seu reinado. Eu preferia ter mais detalhes sobre Racine e Boileau, Quinault, Lully, Molière, Le Brun, Bossuet, Poussin, Descartes e outros, do que sobre da batalha de Steenkerke. Nada a não ser um nome permanece entre os que comandaram batalhões e frotas; nada resulta para a raça humana de 100 batalhas ganhas; mas os grandes homens dos quais eu falei prepararam prazeres puros e duráveis para as gerações ainda não nascidas. Um canal que liga dois mares, um quadro de Poussin, uma bela tragédia, uma verdade descoberta são coisas mil vezes mais preciosas que todos os anais da corte, todas as narrativas da guerra. Vós sabeis que, comigo, os grandes homens vêm

em primeiro lugar, os "heróis" por último. Chamo de grandes homens todos aqueles que se excederam nas coisas úteis e agradáveis. Os arrasadores de províncias são meros heróis.[104]

Possivelmente Voltaire teria promovido os heróis marciais do último lugar se suas vitórias houvessem salvo a civilização do barbarismo; mas era natural que o filósofo, que não conhecia outra arma senão as palavras, tivesse prazer em elevar os homens de sua própria espécie; e seu nome ilustra sua tese, pois permanece, depois de dois séculos, como o mais famoso em nossa memória daquela época. Originalmente ele havia proposto dedicar todo o livro a uma história cultural; depois, Mme. du Châtelet sugeriu a ele uma "história geral" das nações; conseqüentemente, ele acrescentou capítulos sobre política, guerra e a corte, de modo a fazer do volume uma continuação homogênea da obra de maior tamanho, *Essai sur l'histoire génêralle* ("Ensaio sobre a história geral"), que estava sendo elaborado por sua pena. Isto talvez seja a razão pela qual a história cultural não está integrada no resto desse volume; a primeira metade do livro é dedicada à história militar e política; seguem-se seções sobre costumes ("características e anedotas"), governo, comércio, ciência, literatura, arte e religião.

O perseguido escriba olhava para trás com admiração, para o reino no qual os poetas (quando se comportavam) eram honrados pelo rei; talvez sua ênfase no apoio da literatura e da arte por parte de Luís XIV fosse um ataque de flanco sobre a comparativa indiferença de Luís XV a este patrocínio. Agora que a grandeza da época passada aparecia sob um aspecto dourado e seu despotismo e cargas de dragões afastavam-se da memória, Voltaire idealizava o Rei Sol e entusiasmava-se com as vitórias dos generais franceses — embora estigmatizasse a devastação do Palatinado. A crítica, no entanto, esconde sua cabeça diante dessa primeira tentativa de história integral. Contemporâneos compreensivos entendiam que aqui estava uma nova iniciativa — história como a biografia da civilização, história transformada pela arte e pela perspectiva literária e filosófica. Um ano depois de sua publicação, o Conde de Chesterfield escrevia a seu filho:

Voltaire mandou-me de Berlim sua *Histoire du Siècle de Louis XIV*. Veio numa hora bastante oportuna; Lorde Bolingbroke acabou de ensinar-me como a história deve ser lida; Voltaire mostra-me como ela deve ser escrita.... É a história da compreensão humana, escrita por um homem de gênio para uso de homens inteligentes.... Livre de preconceitos religiosos, filosóficos, políticos e nacionais, mais do que qualquer historiador com quem eu jamais me encontrei, ele relata todos esses assuntos tão verdadeiramente e tão imparcialmente quanto lhe é permitido por certas circunstâncias que devem ser sempre observadas.[105]

Em meio a seus trabalhos literários, Voltaire afligia-se com sua insegurança na corte de Frederico. Um dia, em agosto de 1751, La Mettrie, o alegre materialista que muitas vezes lia para o rei, relatou a Voltaire uma observação de seu anfitrião: "Eu preciso dele (Voltaire) no máximo por mais um ano (como polidor do francês real); a gente espreme a laranja e joga fora a casca."[106] Alguns têm duvidado da autenticidade dessa observação; não era próprio de Frederico ser tão confidencial, e não era impossível que La Mettrie desejasse ver Voltaire fora da cena. "Eu fiz tudo o que era possível

para não acreditar em La Mettrie", escreveu Voltaire a Mme. Denis, no dia 2 de setembro; "mas, apesar de tudo, não sei." E de novo a ela, em 29 de outubro: "Vivo sonhando com aquela casca de laranja.... como uma pessoa que está caindo de um campanário e encontra-se perfeitamente à vontade no ar, diz; 'Bom, desde que isto dure'; isso se parece um bocado comigo."[107]

Havia um outro francês na Alemanha que entrou na comédia. Frederico dizia que, entre dois franceses na mesma corte, um deve morrer.[108] Maupertuis, à testa da Academia de Berlim, era o mais honrado, depois de Voltaire, entre os hóspedes de Sanssouci; a ambos incomodava essa proximidade; e talvez Voltaire não tivesse esquecido que Mme. du Châtelet gostara de Maupertuis. Em abril de 1751, Voltaire deu um jantar; Maupertuis foi convidado e compareceu. "Vosso livro *Sur le Bonheur* ("Sobre a Felicidade") deu-me grande prazer", disse Voltaire, "com exceção de algumas poucas coisas obscuras, a respeito das quais conversaremos uma destas noites." "Coisas obscuras? Isso talvez para vós, *monsieur*", retrucou Maupertuis. Voltaire colocou a mão no ombro do cientista. "Senhor Presidente", disse ele, "eu vos estimo; vós sois bravo, vós quereis a guerra. Nós a teremos; mas, neste ínterim, vamos comer o assado do rei."[109] "Maupertuis", escreveu ele a d'Argental a 4 de maio, "não tem modos muito agradáveis. Ele me avalia duramente com seu quadrante; diz-se que entra algo de inveja em seus dados.... Um gentil-homem um tanto intratável, nada sociável." E, a 24 de julho de 1752, à sua sobrinha Denis: "Maupertuis discretamente espalhou o boato de que eu achei os *Trabalhos* do Rei muito maus; que eu disse a alguém, a respeito dos versos do rei que havia recebido: 'Será que ele nunca vai se cansar de mandar-me essa roupa suja para ser lavada?'"[110] Não é certo que Maupertuis tenha levado este rumor a Frederico; Voltaire julgava-o verdadeiro e resolveu ir à guerra.

Uma das contribuições de Maupertuis à ciência era o "princípio da menor ação" — todos os efeitos no mundo do movimento tendem a ser realizados pela mínima força suficiente para obter o resultado. Samuel Koenig, que devia sua condição de membro da Academia a Maupertuis, descobriu o que passava por ser uma cópia de uma carta não publicada de Leibniz na qual este princípio parecia estar antecipado. Ele escreveu um artigo sobre essa descoberta; mas antes de publicá-lo submeteu-o a Maupertuis, oferecendo-se para suprimi-lo caso o presidente objetasse alguma coisa. Maupertuis, possivelmente depois de um exame muito apressado, consentiu na publicação. Koenig publicou o artigo no número de março de 1751 da *Acta eruditorum*, de Leipzig. Causou uma agitação. Maupertuis pediu a Koenig que apresentasse a carta de Leibniz à Academia; Koenig replicou que ele apenas havia visto uma cópia dela entre os papéis de seu amigo Henzi, que tinha sido enforcado em 1749; fez uma cópia desta cópia e deu-a a Maupertuis, que de novo solicitou o original. Koenig confessou que este não poderia agora ser encontrado, uma vez que os papéis de Henzi tinham sido espalhados após sua morte. Maupertuis submeteu o assunto à Academia (7 de outubro de 1751); o secretário enviou a Koenig uma ordem peremptória para apresentar o original. Ele não podia fazê-lo; no dia 13 de abril de 1752, a Academia declarou a suposta carta de Leibniz como tendo sido forjada. Maupertuis não compareceu à sessão, estando doente, tuberculoso, cuspindo sangue.[111] Koenig enviou sua renúncia à Academia, e publicou um *Apelo ao Público* (setembro de 1752).

Koenig, numa certa ocasião, passara dois anos em Cirey como hóspede de Voltaire

e de Mme. du Châtelet. Voltaire decidiu dar uma paulada a favor de seu antigo amigo no seu presente inimigo. Na revista trimestral *Bibliothèque raisonnée*, de setembro, apareceu uma "*Réponse d'un académicien de Berlin à un académicien de Paris*," ("Resposta de um acadêmico de Berlim a um acadêmico de Paris"), apresentando o caso sob o ponto de vista de Koenig, e concluindo que

> o Senhor Maupertuis foi condenado, diante da Europa científica, não somente de plágio e erro crasso, mas também de ter abusado de sua posição para impedir a livre discussão e para perseguir um homem honesto.... Vários membros de nossa Academia protestaram contra tão gritante procedimento e abandonariam a Academia não fosse pelo temor de desagradar o rei.[112]

O artigo não foi assinado, mas Frederico conhecia o toque felino de Voltaire. Em vez de fulminá-lo com um raio real, ele escreveu uma réplica na qual a "*Réponse*" era descrita como "maliciosa, covarde e infame", e seu autor foi tachado de "um desavergonhado impostor", um "feio bandido", um "engendrador de estúpidos libelos".[113] Esta carta também foi anônima, mas a primeira página trazia as armas prussianas, com a águia, o cetro, e a coroa.

O orgulho de Voltaire foi tocado. Ele nunca poderia deixar o inimigo ter a última palavra, e talvez já estivesse resolvido a romper com o rei. "Eu não tenho cetro", escreveu a Mme. Denis (18 de outubro de 1752), "porém eu tenho uma pena." E tirou vantagem do fato de Maupertuis ter recentemente publicado (Dresden, 1752) uma série de *Lettres* na qual sugeria que fosse feito um furo na terra, se possível, até o seu centro, de modo a se estudar sua composição; que uma das pirâmides do Egito fosse explodida para que se descobrisse o segredo de sua finalidade e projeto; que se construísse uma cidade onde apenas o latim fosse falado, de maneira a que os estudantes pudessem ir ali por um ano ou dois para aprenderem essa língua como haviam aprendido a sua própria língua; que um médico só deveria ser pago depois de curar o paciente; que uma dose adequada de ópio capacitaria o homem para a previsão do futuro; e que os cuidados próprios do corpo poderiam nos levar a prolongar a vida indefinidamente.[114] Voltaire encontrou nessas *Lettres* uma presa fácil, ignorando cuidadosamente qualquer item de bom senso e qualquer vestígio de humor, que elas contivessem e jogando com o resto, de uma maneira alegre, sobre os chifres de seu gênio. Assim, em novembro de 1752, ele compôs seu famoso "Diatribe do Dr. Akakia, Médico e Bispo junto ao Papa".

Diatribe, significava então uma dissertação; *akakia*, em grego, significa "ingênua simplicidade". O suposto médico começa, numa aparente inocência, duvidando que um homem tão grande como o presidente da Academia de Berlim tenha escrito um livro tão absurdo. Afinal de contas, "nada é mais comum na época presente do que autores jovens e ignorantes apresentarem ao mundo, sob nomes bem conhecidos, trabalhos indignos dos supostos escritores". Estas *Lettres* devem ser fruto de uma tal impostura. Era impossível que o ilustrado presidente tivesse escrito tal insensatez. O dr. Akakia protestava especialmente contra o pagamento dos médicos somente depois da cura — uma proposta que talvez tivesse tocado uma corda sensível no peito de Voltaire, mas "um cliente priva o advogado de sua justa remuneração porque ele perdeu sua causa? Um médico promete sua assistência, não a cura. Ele faz tudo o que está

em seu poder, e é pago de acordo com isso''. Será que um membro da Academia gostaria caso se subtraísse um certo número de ducados de seu salário anual para cada erro que ele tivesse feito, para cada absurdo que ele tivesse pronunciado durante o ano? E o doutor prosseguia detalhando o que Voltaire considerava os erros e os absurdos dos trabalhos de Maupertuis.[115]

Não foi uma sátira tão brilhante como é comumente considerada: muito dela é repetitivo, e alguns dos erros apontados são triviais e sua indicação padece de generosidade; hoje em dia escondemos o nosso veneno com mais polidez. Mas Voltaire ficou tão encantado com sua proeza que não podia resistir ao prazer adicional de vê-la impressa. Mandou um manuscrito para um impressor de Haia. Nesse ínterim, mostrou outro manuscrito ao rei. Frederico, que particularmente concordava que Maupertuis era às vezes insuportavelmente vaidoso, divertiu-se com a piada (ou assim estamos informados), mas proibiu Voltaire de publicá-la; obviamente a dignidade e o prestígio da Academia de Berlim estavam envolvidos. Voltaire permitiu que o rei ficasse com o manuscrito, mas, a sátira, de qualquer maneira, foi publicada na Holanda. Em breve, 30 mil cópias estavam espalhadas em Paris, Bruxelas, Haia e Berlim. Uma delas chegou a Frederico. Ele deu mostras de sua zanga em tais termos que Voltaire fugiu para um alojamento particular na capital. A 24 de dezembro de 1752, ele viu de sua janela a incineração pública da *Diatribe* pelo executor oficial do Estado. A 1º de janeiro de 1753, ele enviou a Frederico sua chave de ouro como camerista e sua Cruz do Mérito.

Agora ele estava realmente doente. A erisipela queimava sua testa, a disenteria torturava seus intestinos, a febre o consumia. Ele recolheu-se ao leito, no dia 2 de fevereiro, e ali ficou por duas semanas, tendo, disse um vistante, ''toda a aparência de um esqueleto''.[116] Frederico, mais calmo, mandou seu próprio médico para atender ao poeta. Quando melhorou, Voltaire escreveu ao rei, pedindo-lhe permissão para visitar Plombières, cujas águas talvez curassem sua erisipela. Frederico mandou que seu secretário respondesse (16 de março) ''que ele pode deixar esse serviço assim que o deseje; que ele não tem necessidade de usar o pretexto das águas de Plombières; mas que deve ter a bondade, antes de ir embora, de devolver-me... o volume de poemas que eu lhe confiei''.[117] No dia 18, o rei convidou Voltaire para voltar a seu velho apartamento, em Sanssouci. Voltaire veio, permaneceu durante oito dias, e aparentemente fez as pazes com o rei — mas ficou com os poemas reais. A 26 de março, ele disse *au revoir* a Frederico, ambos fazendo de conta que a separação iria ser temporária. ''Tome cuidado com sua saúde acima de tudo'', disse o rei, ''e não se esqueça de que espero vê-lo de novo depois das águas... *Bon voyage*!''[118] Eles não se viram outra vez.

Terminou dessa forma a histórica amizade, mas as inimizades ridículas continuaram. Voltaire, com um secretário e a bagagem, rolou em seu próprio coche até um local seguro, em Leipzig, na Saxônia. Ali, alegando fraqueza, demorou-se por três semanas, aumentando a *Diatribe*. A 6 de abril, o escritor recebeu uma carta de Maupertuis:

As gazetas dizem que estais detido em Leipzig; informações particulares asseguram-me que vós estais parando aí apenas para imprimir novos libelos.... Eu nunca fiz

> nada contra vós, nunca escrevi nada, nunca disse nada. Sempre achei indigno de mim replicar uma palavra às impertinências que haveis, até aqui, espalhado por aí... Se é verdade, porém, que é vossa intenção atacar-me de novo, e atacar-me por meio de personalidades... eu vos declaro que... minha saúde é suficientemente boa para encontrar-vos onde quer que vos encontreis, e para exercer sobre vós a mais completa vingança.[119]

Voltaire, apesar disso, imprimiu as embelezadas *Diatribes* e, com elas, a carta de Maupertuis. O panfleto, que agora tinha crescido para 50 páginas, tornou-se motivo de bisbilhotice nos palácios e nas cortes na Alemanha e na França. Guilhermina escreveu de Bayreuth para Frederico (24 de abril de 1753), confessando que não tinha podido conter o riso ao ler a peça. Maupertuis não levou avante sua ameaça, nem, como alguns supõem, morreu de raiva concentrada e de pesar; ele sobreviveu ao *Dr. Akakia* por seis anos, e morreu em Basiléia, em 1759, de tuberculose.

A 19 de abril, Voltaire foi para Gotha. Ali hospedou-se na estalagem pública, mas o Duque e a Duquesa de Saxe-Gotha em breve persuadiram-no a vir ficar em seu palácio. Como a pequena corte favorecia a cultura, a duquesa reuniu alguns notáveis e literatos, para quem Voltaire leu alguns de seus trabalhos, inclusive a engraçada *La Pucelle*. Daí o escritor foi para Frankfurt-am-Maine, onde Nêmesis o alcançou.

Vendo que Voltaire continuava a guerra contra Maupertuis, Frederico começou a pensar se o irresponsável poeta não ia mostrar ao mundo os poemas que o rei compusera, dos quais uma cópia impressa particularmente ainda estava em posse de Voltaire — alguns poemas *risqué*, outros ridicularizando a cristandade, outros falando com mais liberdade do que respeito dos soberanos vivos e, portanto, capazes de afastar potências úteis. Ele enviou ordens a Freytag, que era o residente prussiano em Frankfurt, para deter Voltaire até que o ímpio esqueleto entregasse os poemas reais e as várias condecorações que lhe haviam sido dadas pelo rei durante sua lua-de-mel. Frankfurt era uma "cidade livre", mas tão dependente da boa vontade de Frederico que não ousava interferir com tais ordens; além disso, Voltaire ainda estava tecnicamente a serviço do rei prussiano e de licença. A 1º de junho, Freytag foi ao Leão Dourado, onde Voltaire tinha chegado na noite anterior, e polidamente pediu-lhe as insígnias e a poesia. Voltaire permitiu que o residente examinasse sua bagagem e levasse as condecorações do rei; porém, no que se refere aos poemas reais, eles estavam provavelmente numa caixa que fora enviada para Hamburgo. Freytag ordenou que ele ficasse sob vigilância até que a caixa fosse trazida de Hamburgo. A 9 de junho, o filósofo furioso foi consolado pela chegada de Mme. Denis, que o ajudou a dar vazão à sua raiva. Ela ficou espantada pela sua palidez. "Eu sabia que aquele homem (Frederico) seria vossa morte!" A 18 de junho a caixa chegou; o volume de poesias foi achado e entregue; mas, no mesmo dia, chegou uma nova ordem de Potsdam, ordenando a Freytag que mantivesse o *status quo* até que chegasse novas ordens. Voltaire, com a paciência esgotada, tentou fugir; a 20 de junho, deixando sua bagagem com sua sobrinha, ele e seu secretário deixaram Frankfurt secretamente.

Antes que pudessem atingir os limites da jurisdição municipal, foram alcançados por Freytag, que os trouxe para a cidade, e alojou-os como prisioneiros na Hospedaria do Bode porque (de acordo com Freytag) "o dono da hospedaria do Leão Dourado não estava disposto a ter mais Voltaire em sua casa devido à sua incrível parcimô-

nia".[120] Todo o dinheiro de Voltaire lhe foi tirado por seus captores; também seu relógio, algumas jóias que ele usava e sua caixa de rapé — a qual em breve lhe foi restituída devido à alegação de que ela era indispensável à sua vida. A 21 de junho, chegou uma carta de Frederico ordenando a soltura de Voltaire, mas Freytag pensou que era seu estrito dever mandar ao rei a notícia de que Voltaire tinha tentado escapar; deveria deixá-lo partir mesmo assim? No dia 5 de julho, Frederico respondeu que sim; após 35 dias de detenção, Voltaire foi libertado. A 7 de julho ele deixou Frankfurt em direção a Mainz. Mme. Denis voltou a Paris, na esperança de obter permissão para Voltaire entrar na França.

A notícia da prisão do filósofo tinha se espalhado e, agora, onde quer que ele fosse, era festejado e aclamado, pois Frederico não era popular, exceto com Guilhermina, e Voltaire ainda o era, com todas as suas diabruras, o maior poeta, dramaturgo e historiador vivo. Depois de três semanas em Mainz ele continuou, acompanhando o séquito de um príncipe, para Mannheim e Strasbourg (15 de agosto a 2 de outubro), onde sua alma alegrou-se com o pensamento de que estava em solo francês. Daí partiu para Colmar (2 de outubro), onde Guilhermina, a caminho para Montpellier, visitou-o e confortou-o "com generosidade". Suas forças voltaram o bastante para inspirá-lo a escrever algumas cartas galantes a Mme. Denis, que havia se queixado de inchação em suas pernas:

> Eh, *mon Dieu*, minha querida filha, o que as tuas pernas e as minhas estão tentando dizer? Se elas estivessem juntas estariam bem (*elles se porteraient bien*).... Tuas coxas não foram feitas para sofrer. Estas belas coxas que, em breve, serão beijadas, estão agora vergonhosamente tratadas (*Queste belle cossie tantot bacciate sono oggi indignamente trattate*).[121]

No mais humilde dos modos escreveu a Mme. de Pompadour, invocando sua influência junto a Luís XV para permitir-lhe a volta a Paris. Nesse ínterim, porém, um impressor pirata de Haia publicou um mutilado *Abrégê de l'histoire générale*, um resumo da obra inacabada de Voltaire, *Essai sur l'histoire générale*, ou *Essai sur les moeurs*; ela continha algumas contundentes críticas sobre o cristianismo; foi rapidamente vendida em Paris; Luís XV informou à Mme. de Pompadour: "Não desejo que Voltaire venha a Paris."[122] Os jesuítas, em Colmar, pediram sua expulsão daquela cidade. Voltaire tentou apaziguar seus inimigos eclesiásticos tomando o sacramento na Páscoa; o único resultado foi que seus amigos juntaram-se aos jesuítas para chamá-lo de hipócrita. "Vejam Voltaire, que não sabe para que lado vira sua cabeça", comentou Montesquieu, e acrescentou: "*Le bon esprit* vale mais que *le bel esprit*."[123]

O filósofo sem lar pensou desesperadamente em abandonar a Europa e estabelecer-se em Filadélfia; admirava o espírito de Penn e o trabalho de Franklin, que tinha acabado de relacionar o relâmpago com a eletricidade; "se o mar não me fizesse insuportavelmente doente, seria entre os quacres da Pensylvânia que eu passaria o resto de minha vida".[124] A 8 de junho de 1754, ele deixou Colmar, e encontrou asilo na abadia Beneditina de Senones, na Lorena. Ali, o abade era o culto Dom Augustin Calmet e a biblioteca possuía 12 mil volumes; durante três semanas Voltaire encontrou a paz entre os monges. No dia 2 de julho, transferiu-se para Plombières e finalmente,

bebeu de suas águas. Mme. Denis foi encontrá-lo ali e daí em diante permaneceu como sua amante, pelo menos para tomar conta de sua casa. Ele recomeçou a perambulação, voltou a Colmar, achou desconfortável, passou por Dijon numa noite, e daí foi para Lyon, onde ficou durante um mês (11 de novembro a 10 de dezembro). Por uma semana foi o hóspede de seu velho amigo e devedor, o Duque de Richelieu; depois, talvez temendo comprometer o duque, mudou-se para o Hotel Palais-Royal. Compareceu à Academia de Lyon, onde recebeu todas as honras. Algumas de suas peças foram montadas no teatro local, e seu espírito aqueceu-se com os aplausos. Ele pensava estabelecer-se em Lyon, mas o arcebispo Tencin foi contrário a isso,[125] e Voltaire partiu. Ele sabia que, a qualquer momento, poderia ser preso caso permanecesse na França.

No final de 1754 ou princípio de 1755, Voltaire cruzou as montanhas do Jura em direção à Suíça.

CAPÍTULO XIV

A Suíça e Voltaire

1715-58

I. LES DÉLICES

NA ESTRADA de Lyon, exatamente do lado de fora das portas de Genebra, mas dentro de sua jurisdição, Voltaire encontrou finalmente um lugar onde podia descansar em segurança e paz: uma espaçosa *villa* chamada São João, com jardins e terraços que desciam até o Ródano. Como as leis da República proibiam a venda de terra a qualquer pessoa que não fosse protestante e suíço, ele providenciou os 87 mil francos para comprar a propriedade (fevereiro de 1755) através da agência de Labat de Grandcour e Jean Robert Tronchin.* Com todo o entusiasmo de um habitante da cidade, ele comprou galinhas e uma vaca, semeou uma horta de verduras e plantou árvores; tinha levado 60 anos para aprender que "*il faut cultiver notre jardin.*" (é preciso cultivar nosso jardim). Agora, pensava ele, podia esquecer Frederico, Luís XV, o Parlamento de Paris, os bispos, os jesuítas; somente sua cólica e suas dores de cabeça permaneciam. E ficou tão encantado com a nova casa que a chamou Les Délices (As Delícias).** "Eu estou tão feliz", escreveu ele a Thiériot, "que chego a me envergonhar."[1]

Como seus inteligentes investimentos forneciam-lhe uma renda senhorial, Voltaire podia se dignar a ter alguns luxos. Mantinha seis cavalos, quatro carruagens, um cocheiro, um postilhão, dois lacaios, um criado de quarto, um cozinheiro francês, um secretário e um macaco — com o qual ele gostava de comparar o *homo sapiens*. Mme. Denis reinava sobre todas essas coisas; Mme. d'Épinay, visitando Les Délices em 1757, descrevia a sobrinha de Voltaire como

> uma mulherzinha gorda, redonda como uma bola, de cerca de 50 anos... feia e boa, falsa sem querer sê-lo, e sem malícia. Não tem inteligência e, no entanto, parece

---

* Havia muitos Tronchin, principalmente: (1) Jean Robert, banqueiro e *procureur général* de Genebra; (2) Jakob, conselheiro; (3) François, autor e pintor; (4) Théodore, médico. "Tronchin," nesta obra, significava Théodore, a não ser que se especifique o contrário.

** Ela está lá até hoje (1965), no mesmo lugar, com a área muito reduzida, mas mantida pela cidade de Genebra como Instituto e Museu Voltaire.

> possuir alguma; ela... escreve versos, argumenta racionalmente e irracionalmente... sem pretensões grandes demais e, acima de tudo, sem ofender ninguém.... Adora seu tio, tanto como a um tio quanto como a um homem; Voltaire ama-a, ri com ela e a adora. Numa palavra: esta casa é um refúgio para a união de contrários, e um delicioso espetáculo para quem a admira.[2]

Um outro visitante, o poeta Marmontel, que estava começando a se destacar, descreve o novo *seigneur*: "Ele estava acamado quando chegamos. Estendeu-me os braços, beijou-me e chorou de alegria.... 'Vós me encontrais a ponto de morrer', disse ele; 'vinde e restituí-me a vida ou recebei meu último suspiro'... Um momento mais tarde disse ele: 'Vou me levantar e jantar convosco!'"[3]

Havia uma desvantagem em Les Délices — era frio no inverno. Voltaire, que era descarnado, precisava de calor. Próximo a Lausanne o filósofo encontrou uma pequena herdade, Monrion, cuja posição a abrigava do vento norte; ele comprou-a e ali passou alguns meses de inverno, de 1755 a 1757. Em Lausanne propriamente ele comprou (junho de 1757), na Rue du Grand Chêne, uma "casa que, na Itália, seria chamada um palácio", com 15 janelas abertas sobre o lago. Hoje em dia (1965), esta casa é uma galeria de arte, com algumas pequenas relíquias de Voltaire. Ali, sem nenhum protesto do clero, ele montou algumas peças, em geral as próprias. "A tranqüilidade é uma bela coisa", escrevia ele, "mas o aborrecimento... pertence à mesma família. Para repelir esta feia relação, montei um teatro."[4]

E, assim, oscilando entre Genebra e Lausanne, Voltaire tornou-se familiarizado com a Suíça.

II. OS CANTÕES

"Por meio de que maravilhosa política", perguntava Samuel Johnson, em 1742, "ou por que feliz conciliação de interesses acontece que, num corpo constituído por diferentes comunidades e diferentes religiões, não haja maiores comoções públicas, embora o povo seja tão guerreiro que nomear ou convocar um exército significa a mesma coisa?"[5]

Este fascinante complexo de três povos, quatro línguas e dois credos tinha permanecido em paz com o mundo exterior desde 1515. Por uma espécie de ponto de honra entre ladrões, as grandes potências tinham se abstido de atacá-lo; era um prêmio por demais diminuto (360 quilômetros, na sua maior extensão, 137, na maior largura), pobre demais em recursos naturais, com um terreno montanhoso demais e seu povo era desencorajadoramente bravo. Os suíços continuavam a produzir os melhores soldados da Europa, mas como eram dispendiosos para serem mantidos, eram cedidos a diversos governos a um preço por cabeça. Em 1748, havia 60 mil *Reisläufer* no serviço estrangeiro. Em alguns países, eles tornaram-se uma parte permanente do aparato militar; eram os favoritos e os mais confiáveis guardas dos papas e dos reis franceses; todo o mundo sabe como os guardas suíços morreram até o último homem na defesa de Luís XVI em 10 de agosto de 1792.

Em 1715, 13 cantões constituíam a Confederação Suíça: Appenzell, Basiléia, Glarus, Schaffhausen e Zurique, que eram predominantemente alemãs e protestantes;

Lucerna, Schwyz, Solothurn, Unterwalden, Uri e Zug, que eram alemães e católicos; Berna, que era tanto alemã quanto francesa, protestante e católica; e Friburgo, que era francesa e católica. Em 1803, a Confederação admitiu Aargau, St. Gallen e Thurgau (alemã e protestante), Ticino (italiana e católica) e Vaud (francesa e católica). Em 1815, três novos cantões foram acrescentados: Genebra (francesa e protestante, então rapidamente tornando-se católica), Valais (francesa, alemã e católica), e a região conhecida pelos franceses como Grisons e pelos alemães como Graubünden (principalmente protestante, e falando alemão ou romanche, um vestígio do latim).

A Suíça era republicana, mas não democrática em nosso sentido atual. Em cada cantão uma minoria da população masculina adulta, usualmente as famílias estabelecidas há mais tempo, elegiam um Grande Conselho ou Conselho Geral, composto por cerca de 200 membros, e um Pequeno Conselho, formado de 24 a 64 membros. O Pequeno Conselho indicava um ainda menor Conselho Privado e um Burgomestre que servia como autoridade executiva mais importante. Não havia separação de poderes; o Pequeno Conselho era também a Suprema Corte. Os cantões rurais (Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus, Zug, Appenzell) limitavam o sufrágio às famílias que sempre haviam morado ali; outros residentes, não importa há quanto tempo domiciliados, eram governados como uma classe subalterna.[6] Tais oligarquias eram gerais na Suíça. Lucerna tinha a elegibilidade para funções públicas limitada a 29 famílias, e uma nova família entrava no círculo somente quando uma das velhas famílias desaparecesse.[7] Em Berna, 243 famílias eram elegíveis para funções públicas, mas entre essas, umas 68 regularmente detinham o governo. Em 1789, o historiador russo Nikolai Karamzin observava que o cidadão de Zurique era "tão orgulhoso de seu título como um rei de sua coroa", uma vez que, "por mais de 150 anos, nenhum estrangeiro tinha obtido o direito da cidadania".[8] (Devemos nos lembrar de que quase todas as democracias são oligárquicas, as minorias podem ser organizadas para a ação e o poder, as maiorias não.

O governo cantonal tendia para o paternalismo autoritário. Os conselhos, em Zurique, promulgavam leis que regulavam as refeições, a bebida, o fumo, a maneira de dirigir carruagem, os casamentos, a roupa, os adornos pessoais, a moda do cabelo, os salários da mão-de-obra, a qualidade dos produtos, os preços das coisas essenciais; essas leis eram relíquias das velhas regras comunais ou das corporações (*guild*); e, efetivamente, em Zurique, os chefes dos 12 *guilds* automaticamente tornavam-se membros do Pequeno Conselho, de forma que esse cantão era, em grande medida, um estado corporativo. Próximo ao final do século, Goethe escrevia que as margens do Lago de Zurique exalavam "uma encantadora e ideal concepção da mais bela e mais alta das civilizações".[9]

A "cidade república" de Berna era o maior e o mais forte dos cantões. Abrangia um terço da Suíça, tinha a economia mais próspera e seu governo era em geral admirado como econômico e competente; Montesquieu comparava-o com a Roma dos melhores dias da República. William Coxe, um clérigo britânico e um competente historiador, descreveu a cidade tal como a viu, em 16 de setembro de 1779:

> Fiquei muito chocado, ao entrar em Berna, com sua beleza e limpeza singulares. As ruas principais são largas e compridas, não retas, mas gentilmente em curva; as

> casas são quase uniformes, construídas com uma pedra acinzentada e dotadas de arcadas. No meio da rua corre um alegre regato da mais clara água, num canal de pedras, enquanto algumas fontes não são apenas ornamentais para o lugar, como benéficas para os habitantes. O rio Aar praticamente circunda a cidade, serpenteando seu curso sobre um leito rochoso, muito abaixo do nível das ruas.... O campo adjacente é ricamente cultivado e agradavelmente diversificado com montanhas, prados, bosques e águas;... e o horizonte distante é marcado por uma abrupta cadeia de ásperos Alpes, com seus topos cobertos de neve.[10]

A grande falha do patriciado de Berna foi seu tratamento do Vaud. Este paraíso terrestre estende-se ao longo do lado suíço do lago de Genebra dos arredores da cidade de Genebra até Lausanne (sua capital), e para o norte, até o lago de Neuchâtel. Nessas encantadoras margens e encostas cobertas de vinhas, Voltaire e Gibbon gozaram de uma vida altamente civilizada, e Rousseau cresceu e sofreu, e ali colocou o lar de sua virtuosa Julie (em Clarens, perto de Vevey). A região passou ao controle de Berna em 1536; seus cidadãos perderam a elegibilidade para as funções públicas; irritavam-se com o governo a distância e freqüentemente se revoltavam em vão.

Os cantões eram cuidadosamente ciumentos de sua autonomia. Cada um deles se considerava um estado soberano, livre para fazer a guerra ou a paz e para entrar em aliança com os estrangeiros; desse modo, os cantões católicos associaram-se com a França durante todo o reinado de Luís XV. Para reduzir as divergências entre os cantões, cada um mandava delegados a uma Dieta Suíça que se reunia em Zurique. Este congresso federal, porém, tinha poderes muito limitados; ele não podia impor suas decisões sobre qualquer cantão que assim não desejasse; suas resoluções, para serem válidas, exigiam o consentimento de todos. O livre comércio era aceito em princípio, mas era violado pelas guerras tarifárias intercantonais. Não havia uma moeda comum, nem administração em conjunto das estradas intercantonais.

A vida econômica florescia a despeito dos obstáculos naturais e das barreiras legislativas. A escravidão havia desaparecido, exceto em alguns poucos distritos ao longo da fronteira alemã ou austríaca; quase todos os camponeses eram donos da terra que cultivavam. Nos "Cantões de Floresta" (Uri, Schwyz, Unterwalden e Lucerna), os camponeses eram pobres por causa das condições geográficas; em volta de Zurique, eles prosperavam; no cantão de Berna, alguns camponeses acumularam fortunas com uma cuidadosa e resoluta agricultura. Os longos invernos e as dificuldades de transporte forçavam muitos suíços a combinarem a agricultura com a indústria; a mesma família que fiava algodão ou fazia relógios, plantava hortas e cultivava a vinha. Friburgo já era famosa pelo seu queijo Gruyère; Zurique por suas rendas; St. Gallen pelo seu algodão; Genebra pelos relógios; Neuchâtel pelas rendas; toda a Suíça pelos vinhos. As finanças da Suíça eram, mesmo naquela época, o objeto de inveja da Europa, e os mercadores suíços eram ativos em todas as partes. Basiléia prosperou no comércio com a França e a Alemanha, Zurique no comércio com a Alemanha e a Áustria. Basiléia, Genebra e Lausanne rivalizavam com Amsterdam e Haia como centros de publicações. Depois de Haller e Rousseau terem celebrado a estonteante beleza dos lagos suíços e a imponente majestade dos Alpes suíços, o turismo passou a fornecer um apoio crescente para a economia federal.

O nível moral era provavelmente mais alto na Suíça do que em qualquer outra ter-

ra da Europa, exceto na Escandinávia, onde condições semelhantes produziam resultados similares. A família camponesa era um modelo de trabalho, sobriedade, unidade e economia. Nas cidades havia alguma corrupção na política e na venda de cargos públicos, mas, mesmo assim, a austeridade gerada por um clima duro, um terreno montanhoso e uma ética protestante trabalhavam a favor da estabilidade moral. O modo de vestir era modesto tanto entre os ricos como entre os pobres; na Suíça, as leis contra suntuosidade ainda eram severas e bem observadas.[11]

A religião era metade governo e metade luta. O comparecimento regular à igreja era obrigatório e as cidades eram pequenas demais para permitir que os rebeldes encontrassem refúgio no anonimato da multidão. O domingo era um dia de quase incessante exercício piedoso; segundo sabemos, as tavernas tremiam com os salmos, nos sábados.[12] As religiões rivais — calvinista e católica — davam, no entanto, o pior exemplo de comportamento, pois davam liberdade ao ódio e acorrentavam as mentes. Alguns cantões católicos proibiam qualquer culto que não fosse o católico; alguns cantões protestantes proibiam tudo o que não fosse protestante.[13] A separação entre Igreja e Estado e a formação de seitas independentes eram proibidas por lei. Em Lucerna, em 1747, Jacob Schmidlin foi torturado e depois estrangulado por tentar organizar um movimento pietista independente da Igreja. Exigia-se um juramento de ortodoxia calvinista como critério de elegibilidade para lugares políticos, eclesiásticos ou educacionais nos cantões protestantes.[14] A censura era severa tanto por parte da Igreja como do Estado. Nos cantões de floresta, a pobreza dos camponeses, as tempestades, as quedas de barreiras, as avalanches, as pragas, as enchentes e o temor das montanhas circundantes combinavam-se para gerar um medo supersticioso de maus espíritos que habitariam os picos de aspecto tenebroso e estariam presentes nos ventos ameaçadores. Para frustrar seus inimigos sobrenaturais, os homens rústicos atormentados pediam aos padres exorcismos e bênçãos cerimoniosas para seus rebanhos. A queima na fogueira por feitiçaria terminou, em Genebra, em 1652, em Berna, em 1680, em Zurique, em 1701, nos cantões católicos, em 1752; mas, em Glarus, uma mulher foi decapitada, em 1782, sob a acusação de ter enfeitiçado uma criança.[15]

A luz se abriu sobre a escuridão com as escolas do Estado e as bibliotecas públicas. A Universidade da Basiléia estava em declínio devido ao fanatismo religioso; ela nem sequer apreciava as realizações de Johann, Jakob e Daniel Bernoulli, e fez Leonhard Euler fugir para plagas mais hospitaleiras. Mesmo assim, a Suíça produzia sábios, poetas e cientistas numa proporção correspondente à sua população. Mencionamos os sábios de Zurique, Johann Jakob Bodmer e Johann Jakob Breitinger; eles tiveram uma duradoura influência na literatura alemã por se oporem à idolatria de Gottsched a Boileau e às formas clássicas; eles defendiam o direito ao sentimento, à mística e mesmo do irracional na literatura e na vida; consideravam a poesia inglesa superior à francesa, e introduziram Shakespeare e Milton para os leitores de língua alemã; fizeram ressurgir os *Nibelungenlied* (1751) e os *minnesingers* (trovadores). Sua doutrina passou a Lessing, Klopstock, Schiller e ao "jovem Goethe", e abriu o caminho para o movimento romântico na Alemanha e o ressurgimento do interesse pela Idade Média. Um poeta de Zurique, Salomon Gessner, seguiu esta orientação e publicou *Idyllen* (1756) — idílios de um tal encanto pastoral que toda a Europa os traduziu, e poetas como Wieland e Goethe fizeram peregrinações até sua porta.

Depois de Jean Jacques Rousseau, o suíço mais notável do século XVIII foi Albrecht von Haller, de Berna, ao mesmo tempo o maior poeta e o maior cientista de sua terra e de seu tempo. Em Berna, Tübingen, Leiden, Londres, Paris e Basiléia ele estudou direito, medicina, fisiologia, botânica e matemática. De volta à Berna, descobriu os Alpes, sentiu sua beleza, a grandeza de suas linhas e desabrochou em poesia. Assim, com a idade de 21 anos (1729), publicou um volume de peças líricas, *Die Alpen*, que o entusiástico Coxe pensava ser "tão sublime e imortal quanto as montanhas, que são o assunto de seus cantos".[16] Este livro antecipava Rousseau em praticamente tudo. Convidava o mundo a admirar os Alpes, tanto por suas alturas inspiradoras quanto como testemunho de Deus; denunciava as cidades como cavernas de luxo e falta de religião, levando à decadência física e moral; louvava os camponeses e homens das montanhas por sua estrutura forte, crença firme e modos frugais e convocava homens, mulheres e crianças para deixarem as cidades e virem viver ao ar livre uma vida mais simples, mais equilibrada e mais saudável.

Foi como cientista, porém, que Haller conquistou renome na Europa. Em 1736, Jorge II ofereceu-lhe a cátedra de botânica, medicina e cirurgia na Universidade de Göttingen. Ali ele ensinou durante 17 anos, com tal distinção que Oxford e Halle o convidaram, e Frederico, o Grande, chamou-o para suceder Maupertuis na chefia da Academia de Berlim; Catarina II tentou atraí-lo para São Petersburgo, e Göttingen desejava fazê-lo seu chanceler. Em vez disso, ele retirou-se para Berna, serviu como funcionário da saúde, economista e chefe do seu cantão, e preparou cuidadosamente uma das obras-primas científicas do século, *Elementa Physiologiae Corporis humani* ("Elementos da fisiologia do corpo humano"), que nós ainda iremos encontrar mais adiante.

Durante todos esses anos dedicados à ciência, ele manteve uma devota ortodoxia em matéria religiosa e uma estrita integridade com relação à moral. Quando Voltaire veio viver na Suíça, pareceu a Haller que Satã tinha plantado sua bandeira em Genebra e Lausanne. Casanova, rival de Haller na apreciação da beleza, visitou tanto Haller como Voltaire, em 1760. Apreciemos mais uma vez o relato de Casanova desta dupla aventura:

> Haller era um homem alto, de um metro e oitenta de altura, e corpulento — um colosso físico e intelectual. Recebeu-me com grande afabilidade e abriu-me sua mente, respondendo a todas as minhas questões com precisão e modéstia.... Quando eu lhe disse que estava procurando ver M. de Voltaire, ele disse que eu fazia bem em vê-lo e acrescentou sem amargura: "*Monsieur* de Voltaire é um homem que merece ser conhecido, embora, contrariamente às leis da física, muitas pessoas achem-no maior a distância."

Alguns dias depois, Casanova viu Voltaire em Les Délices.

> — *Monsieur* de Voltaire — disse-lhe eu — este é o dia mais orgulhoso de minha vida. Fui vosso aluno durante vinte anos, e meu coração rejubila-se de ver seu mestre.
>
> Ele perguntou-me de onde eu estava vindo.
>
> — De Roche. Eu não quis deixar a Suíça sem ver Haller.... Eu vos deixei para último como uma *bonne bouche* (bom bocado).
>
> — Gostastes de ver Haller?

— Passei três dos mais felizes dias de minha vida com ele.
— Congratulo-me convosco.
— Fico satisfeito em ver-nos fazer-lhe justiça. Lamento que ele não seja tão amável com relação a vós.
— Ah! Ah! Talvez ambos estejamos enganados.[17]

Em 1775, como sua última palavra para o mundo, Haller publicou *Cartas relativas a diversas tentativas recentes dos livre-pensadores contra a revelação*, um honesto esforço para desbancar o trabalho de Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie*. O suíço escreveu uma carta tocante para o temível herege, convidando-o (então com 81 anos) para recapturar "aquela tranqüilidade que foge à aproximação do gênio", mas que acompanha a fé confiante; "o homem mais célebre da Europa seria, então, também o mais feliz".[18] O próprio Haller jamais atingiu a tranqüilidade. Ficava impaciente quando estava doente, sendo extremamente sensível à dor; "em seus últimos anos, viciou-se no ópio, que, operando como um paliativo temporário, apenas aumentou sua natural impaciência".[19] Sofria com medo do inferno e reprovava-se por ter se dedicado tanto às "minhas plantas e a outras tolices".[20] Atingiu a tranqüilidade no dia 12 de dezembro de 1777.

III. GENEBRA

Genebra não era, naquele século, um cantão da federação; era uma república separada — a cidade e o interior — com língua francesa e fé calvinista. Em seu artigo sobre Genebra, na *Encyclopédie*, d'Alembert descreve-a admiravelmente assim como a viu em 1756:

> É notável como uma cidade que possui apenas 24 mil habitantes e dotada de um território de menos de 30 vilas manteve sua independência e situa-se entre as mais florescentes comunidades da Europa. Rica por sua liberdade e seu comércio, ela vê tudo em volta dela pegar fogo, sem jamais sentir-lhe o efeito. As crises que agitam a Europa são, para ela, apenas um espetáculo que aprecia sem tomar parte. Ligada à França pela liberdade e o comércio, à Inglaterra pelo comércio e a religião, Genebra pronuncia-se com justiça nas guerras que estas poderosas nações travam uma contra a outra, mas é por demais prudente para tomar partido. Julga todos os soberanos da Europa sem adulação, injúria ou medo.[21]

A emigração dos huguenotes da França foi um benefício para Genebra; eles trouxeram suas economias e sua habilidade e fizeram da cidade a capital do mundo na fabricação de relógios. Mme. d'Épinay estimava que havia 6.000 pessoas engajadas nos negócios de joalheria.[22] Os banqueiros suíços tinham uma reputação de sabedoria e integridade; assim, Jacques Necker e Albert Gallatin, ambos genebreses, tornaram-se respectivamente Ministro de Finanças de Luís XVI e Secretário do Tesouro dos Estados Unidos no governo de Jefferson.

O governo, em Genebra, como em todas as partes, era um privilégio de classe. Somente os homens que haviam nascido em Genebra, de pais e avós cidadãos genebreses, eram elegíveis para cargos públicos. Abaixo desta classe patrícia vinha a burguesia — fabricantes, mercadores, lojistas, mestres de corporações e membros das profissões.

Anualmente, na Catedral de São Pedro, os patrícios e a burguesia, raramente mais que 1.500,[23] reuniam-se para eleger um *Grand Conseil* (Grande Conselho) de 200 membros, e um *Petit Conseil* (Pequeno Conselho) de 25 membros. Estes conselhos escolhiam quatro síndicos, cada qual com o mandato de um ano e encarregados de chefiar as funções executivas do Estado. Havia uma terceira classe, os *habitants* sem nenhum privilégio, residentes de país estrangeiro; e uma quarta classe, os *natifs*, nascidos em Genebra mas filhos de pais estrangeiros. Os *natifs*, que formavam três quartos da população, não possuíam direitos cívicos, exceto os de pagar impostos; não podiam se dedicar a negócios ou a profissões, nem podiam ter posição no exército ou chefiar uma corporação. A história política da pequena república girava em torno das lutas da burguesia para ser admitida nas funções públicas, e das classes inferiores para que lhes fosse permitido votar. Em 1737, os burgueses levantaram-se em armas contra o patriciado e forçaram-no a aceitar uma nova constituição: todos os votantes eram elegíveis para os cargos do *Grand Conseil*; a este caberia a decisão final sobre a guerra e a paz, as alianças e os impostos, embora a legislação só pudesse ser proposta pelo *Petit Conseil*; e os *natifs*, embora ainda sem votos, eram admitidos em algumas profissões. O governo continuava a ser oligárquico, mas era administrado de maneira competente e estava relativamente livre de corrupção.

O consistório do clero calvinista seguia-se ao patriciado em influência. Ele regulava a educação, a moral e o casamento, e não permitia interferência secular em sua autoridade. Aqui não havia bispos nem monges. O filósofo d'Alembert elogiava a moral do clero de Genebra, e descrevia a cidade como uma ilha de decência e sobriedade que podia ser contrastada com a ruína moral da classe superior francesa. Mme. d'Épinay, depois de várias ligações amorosas, aplaudia as "maneiras estritas de... um povo livre, inimigo do luxo".[24] De acordo com o clero, no entanto, a juventude de Genebra estava se passando ao diabo nos cabarés, e as orações familiares estavam sendo reduzidas; o povo conversava na igreja, e alguns crentes *blasés* na retaguarda fumavam seus cachimbos para que o sermão terminasse mais rápido.[25] Os pregadores queixavam-se que só eles podiam infligir penalidades espirituais, e que suas exortações eram cada vez mais ignoradas.

Voltaire ficou deliciado ao verificar que diversos membros do clero de Genebra eram bastante avançados em sua teologia. Eles tinham desfrutado de sua hospitalidade em Les Délices e, em particular, confessavam que conservavam muito pouco do severo credo de Calvino. Um deles, Jacques Vernes, recomendava em sua *Instruction chrétienne* (1754), que a religião se baseasse na razão quando se dirigisse a adultos, mas que, "para o povo comum,... será útil explicar essas verdades por meios populares, com provas que se adaptem... a fazer uma maior impressão na mente da multidão".[26] Voltaire escrevia a Cideville (12 de abril de 1756): "Genebra não é mais a Genebra de Calvino — longe disto; é uma terra cheia de filósofos. O 'cristianismo razoável' de Locke é a religião de quase todos os ministros; e a adoração de um Ser Supremo, juntamente com um sistema de moralidade, é a religião de quase todos os magistrados."[27] No *Essai sur les moeurs* (1756), depois de denunciar o papel de Calvino na execução de Servetus, Voltaire acrescenta: "Parece que hoje é feita uma *amende honorable* sobre as cinzas de Servetus; os pastores cultos das igrejas protestantes... abraçaram seus sentimentos (unitários)."[28] D'Alembert, após visitar Gene-

bra e Les Délices (1756), conversando com alguns ministros, e comparando notas com Voltaire, escreveu para o Volume VII (1757) da *Encyclopédie* um artigo sobre Genebra em que louvava o liberalismo de seu clero:

> Vários deles não acreditam na divindade de Jesus Cristo, da qual seu líder, Calvino, era tão cuidadoso defensor, e pela qual ele fez queimar Servetus.... O inferno, um dos principais pontos de nossa crença, hoje não existe mais para muitos dos ministros de Genebra; de acordo com esses ministros seria um insulto à Divindade imaginar que este Ser, cheio de bondade e justiça, fosse capaz de punir nossas faltas com uma eternidade de tormentos... Eles acreditam que há punições em outra vida, mas apenas durante um certo tempo; o purgatório, assim, que foi uma das principais causas da separação entre protestantes e igreja romana, hoje é a única punição que muitos deles admitem após a morte; eis aqui um novo toque a ser acrescentado à história das contradições humanas.
>
> Para resumir, em uma palavra, muitos dos pastores de Genebra não têm nenhuma religião, a não ser um completo Socinianismo, rejeitando todas aquelas coisas que são chamadas mistérios, e imaginando que o primeiro princípio de uma verdadeira religião é não propor à crença nada que ofenda a razão.... A religião foi praticamente reduzida à adoração de um único Deus, pelo menos entre todos aqueles que não são das classes comuns.[29]

Quando o clero de Genebra leu esse artigo, ficou unanimemente alarmado — os conservadores, por encontrarem tais heresias nos púlpitos calvinistas, os liberais, por encontrarem suas heresias particulares tão publicamente expostas. A Companhia dos Pastores examinou os suspeitos; calorosamente repudiou as alegações de d'Alembert, e a Companhia emitiu uma reafirmação formal de ortodoxia calvinista.[30]

O próprio Calvino foi parcialmente a causa do improvável iluminismo elogiado por d'Alembert, pois a academia que ele fundara era agora um dos melhores estabelecimentos educacionais da Europa. Ensinava calvinismo, mas não de maneira tão intensa; dava excelentes cursos de literatura clássica e treinava bons professores para as escolas de Genebra — com todas as despesas correndo à custa do Estado. Uma biblioteca de 25.000 volumes emprestava livros para o público. D'Alembert achava que "o povo era muito mais bem educado do que em qualquer outra parte".[31] Coxe ficou espantado ao ouvir comerciantes discorrerem, de modo inteligente sobre literatura e política. Genebra, neste século, contribuiu para a ciência com o trabalho de Charles Bonnet, em fisiologia e psicologia, e de Horace de Saussure, em meteorologia e geologia. Na arte, Genebra literalmente concedeu Jean Étienne Liotard para o mundo: depois de estudar em Genebra e Paris, ele foi para Roma, onde retratou Clemente XII e muitos cardeais; depois para Constantinopla, onde viveu e trabalhou durante cinco anos; depois para Viena, Paris, Inglaterra e Holanda, fazendo seu ganha-pão com retratos, pastéis, esmaltes, gravuras e pintura sobre vidro. Ele traçou um auto-retrato, na velhice,[32] notavelmente honesto, com a figura ainda mais simiesca do que Voltaire.

Genebra não se destacou na literatura. Uma censura alerta do que era impresso abafava a ambição literária e a originalidade. O teatro era considerado fora da lei como fonte de escândalo. Quando Voltaire, em 1755, pela primeira vez montou uma peça — *Zaïre* — na sala de estar de Le Délices, o clero resmungou, mas tolerou o crime como o ponto fraco de um distinto visitante. Quando, no entanto, Voltaire organi-

zou uma companhia de atores recrutados entre gente jovem de Genebra e projetou uma série de espetáculos dramáticos, o Consistório (31 de julho de 1755) apelou para o *Grand Conseil* de maneira a reforçar "os decretos de 1732 e 1739 que proibiam todas as representações de peças teatrais, tanto públicas como privadas", e recomendou aos pastores que proibissem os seus paroquianos de "representar papéis nas tragédias que eram encenadas na casa do *Sieur* Voltaire". Voltaire manifestou arrependimento, porém montou peças na sua casa de inverno, em Lausanne. Provavelmente por sugestão sua, d'Alembert introduziu no artigo mencionado sobre Genebra um apelo para a suspensão da proibição:

> Não porque Genebra desaprove os dramas (espetáculos) em si mesmos, mas porque segundo (dizem) teme-se o gosto pelas coisas refinadas, pela dissipação e pela libertinagem que as companhias teatrais disseminam entre os jovens. Não seria possível, no entanto, remediar estas desvantagens fazendo-se uso de leis severas e bem cumpridas?... A literatura progrediria sem aumentar a imoralidade, e Genebra poderia unir a sabedoria de Esparta com a cultura de Atenas.

O Consistório não respondeu a este apelo, porém, Jean Jacques Rousseau (como veremos), respondeu-o numa famosa *Lettre à M. d'Alembert sur les spectacles* (1758). Depois de comprar a propriedade de Ferney, Voltaire burlou a proibição construindo um teatro em Châtelaine, em solo francês, mas próximo à fronteira de Genebra. Ali ele produziu peças teatrais e conseguiu atrair, para a estréia, o principal ator de Paris, Henri Louis Lekain. Os pastores de Genebra proibiram que se assistisse às representações, mas elas eram tão populares que, nas ocasiões em que Lekain aparecia, a platéia ficava repleta algumas horas antes do programa começar. O velho guerreiro finalmente venceu a campanha: em 1766, o *Grand Conseil* acabou com a proibição de representação de peças teatrais em Genebra.

IV. A NOVA HISTÓRIA

Uma testemunha visual do desempenho de Lekain na peça de Voltaire, *Sémiramis*, descreve o comparecimento do autor naquele local:

> Uma das partes mais importantes do espetáculo era o próprio Voltaire, sentado no primeiro camarote, à vista de toda a assistência, aplaudindo como um possesso, às vezes com sua bengala, às vezes exclamando — "não podia ser melhor!"... "Ah, meu Deus, como ele representou bem!"... O controle que ele exercia sobre o seu entusiasmo era tão pequeno que, quando Lekain deixou o palco,... o autor correu atrás do ator... não se pode imaginar uma incongruência mais cômica, pois Voltaire parecia um desses velhos de comédia — suas meias enroladas até seus joelhos, e vestido à moda dos "velhos tempos", incapaz de se sustentar em suas pernas trêmulas, exceto com a ajuda de uma bengala. Todas as marcas da idade estão impressas sobre suas feições; suas bochechas são cavadas e enrugadas, seu nariz exagerado, seus olhos, quase apagados.[11]

Entre atividades teatrais, política, os visitantes e a jardinagem, o filósofo encontrava tempo para completar e publicar, em Les Délices, dois trabalhos importantes, um

notório pela alegada indecência, o outro marcando uma nova época na maneira de se escrever história.

La Pucelle permanecera em seu poder, como uma recreação literária, desde 1730. Aparentemente ele não tinha intenção de publicá-la, porque o poema não só zombava da heróica donzela de Orléans como também satirizava o credo, os crimes, os ritos e os dignatários da igreja católica. Amigos e inimigos juntaram aos manuscritos em circulação trechos de obscenidade e hilaridade que o próprio Voltaire não teria posto no papel. Agora, em 1755, exatamente quando ele estava encontrando paz em Genebra, apareceu, em Basiléia, uma versão pirata e deturpada do poema. Foi banida pelo papa, queimada no Parlamento de Paris e confiscada pela polícia de Genebra; um impressor de Paris foi mandado para as galés por reeditá-la em 1757. Voltaire negou a autoria; mandou a Richelieu, a Mme. de Pompadour e a alguns funcionários do governo cópias de um texto relativamente decente; este foi publicado por ele, em 1762, e Voltaire não foi molestado por sua causa. Tentou fazer a reparação de Joana d'Arc, dando-lhe um relato mais bonito e sóbrio em seu *Essai sur les moeurs*.[34]

Este *Essai* destinava-se a ser sua obra-prima, e era também, de uma certa forma, um monumento à amante cuja memória ele reverenciava. Voltaire havia aceito como um desafio o desprezo que Mme. de Châtelet dedicara aos modernos historiadores, como ela os conhecia:

> Por que poderia me interessar, a uma mulher francesa, vivendo em minha propriedade, saber que Egil sucedeu a Haquin na Suécia, e que Ottoman era o filho de Ortogrul? Li com prazer a história dos gregos e romanos; eles ofereceram-me certos grandes quadros que me atraíram. Nunca tive, porém, a capacidade de acabar de ler qualquer história longa sobre nossas nações modernas. Só excepcionalmente posso ver nelas outra coisa que não confusão: uma listagem de pequenos acontecimentos, sem conexão ou seqüência, milhares de batalhas que não resolvem nada.... Renunciei a um estudo que sobrecarrega a mente, sem iluminá-la.[35]

Voltaire concordava com ela, mas sabia que isto era apenas a história tal como era *escrita*. Lamentava as diversas transfigurações do passado pelos preconceitos atuais; neste sentido, "a história... não é nada mais do que um pacote de mentiras que jogamos sobre os mortos".[36] Aparentemente foi Fénélon, e não Voltaire, quem disse que "*l'histoire n'est qu'une fable convenue*" (a história não é senão uma fábula conveniente).[37] A conveniência não é evidente. E, no entanto, ignorar a história seria repetir indefinidamente seus erros, massacres e crimes. Há três avenidas para aquela larga e tolerante perspectiva que é a filosofia: uma é o estudo do homem na vida, através da experiência; outra, o estudo das coisas no espaço através da ciência; uma terceira, o estudo dos acontecimentos no tempo, através da história. Voltaire havia tentado realizar a segunda, estudando Newton; agora, voltava-se para a terceira. Já em 1738, havia exposto um novo princípio: "*Il faut écrire l'histoire en philosophe*" — deve-se escrever a história como um filósofo.[38] Desse modo, sugeriu à marquesa:

> Se entre tanto material rude e disforme, pudésseis escolher aquilo com que construir um edifício para vosso próprio uso; se, deixando de lado todos os detalhes da guerra,... todas as mesquinhas negociações que têm sido apenas inúteis velhacarias;...

> se, preservando aqueles detalhes que descrevem os costumes, formásseis daquele caos um quadro geral e bem definido; se descobrísseis nos acontecimentos *a história da mente humana*, acreditaríeis haver perdido vosso tempo?[39]

Ele trabalhou no projeto intermitentemente durante 20 anos, lendo com voracidade, fazendo referências, reunindo notas. Em 1739, preparou para Mme. du Châtelet um *Abrégé de l'histoire générale*; em 1745-46, partes deste *Abrégé* foram impressas no *Le Mercure de France; em 1750, editou sua História das Cruzadas*; em 1753, em Haia, o *Abrégé* apareceu em dois volumes; em 1754, em três; finalmente, em Genebra, em 1756, o texto completo foi publicado em sete volumes sob o título *Essai sur l'histoire générale*; este continha *Le Siècle de Louis XIV* e alguns capítulos preliminares sobre as civilizações orientais. Em 1762, Voltaire acrescentou o *Précis du siècle de Louis XV*. A edição de 1769 trazia como título definitivo *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations depuis Charlemagne jusqu'à nos jours*. A palavra *moeurs* significa não apenas costumes e moral, mas hábitos, idéias, crenças e leis. Voltaire nem sempre cobria todos esses tópicos, nem registrou a história da ciência, da filosofia ou da arte; mas, em termos gerais, seu livro foi uma brava tentativa para se escrever uma história da civilização dos tempos primitivos até seu próprio tempo. As seções dedicadas ao oriente eram prelúdios esquemáticos; a história completa começava com Carlos Magno, onde o *Discours sur l'histoire universelle* (1679) de Bossuet, havia parado. "Eu desejo saber," escreveu Voltaire, "quais foram os passos pelos quais os homens passaram do barbarismo para a civilização" — com isto ele queria dizer: a passagem da Idade Média para os "tempos modernos".[40]

Voltaire elogiava Bossuet por tentar escrever uma "história universal", protestava, porém, que concebesse esta história como uma história de judeus e de cristãos — de Grécia e Roma — principalmente em relação à cristandade. Ele atacou a negligência do bispo a respeito da China e a Índia e sua concepção dos árabes como meros hereges bárbaros. Reconheceu a tentativa filosófica de seu predecessor de procurar um tema unificante ou processo na história, mas não pôde concordar com a proposição de que a história possa ser explicada como ação da Providência ou vendo a mão de Deus em todos os fatos mais importantes. O filósofo via a história mais como um vagaroso e hesitante avanço do homem a partir das causas naturais e do esforço humano, da ignorância ao conhecimento, dos milagres à ciência, da superstição à razão. Ele não podia ver o desígnio da providência no redemoinho dos acontecimentos. Talvez reagindo a Bossuet, Voltaire tivesse feito da religião organizada o vilão da história, uma vez que ela lhe parecia, em geral, estar aliada com o obscurantismo, estar inclinada à opressão e ao fomento à guerra. Em sua ânsia para desencorajar o fanatismo e a perseguição, Voltaire imprimiu à sua narrativa uma direção tão radical quanto Bossuet o havia feito, só que em outra direção.

Em sua nova perspectiva cosmopolita, tornada possível pelo progresso da geografia com os relatos dos exploradores, missionários, mercadores e viajantes, a Europa assumia uma posição mais modesta no panorama da história. Voltaire ficara impressionado pela "coleção de observações astronômicas que, durante 1900 anos sucessivos, foi produzida na Babilônia, e que foi transferida por Alexandre para a Grécia";[41] ele concluía que devia ter havido, entre o Tigre e o Eufrates, uma civilização disseminada

e desenvolvida, em geral ignorada, merecendo apenas uma ou duas frases das tais histórias como a que foi escrita por Bossuet. Ainda mais impressionado ficou pela antiguidade, extensão e excelência da civilização chinesa; esta civilização, pensava ele, "coloca os chineses acima de todas as outras nações do mundo.... Esta nação e a Índia, os mais antigos dos estados hoje existentes,... que inventaram praticamente todas as artes antes que nós as possuíssemos, foram sempre omitidas, até nossos tempos, em nossas pretensas histórias universais".[42] Agradava ao guerreiro anticristão encontrar e apresentar tantas grandes culturas que antecediam por tanto tempo ao cristianismo, que estavam inteiramente afastadas da Bíblia e que, mesmo assim, haviam produzido artistas, poetas, cientistas, sábios e santos, gerações antes do nascimento de Cristo. Causava prazer ao irascível usurário anti-semita reduzir a Judéia a um papel muito pequeno na história.

Voltaire fez alguns esforços para ser justo com os cristãos. Em suas páginas, nem todos os papas são ruins, nem todos os monges são parasitas. Ele teve uma boa palavra para papas como Alexandre III, que "aboliu a vassalagem, restaurou os direitos do povo e castigou a maldade das cabeças coroadas";[43] e admirava a "coragem consumada" de Júlio II e a "grandeza de seus pontos de vista".[44] Simpatizava com os esforços do papado no sentido de estabelecer um poder moral para controlar as guerras dos estados e as injustiças dos reis. Admitia que os bispos da igreja, depois da queda do Império Romano Ocidental, eram os mais capazes governantes naquela era de desintegração e reintegração. Além disso,

> naqueles tempos bárbaros, quando os povos eram tão desgraçados, era um consolo encontrar nos claustros um retiro seguro contra a tirania.[45]... Não se pode negar que havia grandes virtudes no claustro; quase não havia nenhum mosteiro que não contivesse seres admiráveis que honravam a natureza humana. Um número exagerado de escritores tem encontrado prazer em procurar as desordens e os vícios com os quais esses refúgios de piedade eram algumas vezes manchados.[46]

Em termos gerais, porém, Voltaire, apanhado com os enciclopedistas em ordem de batalha numa guerra contra a igreja católica na França, ressaltava os erros da cristandade na história. Dava pouca importância à perseguição dos cristãos por Roma, e antecipava Gibbon ao julgar isto muito menos freqüente e criminoso do que a perseguição dos heréticos pela Igreja. Deu uma nova razão a Gibbon, argumentando que a nova religião tinha enfraquecido o Estado romano. Pensava que os padres tinham usurpado o poder, propagando doutrinas absurdas entre as pessoas ignorantes e crédulas, e usando o poder hipnótico do ritual para amortecer a mente e reforçar estas ilusões. Acusava os papas de terem exacerbado sua influência e de terem acumulado riquezas, usando documentos tais como a "Doação de Constantino", hoje geralmente admitido como espúrio. Declarava que a Inquisição espanhola e o massacre dos hereges albigenses estavam dentre os mais vis acontecimentos da história.

A Idade Média na cristandade parecia, para ele, um interlúdio desolado entre Juliano e Rabelais; estava, porém, entre os primeiros a reconhecer o débito do pensamento europeu à ciência, à medicina e à filosofia árabes. Elogiava Luís IX como o ideal de um rei cristão, mas não via nenhuma nobreza em Carlos Magno, nenhum sentido na filosofia escolástica, nenhuma grandeza nas catedrais góticas, que ele des-

prezava como "um conjunto fantástico de grosseria e filigrana". De seu espírito acossado não se podia esperar que apreciasse o trabalho do credo cristão e dos padres na formação do caráter e da moral, preservando a ordem e a paz comum, promovendo quase todas as artes, inspirando majestosa música, embelezando a vida dos pobres com cerimônias, festivais, cantos e esperanças. Ele era um homem em guerra, e um homem não pode lutar bem a não ser que tenha aprendido a odiar. Apenas o vitorioso pode apreciar seu inimigo.

Voltaire estava certo quanto aos fatos? No geral sim, mas naturalmente cometeu erros. O *abbé* Nonnotte publicou dois volumes, *Erreurs de Voltaire*, e acrescentou a estes erros alguns de sua própria autoria.[47] Robertson, ele mesmo um grande historiador, ficou impressionado pela precisão geral de Voltaire num campo tão vasto.[48] Cobrindo tantos assuntos em tantos países, através de tantos séculos, Voltaire não pretendeu se confinar em documentos originais ou fontes contemporâneas, mas usou autoridades secundárias com discriminação e pesou judiciosamente as provas. Estabeleceu como regra questionar qualquer testemunho que parecesse contradizer "o senso-comum" ou a experiência geral da humanidade. Sem dúvida ele teria confessado hoje que as coisas incríveis de uma época podem ser aceitas como rotina na época seguinte, mas estabelecia como um princípio guia de seu pensamento que a "incredulidade é a fundação de todo o conhecimento".[49] Desse modo, antecipou-se a Barthold Niebuhr ao rejeitar os primeiros capítulos de Lívio como legendários; ria-se de Rômulo e Remo e de sua *alma mater* de lobo como ilegítima; suspeitava que Tácito cometera vingativos exageros ao descrever os vícios de Tibério, Cláudio, Nero e Calígula; duvidava de Heródoto e de Suetônio, suspeitando que vendiam as coisas por ouvir dizer, e pensava que Plutarco era por demais apegado às anedotas para ser inteiramente confiável; mas aceitava Tucídides, Xenofonte e Políbio como historiadores confiáveis. Mostrava-se cético quanto às crônicas dos monges, porém elogiava Du Cange, o "cuidadoso" Tillemont e o "profundo" Mabillon. Recusava-se a continuar com o velho costume de discursos imaginários, ou o moderno costume de "retratos" históricos. Subordinava o indivíduo à correnteza geral das idéias e dos acontecimentos, e os únicos heróis que cultivava eram os da mente.

No *Essai* e em outras obras, Voltaire sugeriu mais do que formulou sua filosofia da história. Escreveu uma "Philosophie de l'histoire", e publicou-a como o prefácio de uma edição do *Essai* em 1765. Tinha aversão aos "sistemas" de pensamento, a todas as tentativas de espremer o universo numa fórmula; sabia que os fatos tinham jurado eterna inimizade às generalizações; e talvez sentisse que qualquer filosofia da história deve seguir e derivar-se, mais do que preceder e decidir, da relação dos acontecimentos. Algumas amplas conclusões, todavia, emergem de sua narrativa: que a civilização antecedeu a "Adão" e à "criação" por muitos milhares de anos; que a natureza humana é fundamentalmente a mesma em todas as épocas e lugares, mas é diversamente modificada por hábitos particulares; que o clima, o governo e a religião são os determinantes básicos desta variações"; que o "império do costume é muito maior do que o da natureza";[50] que o acaso e o acidente (dentro das regras universais das leis naturais) têm um importante papel na geração dos acontecimentos; que a história é feita menos pelo gênio dos indivíduos do que pelas operações instintivas das multidões humanas sobre seu ambiente; que, desta maneira, são produzidos, parte

por parte, os costumes, a moral, a economia, as leis, as ciências e as artes que fazem uma civilização e produzem o espírito dos tempos. "Meu principal objetivo é observar sempre o espírito dos tempos, uma vez que é ele quem dirige os grandes acontecimentos do mundo."[51]

Resumindo, como Voltaire o fez na sua "Récapitulation", a história (tal como geralmente é escrita) é amarga e trágica.

> Agora já percorri a imensa cena das revoluções que o mundo experimentou desde o tempo de Carlos Magno; e em que direção elas pendem? Para a desolação, e para a perda de milhões de vida! Cada grande acontecimento foi um infortúnio capital. A história não manteve os registros do tempo de paz e tranqüilidade; ela relata apenas as devastações e os desastres.... Toda a história, em resumo, nada mais é do que uma longa sucessão de inúteis crueldades,... uma coleção de crimes, loucuras e infortúnios, entre os quais aqui e ali se encontra algumas virtudes e alguns tempos felizes, como às vezes se vê algumas cabanas isoladas num desolado deserto.... Como a natureza colocou no coração do homem o interesse, o orgulho e todas as paixões, não é de se admirar que... encontremos uma quase contínua sucessão de crimes e desastres.[52]

Este é um quadro muito dispéptico, como se tivesse sido composto durante aqueles amargos dias em Berlim, ou entre as indignidades e frustrações de Frankfurt. O quadro teria sido mais brilhante se Voltaire tivesse dedicado maior número de páginas para relatar a história da literatura, da ciência, da filosofia e da arte. Tal como apresenta o quadro, pode-se perguntar por que Voltaire se deu a um trabalho tão grande para pintá-lo com tal extensão. Ele teria respondido: para chocar a consciência e o pensamento do leitor e para incentivar os governos a remodelar a educação e a legislação de modo a formar homens melhores. Não podemos mudar a natureza humana, mas podemos modificar suas operações saneando seus costumes e tornando suas leis mais sábias. Se as idéias mudaram o mundo, por que melhores idéias não farão um mundo melhor? Desse modo, no final, Voltaire modera seu pessimismo com a esperança de que a disseminação da razão possa vir a ser um agente no progresso da humanidade.

As falhas do *Essai sur les moeurs* em breve foram apontadas. Não apenas Nonnotte, mas Larcher, Guénée e muitos outros lançaram-se sobre seus erros factuais, e os jesuítas não tinham dificuldade em expor sua tendenciosa distorsão. Montesquieu concordava com eles a esse respeito; "Voltaire," dizia ele, "é como os monges que escrevem não para o benefício do assunto de que tratam, mas para a glória de sua ordem; ele escreve para o seu convento".[53] Voltaire respondeu a seus críticos que havia dado ênfase aos pecados do cristianismo porque outros ainda os estavam defendendo; citou autores contemporâneos que elogiavam as cruzadas contra os albingenses, a execução de Huss e mesmo o Massacre de São Bartolomeu; o mundo certamente precisava de uma história que marcasse essas ações como crimes contra a humanidade e a moralidade.[54] — Talvez, com toda a iluminada concepção de como a história deveria ser escrita, Voltaire interpretou mal a função de um historiador; dedicou-se a julgar as pessoas e os fatos, pronunciando a seu respeito sentenças ao estilo de um Comitê de Segurança Pública, cuidadoso em defender e propagar a revolução intelectual. E jul-

gava os homens não em termos de seu próprio tempo turbulento e de seus conhecimentos restritos, mas à luz do conhecimento mais amplo que havia sido gerado depois de passada a época. Escrito de maneira esporádica ao longo de 20 anos e em meio a tantos empreendimentos e atribulações que distraíam seu autor, o *Essai* carece de continuidade na narrativa e de unidade de forma, não tendo conseguido integrar suas partes num todo consistente.

Mas eram inúmeros os méritos do *Essai*. A extensão de conhecimentos era enorme e atesta cuidadosa pesquisa. Seu estilo brilhante, carregado de filosofia e iluminado pelo humor, elevou-o acima da maior parte dos trabalhos sobre história realizados entre a época de Tácito e a de Gibbon. Seu espírito geral aliviou seus preconceitos; o livro ainda possui o fogo do amor pela liberdade, pela tolerância, pela justiça e pela razão. Nele novamente encontra-se, depois de tantas crônicas sem vida e crédulas, a historiografia como uma arte. Em uma geração outros três livros de histórias transformaram os eventos do passado em literatura e filosofia: a *História da Inglaterra*, de Hume, a *História do Reino do Imperador Carlos V*, de Robertson e o *Declínio e Queda do Império Romano,* de Gibbon — todas elas devendo algo ao espírito e, em parte, ao exemplo de Voltaire. Michelet referiu-se, agradecido, ao *Essai* como "esta história que fez toda a historiografia, que gerou a todos nós, tanto críticos como narradores".[55] E o que estamos fazendo aqui senão seguir as pegadas de Voltaire?

Quando a Guerra dos Sete Anos lançou a França contra Frederico, o amor latente de Voltaire por seu país veio novamente à tona, talvez misturado com velhas memórias de Frankfurt e uma nova falta de confiança em Genebra. Depois do artigo de d'Alembert, e da retratação do autor com relação às audácias que havia lançado contra o clero de Genebra, Voltaire sentia-se tão inseguro na Suíça como na França. Quando poderia voltar ao seu solo nativo?

Pelo menos por uma vez a sorte o favoreceu. O Duque de Choiseul, que apreciava os livros do exilado, tornou-se Ministro das Relações Exteriores em 1758; Mme. de Pompadour, embora em declínio físico, estava no auge de sua influência, e tinha perdoado as *gaucheries* de Voltaire; agora o governo francês, enquanto o rei se divertia no seu serralho, podia fechar um olho ao retorno do terrível herege à França. Em outubro de 1758, Voltaire mudou-se cinco e meio quilômetros para fora da Suíça e tornou-se o patriarca de Ferney. Ele estava com 64 anos de idade e próximo da morte; mas alistou-se contra o maior poder da Europa no mais fundamental conflito do século.

CAPÍTULO XV

Os Eruditos

I. O AMBIENTE INTELECTUAL

O AVANÇO do conhecimento estava obstruído pela inércia, pela superstição, pela perseguição, pela censura e pelo controle eclesiástico da educação. Estes obstáculos eram mais fracos agora do que anteriormente, mas eram ainda muito mais fortes do que numa civilização industrial, onde a competição entre os indivíduos, grupos e nações leva os homens a buscarem nas novas idéias e métodos, novas maneiras para atingir antigos fins. A maior parte dos homens, no século XVIII, movia-se num meio que se transformava vagarosamente, onde as respostas tradicionais, bem como as idéias, eram, em geral, suficientes para atender às necessidades da vida. Quando as situações e os acontecimentos novos não se prestavam prontamente a explicações naturais, a mente comum os atribuía a causas sobrenaturais, e descansava.

Milhares de superstições sobreviviam lado a lado com o crescente "iluminismo". Senhoras de alta linhagem tremiam diante de horóscopos desfavoráveis, e acreditavam que uma criança afogada podia ser revivida caso uma mulher pobre acendesse uma vela e a pusesse a flutuar numa xícara, o que podia causar o incêndio de uma ponte sobre o Sena. A princesa de Conti prometeu ao *abbé* Leroux uma suntuosa equipagem caso ele encontrasse para ela a pedra filosofal. Julie de Lespinasse, depois de viver durante anos com o cientista cético d'Alembert, mantinha sua fé em dias de sorte e dias aziagos. Alguns adivinhos viviam do crédito que era dado à sua clarividência. Desse modo, Mme. de Pompadour, o *abbé* de Bernis e o Duque de Choiseul secretamente consultavam Mme. Bontemps, que lia o futuro no pó de café.[1] De acordo com Montesquieu, Paris estava atulhada de mágicos e outros impostores que ofereciam a garantia do sucesso mundano ou da juventude eterna. O Conde de Saint-Germain persuadiu Luís XV de que as finanças claudicantes da França podiam ser restauradas empregando-se métodos secretos de produção de ouro e diamantes.[2] O Duque de Richelieu brincava com magia negra — invocando a ajuda de Satã. O velho príncipe de Anhalt-Dessau, que ganhava muitas batalhas para a Prússia, não acreditava em Deus; mas se encontrasse três velhas mulheres em seu caminho para a caça, voltava para casa; era um "mau tempo".[3] Milhares de pessoas usavam amuletos ou talismãs para evitar o mal. Milhares de receitas mágicas serviam como medicina popular. Relíquias religiosas podiam curar quase todas as doenças, e relíquias de Cristo

ou dos santos podiam ser encontradas em toda a parte — um pouco de sua roupa em Trier, seu manto em Turim e Laon, um dos pregos da verdadeira cruz, na abadia de St.-Denis. Na Inglaterra, a causa dos pretendentes Stuart era promovida pela crença, amplamente difundida, de que eles podiam, com seu toque, curar a escrófula — um poder que era negado aos reis hanoverianos por que eram "usurpadores" não abençoados pelo direito divino. A maioria dos camponeses estava certa de ouvir duendes ou fadas nos bosques. A crença nos espíritos estava declinando; mas um dos frades beneditinos, Dom Augustin Calmet, escreveu uma história de vampiros — cadáveres que saíam de seus túmulos à noite para sugar o sangue dos vivos; este livro foi publicado com a aprovação da Sorbonne.[4]

A pior superstição de todas, a crença na feitiçaria, desapareceu neste século, exceto por alguns vestígios locais. Em 1736, os "divinos dos Presbitérios Associados", da Escócia, aprovaram uma resolução reafirmando sua crença na feitiçaria;[5] e, até em 1765, o mais famoso dos juristas ingleses, Sir William Blackstone, escrevia em seus *Comentários*: "Negar a possibilidade — aliás, a real existência da feitiçaria e do encantamento — é contradizer abertamente a palavra revelada de Deus;... a coisa é uma verdade para a qual todas as nações do mundo, por sua vez, prestaram testemunho." A despeito de Blackstone e da Bíblia, a lei inglesa, que tinha feito da feitiçaria um crime, foi derrubada em 1736. Nenhuma execução por feitiçaria foi registrada na França depois de 1718, nenhuma na Escócia depois de 1722; uma execução na Suíça, em 1782, é a última registrada no continente europeu.[6] O aumento da riqueza e das cidades, a divulgação da educação, os experimentos de cientistas, os apelos dos eruditos e filósofos, reduziram gradativamente o papel dos demônios e dos espíritos na vida e no pensamento humano; e os juízes, desafiando o fanatismo popular, recusavam-se mesmo a ouvir acusações de feitiçaria. A Europa começou a esquecer que tinha sacrificado 100 mil homens, mulheres e moças a apenas uma de suas superstições.[7]

Nesse ínterim, a perseguição das dissidências por parte da Igreja, do Estado, dos católicos e dos protestantes exercia seus terrores para manter afastadas da mente pública quaisquer idéias que pudessem perturbar crenças e poderes oficiais. A igreja católica proclama ter sido fundada pelo Filho de Deus e, conseqüentemente, reclamava o direito de ser a única depositária e a intérprete autorizada da verdade divina e, conseqüentemente, ter o direito de suprimir a heresia. Concluía que fora da igreja ninguém poderia se salvar da danação eterna. Cristo não tinha dito: "Aquele que acreditar e for batizado será salvo; aquele que não acreditar será condenado"?[8] Assim, o Quarto Concílio Ecumênico de Latrão, em 1215, incluíra como parte da *fides definita* — exigindo-se que todos os católicos acreditassem — a afirmação de que "existe apenas uma única igreja universal dos fiéis, fora da qual ninguém pode ser salvo".*

* *Una est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur.* O Papa Pio IX reafirmou essa doutrina em sua Encíclica de 10 de agosto de 1863; "*Notissimum est catholicum dogma neminem scilicet extra catholicam ecclesiam posse salvari*" (O dogma católico é bem conhecido: ninguém pode ser salvo fora da igreja católica) — Enciclopédia Católica, III, 753b. É justo acrescentar que a teologia católica recente torna este dogma menos rígido. "A doutrina... resumida na frase *Extra Ecclesiam nulla salus*... não significa que ninguém pode ser salvo a não ser os que estão em visível comunhão com a igreja. A igreja católica sempre ensinou que, para obter a salvação, é necessário apenas um ato de perfeita caridade e contrição. Quem quer que, sob um impulso da verdadeira graça, cumpra esses atos, recebe imediatamente o dom da graça santificante e está entre os filhos de Deus. Caso venha a morrer neste estado, irá certamente chegar aos céus." (Ibid, 752b.)

Luís XV aceitou esta doutrina como logicamente derivada dos textos da Escritura, e como útil para moldar uma mente nacional unificada. Em 1732, o exercício do culto protestante na França foi proibido sob pena de tortura, condenação às galés ou à morte.[9] A população católica era mais tolerante do que seus governantes; ela condenava essas selvagens penalidades e o edito foi tão frouxamente cumprido que, em 1744, os huguenotes da França ousaram fazer um sínodo nacional. Mas, em 1767, a Sorbonne; a Faculdade de Teologia da Universidade de Paris, reiterava a velha afirmação: "O príncipe recebeu a espada temporal de modo a reprimir as doutrinas tais como o materialismo, o ateísmo e o deísmo, que cortam os laços da sociedade e instigam o crime, e também para esmagar quaisquer ensinamentos que ameacem abalar os fundamentos da fé católica."[10] Na Espanha e em Portugal, esta política era estritamente cumprida; na Itália, mais brandamente. Na Rússia, a Igreja Ortodoxa exigia unanimidade similar.

Muitos estados protestantes concordavam com os católicos sobre a necessidade da perseguição. Na Dinamarca e na Suécia, as leis ordenavam adesão à fé luterana; na prática outros protestantes, e mesmo católicos, permaneciam livres, embora continuassem a ser inelegíveis para as funções públicas. Na Suíça, cada cantão era livre para escolher sua própria fé e fazê-la respeitar. Na Alemanha, a regra que o povo devia seguir a religião do príncipe estava sendo cada dia mais ignorada. Nas Províncias Unidas, os pastores protestantes rejeitavam a tolerância como um convite à indiferença religiosa, mas os leigos recusavam-se a seguir o clero neste assunto, e a relativa liberdade fazia da Holanda um refúgio para as idéias e as publicações não ortodoxas. Na Inglaterra, as leis permitiam a dissidência religiosa, mas perseguiam os dissidentes com desvantagens sociais e políticas. Samuel Johnson declarava, em 1763, que "uma doutrina falsa deve ser contida em seu primeiro aparecimento; o poder civil deve se unir à igreja para punir aqueles que ousam atacar a religião oficial".[11] O governo inglês ocasionalmente queimava livros, ou mandava os autores para o pelourinho, quando houvessem questionado os fundamentos da fé cristã; desse modo, Woolston foi multado e encarcerado, em 1730 e, em 1762, Peter Annet foi sentenciado ao pelourinho e a um ano de prisão com trabalhos forçados devido a seus ataques ao cristianismo. As leis contra os católicos eram frouxamente seguidas na Inglaterra, mas eram observadas com rigor na Irlanda, até que o lorde Chesterfield, como lorde lugar-tenente, em 1745, recusou-se a aplicá-las; e, na segunda metade do século XVIII, alguns dos severos regulamentos caíram em desuso. Em geral a teoria da perseguição foi mantida tanto pelo clero católico como pelo protestante até 1789, exceto onde os católicos ou os protestantes estavam em minoria, mas a prática da perseguição declinava à medida que uma nova opinião tomava forma com o desenvolvimento da crise religiosa. O instinto de perseguição passou da religião à política, porque o Estado substituía a Igreja como o guardião da unanimidade e da ordem e como o objeto da dissensão herética..

A censura da palavra e da imprensa era, em geral, mais relaxada nos países protestantes do que nos católicos; ela era mais suave na Holanda e na Inglaterra. Era severa na maioria dos cantões suíços. Os governantes da cidade de Genebra queimaram alguns livros não ortodoxos, porém raramente tomaram medidas contra os próprios autores. Na Alemanha, a censura tinha contra si a desvantagem da multiplicidade de estados, cada um com seu credo oficial; um escritor podia atravessar a fronteira de

um país inamistoso para um país amigo ou um ambiente indiferente. Na Prússia, a censura foi praticamente abolida por Frederico, o Grande, porém foi restaurada por seu sucessor em 1786. A Dinamarca, exceto por um breve interlúdio no período de Struensee, manteve a censura de livros até 1849. A Suécia proibia a publicação de material crítico ao luteranismo ou ao governo; em 1764, a Universidade de Upsala imprimiu uma lista de livros proibidos; em 1766, porém, a Suécia estabeleceu ampla liberdade de imprensa.

Na França, a censura tinha afrouxado, de precedente em precedente, desde Francisco I, e foi renovada por um edito de 1723: "Nenhum editor ou outras pessoas podem imprimir ou reimprimir, em qualquer lugar do reino, quaisquer livros que não tenham obtido permissão prévia, por meio de cartas seladas com o Grande Selo." Em 1741, havia 76 censores oficiais. Antes de conceder a um livro, porém, a *permission et privilège du roi*, o censor tinha que atestar que o livro não continha nada contrário à religião, à ordem pública ou à moral. Mesmo depois de ter sido publicado com o *imprimatur* real, o livro podia ser condenado pelo Parlamento de Paris ou pela Sorbonne. Na primeira metade do século XVIII, a censura real foi exercida muito brandamente. Milhares de livros apareceram sem o *privilège* e com impunidade; em muitos casos, especialmente quando Malesherbes era o principal censor (1750-63), um autor recebia *permission tacite* — um reconhecimento informal de que o livro em questão podia ser impresso sem medo de perseguição. Um livro publicado sem a permissão do governo podia ser queimado pelo carrasco público enquanto o autor permanecia livre; e se fosse mandado para a Bastilha, em geral sofria uma breve e suave prisão.[12]

Esta época de relativa tolerância terminou com a tentativa de Damiens de assassinar Luís XV (5 de janeiro de 1757). Em abril, um edito selvagem decretava a morte para "todos aqueles que forem condenados por ter escrito ou impresso qualquer trabalho com a intenção de atacar a religião, de atingir a autoridade real ou de perturbar a ordem e a tranqüilidade do reino". Em 1764, um outro decreto proibia a publicação de trabalhos sobre as finanças do Estado. Livros, panfletos e mesmo prefácios de peças de teatro estavam sujeitos ao mais detalhado exame e controle. Impunham-se sentenças, que variavam do pelourinho e do açoite a nove anos nas galés, a quem comprasse ou vendesse cópias da peça de Voltaire, *La Pucelle*, ou de seu *Dictionnaire philosophique*. Em 1762, d'Alembert escrevia a Voltaire: "Não podeis imaginar o grau de fúria que a Inquisição atingiu (na França). Os inspetores do pensamento... apagam de todos os livros palavras tais como *superstition, indulgence, persecution*."[13] O ódio tornou-se interno em ambos os lados do conflito entre a religião e a filosofia; o que começara como uma campanha contra a superstição, atingiu o volume de uma guerra contra o cristianismo. A Revolução aconteceu na França, e não na Inglaterra do século XVIII, em parte porque a censura pelo Estado ou a Igreja — que era suave na Inglaterra — era tão forte na França que as mentes aprisionadas só podiam se libertar pela violência e pela destruição de suas cadeias.

Os *philosophes* (isto é, os filósofos franceses que aderiram ao ataque ao cristianismo) protestavam contra a censura porque esta condenava o pensamento francês à esterilidade. Mas eles próprios, às vezes, pediam ao censor para conter seus oponentes. Desse modo, d'Alembert pediu a Malesherbes que suspendesse o periódico *antiphi-*

losophe de Fréron, L'Année littéraire; Malesherbes, embora a favor dos *philosophes*, recusou-se a atender o pedido.[14] Voltaire pediu à rainha que proibisse a representação de uma paródia de sua peça *Sémiramis*; ela não o atendeu, mas Mme. de Pompadour o fez.[15]

Neste ínterim, os *philosophes* conceberam uma variedade de modos de iludir a censura. Mandavam seus manuscritos para editores estrangeiros, usualmente em Amsterdam, Haia ou Genebra; dali seus livros, em francês, eram importados por atacado para a França; quase todos os dias, os livros proibidos chegavam de navio a Bordeaux ou a outros pontos da costa ou da fronteira francesa. Disfarçados com títulos inocentes, eles eram vendidos de rua em rua, de cidade em cidade. Alguns nobres que não eram por demais favoráveis à monarquia centralizada permitiam que tais volumes fossem vendidos em seu território.[16] A correspondência de Voltaire, que coordenava a campanha filosófica, escapava de grande parte da censura porque seu amigo Damilaville, durante certo período, teve uma posição destacada na administração das finanças e, portanto, dispunha da possibilidade de visar com o selo do controlador geral as caixas e pacotes do filósofo e de seus associados.[17] Muitos oficiais do governo, alguns clérigos, liam com prazer os livros que o governo ou o clero haviam condenado. Os autores franceses de volumes publicados no estrangeiro raramente punham seus nomes na página do título e, quando eram acusados de sua autoria, mentiam com uma forte convicção; isto era parte do jogo sancionado pelas leis da guerra. Voltaire não somente negou a autoria de vários de seus livros; muitas vezes atribuía-os a pessoas mortas e confundia a pista editando críticas ou denúncias de seus próprios trabalhos. O jogo incluía artifícios de forma ou truques de expressão que ajudaram a formar a sutileza da prosa francesa: a dupla significação, diálogos, alegorias, histórias, ironia, exageros transparentes e, mais do que tudo, um espírito tão delicado que nenhuma outra literatura jamais alcançou. O *abbé* Galiani definia a eloqüência como sendo a arte de dizer alguma coisa sem ser mandado para a Bastilha.

Perdendo apenas para a censura como um obstáculo para o livre pensamento, estava o controle da educação por parte do clero. Na França, os curas locais ensinavam ou supervisionavam as escolas paroquiais; a educação secundária estava nas mãos dos jesuítas, dos oratorianos ou dos irmãos de Cristo. Toda a Europa aclamava os jesuítas como professores de línguas e literatura clássica, mas eles eram mais fracos na ciência. Muitos dos *philosophes* tiveram seu talento por uma educação jesuíta. A Universidade de Paris era dominada por padres muito mais conservadores que os jesuítas. A Universidade de Orléans, famosa pelo ensino de direito, a Universidade de Montpellier, famosa pela faculdade de medicina, eram relativamente seculares. É significativo o fato de que nem Montesquieu, nem Voltaire, nem Diderot, nem Maupertuis, nem Helvétius, nem Buffon, tivessem freqüentado uma universidade. O pensamento francês, lutando para se libertar do domínio teológico, florescia não nas universidades, mas nas academias e nos salões.

Algumas academias importantes haviam surgido neste século, em Berlim (1701), Upsala (1710), São Petersburgo (1724) e Copenhague (1743). Em 1739, Lineu e cinco outros eruditos suecos formaram a Collegium Curiosum; em 1741, ele foi incorporado à Kongliga Svenska Vetenskaps-academien, que se tornou a Academia Real Sueca. Na França, havia academias provinciais em Orléans, Bordeaux, Toulouse, Auxerre,

Metz, Besançon, Dijon, Lyon, Caen, Rouen, Montauban, Angers, Nancy, Aix-en-Provence. Os acadêmicos mantinham-se afastados das heresias, mas encorajavam a ciência e as experimentações, toleravam e estimulavam as discussões; foram os prêmios de competição oferecidos pela academia de Dijon, em 1749 e em 1754, que lançaram Rousseau em seu caminho em direção à Revolução Francesa. Em Paris, a Academia Francesa, de moribundos imortais, foi acordada de seus sonhos dogmáticos pela eleição de Duclos (1746) e de d'Alembert (1754); e a subida de Duclos ao estratégico posto de "secretário permanente" (1755) marcou a conquista da academia por parte dos *philosophes*.

Alguns jornais cultos contribuíam para o estímulo intelectual. Um dos melhores era *Mémoires pour servir à l'histoire des sciences et des beaux-arts* (Memórias para Servir à História das Ciências e das Belas-artes), editado pelos jesuítas de 1701 a 1762, e conhecido como *Journal de Trévoux*, devido à casa que o publicava, em Trévoux, perto de Lyon; esta era a mais erudita e liberal das publicações religiosas. Havia 73 periódicos somente em Paris, liderados pelo *Mercure de France* e o *Journal des savants*. Dois dos mais eficientes e persistentes inimigos de Voltaire editavam jornais influentes: Desfontaines fundara as *Nouvelles littéraires* em 172[illegible] e Fréron publicara o *Année littéraire* de 1754 a 1774. A Alemanha seguia a moda co[illegible] *Briefe die neueste Literatur betreffend* (Cartas relativas à mais nova literatura), que contava com Lessing e Moses Mendelssohn entre seus freqüentes colaboradores. Na Itália, o *Giornale dei letterati* (Jornal dos Literatos) englobava ciência, literatura e arte, enquanto que *Caffè* era um jornal de opinião no estilo de *The Spectator*. Na Suécia, Olof von Dalin fez de *Svenska Argus*, um mensageiro do Iluminismo. Como quase todos esses periódicos usavam a língua vernácula e eram independentes do controle eclesiástico, eles tinham o efeito de fermentar o crescimento de sua época.

Típico do século XVIII, como do nosso século, era uma alastrante procura de conhecimento — precisamente aquela alegria intelectual que a Idade Média tinha condenado como um pecado de tolo orgulho. Os escritores escreviam com grande zelo para tornar o conhecimento mais amplamente disponível e inteligível. Os resumos abundavam; livros como *Matemática fácil, O essencial das idéias de Bayle, O Espírito de Montaigne*, e *O Espírito de Fontenelle* lutavam para colocar a ciência, a literatura e a filosofia *à la portée de tout le monde* — ao alcance de todos. Era cada vez maior o número de professores que ensinavam na língua vernácula, atingindo audiências que eram incapazes de entender o latim. As bibliotecas e os museus se multiplicavam, abrindo seus tesouros aos estudantes. Em 1753, *Sir* Hans Sloane doou à nação britânica sua coleção de 50 mil livros, alguns milhares de manuscritos e um grande número de gravuras, medalhas e coisas antigas; o Parlamento votou 20 mil libras esterlinas para seus herdeiros como recompensa, e a coleção tornou-se o núcleo do Museu Britânico. As coleções de manuscritos de Harley e de Cotton, e as bibliotecas acumuladas dos reis da Inglaterra acrescentaram-se a essa coleção; e, em 1759, o grande museu foi aberto ao público. Em 1928, ele tinha 3 milhões e 200 mil volumes impressos e 56 mil manuscritos em seus 88 quilômetros de prateleiras.

Finalmente, as enciclopédias começaram a tomar forma para reunir, ordenar e transmitir as novas reservas de conhecimento a todos aqueles que podiam ler e pensar. Durante a Idade Média, houvera obras semelhantes como a de Isidoro, bispo de Sevilha,

(c.660-636), e de Vincent de Beauvais (cerca de 1190-1264). No século XVII, houvera a *Encyclopaedia* de Johann Heinrich Alsted (1630) e o *Grand Dictionnaire hystorique* de Louis Moreri (1674). O *Dictionnaire historique et critique* de Bayle (1697) era mais uma reunião de casos perturbadores e teorias sugestivas do que uma enciclopédia, mas ele teve mais influência no pensamento cultivado europeu do que qualquer outro trabalho semelhante antes de Diderot. Em Londres, em 1728, Ephraim Chambers publicou, em dois volumes, uma *Cyclopoedia, or an Universal Dictionary of Arts and Sciences*; ele omitiu a história, a biografia e a geografia, mas acabou por orientar a histórica *Encyclopédie* (1751) de Diderot e d'Alembert com seu sistema de referências cruzadas e outras contribuições. Em 1771, apareceu, em três volumes, a primeira edição da *Encyclopaedia Britannica, or Dictionary of Arts and Sciences*, elaborada "por uma sociedade de cavalheiros da Escócia, impresso em Edimburgo". Uma segunda edição (1778) subiu para 10 volumes, e avançou em relação à precedente, incluindo história e biografia. Ela vem crescendo, desse modo, de edição em edição, há 200 anos. Quantos de nós temos nos alimentado naquele celeiro dezenas de vezes por dia e roubando coisas daquele tesouro!

Por volta de 1789, a classe média na Europa Ocidental estava tão bem informada como a aristocracia e o clero. A imprensa tinha cumprido o seu papel. Isto foi, afinal de contas, a revolução básica.

II. A REVELAÇÃO DOS LITERATOS

A erudição clássica estava num modesto declínio desde o seu auge com Scaligers, Casaubon, Salmacius e Bentley; Nicolas Fréret, no entanto, mantinha sua tradição de devoção acadêmica e resultados de grande projeção. Admitido para a Académie Royale des Inscriptions et Belles-Lettres com a idade de 26 anos, ele leu ali, naquele ano (1714), um trabalho *Sur l'Origine des Francs* que abalou a orgulhosa lenda de que os francos eram homens "livres" vindos da Grécia ou de Tróia; na realidade, eram bárbaros germânicos do sul. O *abbé* Vertot denunciou Fréret ao governo como um caluniador da monarquia; o jovem erudito foi mandado para a Bastilha por um curto período; daí em diante, ele limitou suas pesquisas a outros países que não a França. Traçou 1.375 mapas ilustrando a geografia antiga. Reuniu esclarecedores dados sobre a história da ciência e da arte clássica e sobre as origens da mitologia grega. Seus oito volumes sobre cronologia antiga corrigiam o trabalho, que marcou época, de Joseph Justus Scaliger, e estabeleceu a cronologia chinesa em linhas que são aceitas até hoje; este foi um dos milhares de eruditos que furaram como alfinetes o balão da concepção bíblica da história.

Semelhante golpe foi desferido sobre as fábulas clássicas quando Pouilly leu, diante da mesma academia (1722), um trabalho que questionava a versão de Lívio sobre a história romana. Lorenzo Valla já sugerira algumas dúvidas a este respeito por volta de 1440; Vico desenvolveu-as em 1721; a ampla pesquisa de Pouilly, porém, desacreditou definitivamente as lendas das histórias de Rômulo e Remo, dos Horácios e Curiácios; estava aberto o caminho para o trabalho de Barthold Niebuhr no século XIX. Não inteiramente dentro dos limites temporais deste capítulo, porém perten-

cendo ao século XVIII, estão os *Prolegomena ad Homerum* (1795), no qual Friedrich Wolf desintegra Homero como uma completa escola e dinastia de cantores; e a meticulosa edição de Ésquilo e Eurípides feita por Richard Porson; e a *Doctrina Numorum veterum* (1792-98), de Joseph Eckhel, que fundou a ciência da numismática.

Não foi senão por ocasião da descoberta de Herculano que o mundo das letras clássicas sentiu de novo o êxtase de uma revelação semelhante à que havia acontecido com os humanistas da Renascença. Em 1738, alguns trabalhadores, preparando as fundações para um pavilhão de caça do rei Carlos IV de Nápoles, desenterraram por acidente as ruínas de Herculano; em 1748, uma primeira inspeção revelou algumas das espantosas estruturas de Pompéia, também enterradas pela erupção do Vesúvio no ano 79 da era cristã; e, em 1752, os majestosos templos construídos pelos colonizadores gregos em Paestum foram recuperados debaixo do matagal que havia crescido durante séculos escuros. O mestre gravador Piranesi descreveu os templos escavados, os palácios e as estátuas de Pompéia em gravuras cujas reproduções encontraram interessados compradores por toda a Europa. O resultado desse descobrimento foi um ardente renascimento do interesse pela arte antiga, um forte ímpeto para o movimento neoclássico liderado por Winckelmann, e um imenso avanço para o moderno conhecimento das coisas antigas.

Devemos fazer uma pausa para reconhecer o débito dos letrados com relação aos monges que usaram suas bibliotecas e coleções de manuscritos para fazerem pesquisas e compilarem registros extremamente valiosos para o pensamento moderno. Os beneditinos de St.-Maur continuavam sua velha devoção aos estudos históricos. Dom Bernard de Montfaucon fundou a ciência da paleografia com o seu *Palaeographica graeca* (1708); ele iluminou a história antiga por meio da arte antiga em sua *Antiquité expliquée et représentée en figures* (dez volumes, 1719-24), e dirigiu seus cuidadosos estudos para o seu próprio país na obra em cinco volumes, *Les Monuments de la monarchie française* (1729-33). Dom Antoine River de la Grange começou, em 1733, a *Histoire littéraire de la France* beneditina, que serviu como progenitora e depósito para todas as histórias posteriores da literatura francesa primitiva. O maior desses eruditos beneditinos do século XVIII foi Dom Augustin Calmet, cujo mosteiro, em Senones, deu asilo a Voltaire em 1754; Voltaire nunca deixou de aproveitar, e muitas vezes de copiar trechos do livro de Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament* (1707-16). A despeito de algumas desvantagens,[18] esses 24 volumes foram aclamados como um monumento de erudição. Calmet escreveu vários outros livros de exegese bíblica, seguindo Bossuet na composição de uma *Histoire universelle* (1735), e passando quase todas as suas horas de vigília dedicando-se ao estudo e à oração. "Quem é Mme. de Pompadour?" perguntou ele a Voltaire, numa feliz ignorância.[19] Recusou um bispado e escreveu seu próprio epitáfio: *Hic jacet qui multum legit, scripsit, oravit; utinam bene! Amen* (Aqui jaz alguém que muito leu, muito escreveu, muito orou; que tenha se saído bem! Amém).[20]

Alguns leigos ousados juntaram-se à crítica da Bíblia. O médico Jean Astruc, supondo que Moisés era o autor do Pentateuco, estudou suas fontes em seu livro *Conjectures sur les mémoirs originaux dont il paraît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse* (Conjecturas sobre as Memórias Originais das quais Parece que Moisés se Serviu para Compor o Livro do Gênesis, 1753); aqui, pela primeira vez, apontou-se o uso de dois diferentes nomes para Deus, Yahveh e Elohim, indicou-se duas histórias originais da criação, frouxa e repetidamente combinadas no livro do Gênese. Outros estudantes da Bíblia tentaram calcular, com base no Pentateuco, a data da criação, e chegaram a 200 resultados diferentes. Os orientalistas perturbaram os ortodoxos citando a cronologia egípcia, que alegava ter recuado 13 mil anos, e os cálculos dos chineses que datavam a civilização chinesa em 90.000 anos. Ninguém acreditava nos brâmanes da Índia que sustentavam que o mundo existia há 326.669 idades, cada uma das quais contendo muitos séculos.[21]

A contribuição mais audaciosa e de mais amplo alcance sobre os estudos da Bíblia no século XVIII foi feita por um professor alemão de línguas orientais na Academia de Hamburgo. Hermann Reimarus deixou, por ocasião de sua morte, em 1768, um manuscrito de 4.000 páginas em que havia trabalhado durante 20 anos — Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (Apologia aos que Cultivam Racionalmente Deus). Ninguém ousou publicá-lo até que Lessing editou (1774-78) sete de seus trechos como "Fragmentos de um Trabalho Anônimo (*Fragmente eines Ungenannten*) Achados em Wolfenbüttel" (onde Lessing era bibliotecário). Quase toda a Alemanha literária, exceto Frederico, o Grande, levantou-se em protesto; mesmo o erudito liberal, Johann Semler, chamou Lessing de louco por servir de padrinho a uma crítica tão devastadora das crenças ortodoxas. Isto porque no sétimo fragmento, *Von dem Zwecke Jesu und Seine Jünge* (Sobre o Desígnio de Jesus e seus Discípulos), Reimarus não apenas rejeitava os milagres da ressurreição de Cristo, mas apresentava-o como um dedicado, amável e desiludido jovem judeu que tinha sido fiel ao judaísmo até o fim, que aceitara as crenças de alguns judeus de que o mundo em breve seria destruído, e baseara seus princípios éticos nessa premissa e como uma preparação para o evento. Reimarus pensava que Jesus interpretava a frase "Reino dos Céus" no sentido então corrente entre seu povo, como um reino que viria para os judeus liberados de Roma.[22] Seu desesperado grito na Cruz, "Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?" era uma confissão de sua condição humana e de sua derrota. Depois de seu desaparecimento, alguns dos apóstolos transferiram este reino prometido para uma vida após a morte. Neste sentido, não foi Cristo, mas os apóstolos que fundaram o cristianismo. Em resumo, diz o erudito intérprete de Reimarus, Albert Schweitzer, "seu trabalho é talvez a mais esplêndida realização em toda a gama da investigação histórica da vida de Jesus, pois foi o primeiro a aprender o fato de que o mundo do pensamento em que Jesus se movimentava era essencialmente escatológico" — baseado na teoria de um iminente fim do mundo.[23]

Do estudo da antiguidade judaica os eruditos passaram timidamente para os povos orientais que haviam rejeitado Cristo, ou que nunca tinham ouvido falar de seu nome. A tradução feita em francês por Galland das *Mil e Uma Noites* (1704-17), a tradução de Reland de *Religion des Mahométans* (1721), a obra de Burigny, *Histoire de la philosophie païenne* (1724), a obra de Boulain villiers *Vie de Mahomet* (1730), e a tradução inglesa feita por Sale do *Alcorão* (1734), revelaram o Islã não como um mundo de barbarismo, mas como o domínio de uma poderosa crença rival e de uma ordem moral que parecia funcionar apesar de suas concessões à natural poligamia da humanidade. Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron abriu outro reino traduzindo as escrituras dos parsis. Sentira-se atraído pela leitura, numa biblioteca de Paris, de alguns extratos do *Zend-Avesta*; abandonou sua preparação para o ministério sagrado e resolveu explorar em primeira mão os livros sagrados do Leste. Pobre demais para comprar passagem, alistou-se, com a idade de 23 anos (1754), como soldado numa expedição francesa à Índia. Chegando em Pondicherry, prontamente aprendeu a ler o persa moderno; em Chandernagor, ele aprendeu sânscrito; em Surat, persuadiu um padre parsi a ensinar-lhe Pahlavi e Zendo. Em 1762, voltou a Paris com 180 manuscritos orientais e decidiu-se a traduzi-los; enquanto isso, ele vivia de pão, queijo e água, e evitava o casamento como uma despesa insuportável. Em 1771, publicou, em

francês, a versão do *Zend-Avesta* e fragmentos de outros livros dos parsis; e, em 1804, editou *Les Oupanichads*. A percepção de outras religiões e códigos morais não-cristãos começou vagarosamente a participar da corrosão subterrânea do dogmatismo das fés européias.

Dessas revelações étnicas, a mais influente foi a revelação da história e da filosofia chinesas pelos missionários europeus, viajantes e eruditos. Havia começado com o retorno de Marco Pólo a Veneza em 1295; avançou com as traduções, em francês e inglês (1588), do padre jesuíta Juan Gonzales de Mendoza da *Historia del reino de la China* (Lisboa, 1584), e com a tradução inglesa de Hakluyt, em suas *Voyages* (1589-1600), de um tratado latino, *Sobre o Reino da China* (Macau, 1590). A nova influência apareceu num ensaio de Montaigne, "Da Experiência" (1591?): "A China, em cujo reino o governo e as artes, sem nenhum conhecimento de nossas próprias instituições, sobrepujam-nas em muitos pontos de excelência."[24] Em 1615, o jesuíta Nicolas Trigault publicou seu relato *De christiana expeditione apud Sinas*; em breve foi traduzido em francês e em inglês em *Purchas his Pilgrimes* (1625). Trigault e outros elogiavam o sistema de tornar a educação específica e detalhada um pré-requisito para a função pública, de admitir todas as classes da população masculina para as funções públicas e de submeter todas as agências do governo a uma inspeção periódica. Outro jesuíta, o admirável polímato Athanasius Kircher, publicou, em 1670, uma verdadeira enciclopédia *China illustrata*, na qual elogiava o governo chinês como sendo administrado por reis filósofos.[25]

Os jesuítas recomendavam generosamente a religião chinesa e sua filosofia. Trigault relatava que os chineses educados concebiam Deus como a alma do mundo e o mundo como seu corpo; Spinoza, que tinha um ponto de vista semelhante, poderia ter lido esta idéia num livro publicado em Amsterdam em 1649; seu professor de latim, Frans van den Enden, tinha este livro em sua biblioteca.[26] Em 1622, os jesuítas publicaram uma tradução de Confúcio em latim como *Sapientia sinica* (A Sapiência Chinesa); em um outro sumário, *Confucius Sinarum philosophus* (Confúcio, o filósofo da China, 1687), eles chamaram a ética de Confúcio, a "mais excelente moralidade jamais ensinada, uma moralidade que, pode-se dizer, seja procedente da escola de Jesus Cristo".[27] Em *Mémoires de la Chine* (Lembranças da China, 1696), o jesuíta Louis Le Comte escreveu que o povo chinês tinha "durante dois mil anos, preservado o conhecimento do verdadeiro Deus", e havia "praticado o código moral mais puro, enquanto que a Europa ainda estava mergulhada no erro e na corrupção";[28] este livro foi condenado pela Sorbonne. Em 1697, Leibniz, politicamente cauteloso mas alerta a cada brisa da atmosfera intelectual, publicava sua *Novissima Sinaica* (As Últimas Notícias da China). Ele achava que a Europa superava a China na ciência e na filosofia e no entanto,

> quem, antigamente, poderia acreditar que existe um povo que nos supera em seus princípios de vida civil? E é isso, contudo, o que agora experimentamos no caso dos chineses... na ética e na política. Pois é impossível descrever quão encantadoramente tudo, nas leis dos chineses mais do que naquelas de outros povos, destina-se a atingir a tranqüilidade pública.... O estado de nossos negócios, com a corrupção difundida sem limites entre nós, é de tal ordem que seria quase necessário que se mandasse missionários chineses para nos ensinar o uso e a prática da religião natural, da mesma forma que mandamos missionários para ensiná-los a religião revela-

da. E, assim, acredito que se um homem sábio fosse escolhido para julgar... a excelência dos povos, ele daria o maior prêmio aos chineses — numa única coisa levamos vantagem sobre eles, coisa suprema mas sobre-humana, isto é, na divina dádiva da religião cristã.[29]

Leibniz recomendou às academias da Europa que reunissem informações sobre a China, e ajudou a persuadir o governo francês a mandar padres jesuítas reconhecidamente eruditos para se juntarem à missão na China, e fazerem relatórios objetivos. Em 1735, Jean Baptiste de Halde sumarizou este e outros dados em sua *Description... de l'empire de la Chine* (Descrição... do império da China); um ano mais tarde, esta obra foi traduzida para o inglês; tanto na França como na Inglaterra, ela teve ampla influência. Du Halde foi o primeiro a dar ao texto confuciano de Mencius uma reputação européia. Na metade do século XVIII a *Histoire universelle*, de Bossuet, fora desacreditada pela revelação de culturas antigas, extensas e iluminadas, que a sua "história universal" tinha praticamente ignorado; e estava aberto o caminho para a perspectiva mais ampla de Voltaire sobre a história da civilização.

Os resultados destes exageros entusiásticos apareceram nos hábitos, artes, costumes, literatura e filosofia europeus. Em 1739, o Marquês d'Argens publicou uma série de *Lettres chinoises* (Cartas Chinesas) escritas por um chinês imaginário que criticava as instituições e os hábitos europeus; em 1757, Horace Walpole divertiu a Inglaterra com uma *Letter from Xo Ho, a Chinese Philosopher* (Carta de Xo Ho, um Filósofo Chinês); em 1760, Goldsmith usou o mesmo artifício em seu *Citizen of the World* (Cidadão do mundo). Quando o imperador José II em pessoa arou um pedaço de terra, estava imitando um costume dos imperadores chineses.[30] Quando as finas senhoras de Paris abriam seus guarda-sóis contra o sol, estavam exibindo um interessante artifício chinês introduzido na França pelos jesuítas;[31] no final do século XVIII, o guarda-chuva evoluiu do pára-sol. A porcelana chinesa e a laca japonesa tinham, no século XVIII, se tornado apreciados tesouros das casas européias; papel de parede chinês, no qual pequenas unidades propriamente colocadas faziam um único quadro grande, seduziram a moda inglesa mais ou menos em 1700; o mobiliário chinês entrou nas casas inglesas por volta de 1750. Durante todo o século XVIII, o gosto por *chinoiseries* — artigos feitos na China ou no estilo chinês — caracterizara a decoração inglesa e francesa, correra através da Itália e da Alemanha, entrara nos ornamentos rococós e se tornara uma moda tão compulsiva que uma dúzia de comentaristas satíricos levantaram-se para desafiar sua tirania. A seda chinesa tornou-se um símbolo de posição; jardins chineses espalhavam-se por toda a Europa Ocidental; fogos de artifícios chineses queimavam os dedos europeus.[32] A peça de Gozzi, *Turandot*, era uma fantasia chinesa. Uma dúzia de peças de teatro com cenário chinês apareceu no palco inglês; e Voltaire desenvolveu o seu *Orphelin de la Chine* (O Órfão Chinês) a partir de um drama chinês do terceiro volume de Du Halde.[33]

A influência chinesa no pensamento ocidental era mais acentuada na França, onde os *esprits forts* tomaram-na como outra arma contra o cristianismo. Eles rejubilaram-se ao verificar que Confúcio era mais um livre-pensador do que um jesuíta deslocado. Proclamaram que a ética de Confúcio provava a praticabilidade de um código de moral independente de religião sobrenatural.[34] Bayle declarava (1685) que um imperador chinês estava dando liberdade de ação aos missionários católicos, enquanto Luís XIV, revogando o tolerante Edito de Nantes de Henrique IV, estava forçando a con-

formidade à religião através de bárbara violência das cargas de dragões. Interpretando mal os confucianos como ateístas, Bayle citava-os refutando o argumento do consenso universal para a existência de Deus.[35] Montesquieu resistiu à maré da invasão oriental, chamou os imperadores chineses de déspotas, denunciou os mercadores chineses como desonestos, expôs a pobreza das massas chinesas e predisse trágicos resultados para a superpopulação da China.[36] Quesnay tentou responder a Montesquieu em *Le Despotisme de la Chine* (O despotismo da China, 1767), elogiando o sistema político chinês como um "despotismo iluminado", e citou os modelos chineses para as reformas que eram necessárias na economia e no governo francês. Turgot, cético a respeito da utopia chinesa, indicou dois padres católicos chineses na França para irem à China e encontrarem respostas efetivas para 52 questões; seu relatório deu ensejo a uma apreciação mais realista do que havia de bom e de mau na vida chinesa.[37]

Voltaire lia muito e com grande interesse relatos a respeito da China. Ele concedeu à civilização chinesa os três primeiros capítulos de seu *Essai sur les moeurs*; e, em seu *Dictionnaire philosophique*, chamava a China "o mais belo, o mais antigo, o mais extenso, o mais populoso e o mais bem regulado reino da terra".[38] Sua admiração pelo governo chinês levou-o a adotar a crença de que a melhor esperança para a reforma social repousava num *despotisme éclairé*, com o que ele queria dar a entender uma monarquia esclarecida. Tal como vários outros franceses e como o filósofo alemão, Wolff, ele estava pronto para canonizar Confúcio, que "tinha ensinado ao povo chinês os princípios da virtude 500 anos antes da fundação do cristianismo".[39] Voltaire, famoso por suas boas maneiras, pensava que o decoro, a contenção pessoal e a atitude quieta e pacífica dos chineses era um modelo para seus agitados conterrâneos[40] e talvez para ele mesmo. Quando foram traduzidos para o francês dois poemas escritos pelo então imperador chinês Ch'ien Lung (que reinou de 1736 a 1796). Voltaire respondeu em verso. O imperador mandou-lhe um vaso de porcelana.

O conhecimento europeu das crenças e instituições estrangeiras foi um fator poderoso no enfraquecimento da teologia cristã. As notícias da Pérsia, Índia, Egito, China e América conduziram a uma série infindável de embaraçosas perguntas. Como, perguntava Montesquieu, podia uma pessoa escolher a verdadeira religião no meio de duas mil crenças diferentes?[41] Como, perguntavam centenas de outros pensadores, podia o mundo ter sido criado no ano 4004 a.C. quando no ano 4000 a.C. a China já possuía uma civilização desenvolvida? Por que a China não tinha registro ou tradição do dilúvio de Noé, que, de acordo com a Bíblia, tinha coberto a terra toda? Por que Deus havia confiado sua revelação na escritura a uma pequena nação na Ásia Ocidental se tinha a intenção de que ela se dirigisse a toda a humanidade? Como podia alguém acreditar que fora da igreja não haveria salvação? — estariam todos esses bilhões de pessoas que tinham vivido na Índia, na China e no Japão agora sendo queimadas no inferno? Os teólogos lutaram para responder a essas e outras questões com uma montanha de distinções e explicações, porém a estrutura do dogma sem dúvida mostrava, dia a dia, novas fraturas, muitas vezes como resultado dos relatórios dos missionários; algumas vezes parecia que os jesuítas, na China, tinham sido convertidos a Confúcio em vez de converterem os chineses a Cristo. E não teria sido mais por causa da ciência que levavam do que da Teologia que ensinavam que esses cultos jesuítas fizeram tantos amigos entre os chineses?

CAPÍTULO XVI

O Avanço Científico*

1715-89

I. A BUSCA DA EXPANSÃO

A CIÊNCIA também estava oferecendo uma nova revelação. O crescimento da ciência — de seus objetivos, de seus métodos, de suas descobertas, de seus bem-sucedidos vaticínios e produções, de seu poder e de seu prestígio — é o lado positivo daquele desenvolvimento básico moderno, cujo lado negativo é o declínio da crença no sobrenatural. Duas espécies de sacerdócios entraram em conflito: um, devotado a moldar o caráter através da religião, o outro, à educação do intelecto através da ciência. O primeiro predomina em época de pobreza ou desastre, quando os homens agradecem o conforto espiritual e a ordem moral; o segundo, em épocas de riqueza progressiva, quando os homens tendem a limitar suas esperanças a esta terra.

Tem-se o hábito de classificar o século XVIII abaixo do século XVII em realizações científicas; e certamente não há, nesse século, figuras da estatura de Galileu ou de Newton, nem realizações comparáveis com o avanço do conhecimento do universo, ou a extensão cósmica da gravitação, ou a formulação do cálculo, ou a descoberta da circulação do sangue. E, no entanto, que galáxia de estrelas abrilhanta à cena científica no século XVIII! — Euler e Lagrange na matemática, Herschel e Laplace na astronomia, d'Alembert, Franklin, Galvani e Volta na física, Priestley e Lavoisier na química, Lineu na botânica, Buffon e Lamarck na biologia, Haller na fisiologia, John Hunter na anatomia, Condillac na psicologia, Jenner e Boerhaave na medicina. As academias, que se multiplicavam, dedicavam cada vez mais tempo e dinheiro para a pesquisa científica. A ciência era cada vez mais admitida nos currículos das universidades; entre 1702 e 1750, Cambridge estabeleceu cadeiras de anatomia, astronomia, botânica, química, geologia, e "filosofia experimental" — isto é, física. O método científico tornou-se mais rigorosamente experimental. A animosidade nacionalística, que tinha manchado o internacionalismo da mente na controvérsia entre Newton e Leibniz, diminuiu, e o novo sacerdócio unia-se através das fronteiras, das teologias e das guerras, para explorar o universo desconhecido. Os recrutas vinham de todas as classes, desde Priestley, de miserável origem, e o órfão d'Alembert, até o titulado

* Este capítulo tem uma dívida especial com o *History of Science, Technology and Philosophy in the 18th Century*, de A. Wolf.

Buffon e o milionário Lavoisier. Reis e príncipes entravam na pesquisa: Jorge III dedicou-se à botânica, João V à astronomia, Luís XVI à física. Amadores, como Montesquieu e Voltaire, mulheres, como Mme. du Châtelet e a atriz Mlle. Clairon, trabalhavam ou brincavam nos laboratórios; e cientistas jesuítas, como Boscovich, esforçavam-se para unir a velha e a nova fé.

Somente em nossos próprios e explosivos tempos a ciência gozou de tal popularidade e honra. O esplendor das descobertas de Newton na matemática, na mecânica e na astronomia tinham erguido as cabeças dos cientistas em todos os lugares na Europa. Eles não podiam ascender até o posto de chefes da casa da moeda, mas, no continente, depois de 1750, eles eram bem recebidos na sociedade perfumada e suas perucas roçavam as dos lordes e dos duques. Em Paris, as salas de conferência sobre ciência ficavam lotadas por público formado de todos os sexos e categorias. Goldsmith, visitando Paris em 1755, relatava: "Vi um círculo tão brilhante de beleza nas conferências sobre química de Rouelle como vira na corte de Versalhes."[1] As mulheres da moda tinham livros de ciência nas mesas de seus *Boudoirs* e, como Mme. de Pompadour, tinham retratos pintados de esquadros e telescópios a seus pés. O povo perdia o interesse pela teologia, as pessoas abandonavam o outro mundo, embora ainda prendendo-se às suas superstições. A ciência tornava-se moda e o hábito de uma época que se moveu numa complexa corrente de mudanças febris até o catastrófico fim.

II. MATEMÁTICA

1. Euler

As mudanças na matemática eram agora vagarosas porque havia sido feito tanto neste campo durante cinco milênios que Newton parecia não haver deixado nenhuma outra região a conquistar. Algum tempo depois de sua morte (1727) estabeleceu-se uma reação contra as hipóteses e as obscuridades do cálculo. O bispo Berkeley, numa crítica vigorosa (*The Analyst*, 1734), atacava-as como inteiramente comparáveis aos mistérios da metafísica e da teologia, e acusava os seguidores da ciência pelo fato de "submeterem-se à autoridade, aceitarem as coisas sem confiabilidade e acreditarem em pontos inconcebíveis", precisamente como tinham sido acusados os seguidores da fé religiosa. Os matemáticos tiveram tanta dificuldade em responder-lhe a esta afirmação quanto os materialistas em refutarem seu idealismo.

A matemática, no entanto, construía pontes, e a caça aos números continuava. Na Inglaterra, Abraham Demoivre, Nicholas Saunderson e Brook Taylor, e, na Escócia, Colin Maclaurin desenvolveram a forma newtoniana do cálculo. Demoivre fez progredir a matemática das probabilidades e das anuidades vitalícias; tendo nascido na França e residindo na Inglaterra, ele foi escolhido pela Royal Society de Londres (1712) para servir de árbitro na disputa entre Newton e Leibniz pela invenção do cálculo infinitesimal. Saunderson ficara cego com um ano de idade; aprendeu a desenvolver mentalmente longos e complicados problemas matemáticos; foi indicado como professor de matemática em Cambridge, com a idade de 29 anos (1711), e escreveu uma *Alge-*

bra que ganhou aprovação internacional; veremos como sua carreira fascinou Diderot. Taylor deixou seu nome num teorema básico do cálculo e Maclaurin mostrou que uma massa líquida, rodando em seu eixo, toma a forma de um elipsóide.

Em Basiléia, a família Bernoulli continuou durante três gerações a produzir cientistas de renome. Adepta do credo protestante, a família fugira de Antuérpia (1583) para evitar as atrocidades de Alva. Dois dos sete matemáticos Bernoulli pertencem à época de Luís XIV; um terceiro, Johann I (1667-1748), viveu durante os dois reinados. Daniel (1700-82) tornou-se professor de matemática em São Petersburgo com a idade de 25 anos, mas voltou oito anos mais tarde para lecionar anatomia, botânica, física e finalmente filosofia na Universidade de Basiléia; deixou trabalhos sobre cálculo, acústica e astronomia, e quase fundou a matemática física. Seu irmão, Johann II (1710-90), ensinou retórica e matemática e deixou seu traço na teoria do calor e da luz. Daniel ganhou dez prêmios da Academie des Sciences, Johann ganhou três. Dos filhos de Johann, Johann III (1744-1807) tornou-se astrônomo real na Academia de Berlim e Jakob II (1758?-89) ensinou física em Basiléia e matemática em São Petersburgo. Esta notável família abrangeu todo o currículo, todo o século e todo o continente.

Leonhard Euler, aluno de Johann Bernoulli I e amigável rival de Daniel, destaca-se como o mais versátil e prolífico matemático de seu tempo. Nascido em Basiléia, em 1707, morreu em São Petersburgo em 1783; eminente cientista na matemática, mecânica, ótica, acústica, hidrodinâmica, astronomia, química e medicina, e sabendo de cor a metade da *Eneida*, ele ilustrou os usos da diversidade e o alcance da mente humana. Em três tratados fundamentais sobre cálculo, livrou a nova ciência da placenta geométrica da qual nascera e estabeleceu-a como cálculo algébrico — "cálculo analítico". Além dessas obras clássicas, escreveu trabalhos sobre álgebra, mecânica, astronomia e música; e, no entanto, sua *Tentamen novae Theoriae Musicae* (1729) "continha geometria demais para os músicos e música demais para os geômetras."[2] Apesar de toda a sua ciência, manteve sua fé religiosa até o fim da vida.

Quando Daniel Bernoulli transferiu-se para São Petersburgo ele prometeu a Leonhard um posto na Academia. O jovem foi para lá com a idade de 20 anos; e quando Daniel deixou a Rússia (1733), Euler sucedeu-o como chefe do departamento de matemática. Ele assombrou os colegas acadêmicos pelo fato de ter computado, em três dias, tabelas astronômicas que se julgava demandarem vários meses para serem elaboradas. Nesta e em outras tarefas, ele trabalhava tão intensamente, de dia e de noite, com má iluminação que, em 1735, perdeu a visão de seu olho direito. Casou-se e começou imediatamente a somar e multiplicar, enquanto a morte subtraía de seus 13 filhos, oito morreram em tenra idade. Sua própria vida não estava segura em uma capital agitada com intrigas políticas e assassinatos. Em 1741, Leonhard aceitou um convite de Frederico, o Grande, para lecionar na Academia de Berlim; ali, em 1759, ele ocupou o posto de Maupertuis, ficando encarregado da matemática. A mãe de Frederico gostava do cientista, mas achava-o estranhamente reticente. "Por que não falais comigo?" perguntou-lhe ela. "Madame", ele respondeu, "venho de um país onde se acaba enforcado quando se fala."[3] Os russos, no entanto, podiam ser fidalgos. Continuaram a pagar seu salário durante muito tempo depois de sua partida; e quando um exército russo, invadindo Brandemburgo, pilhou a fazenda de Euler,

o general indenizou-o generosamente e a imperatriz Elizabeth Petrovna acrescentou algo àquela soma.

A história da ciência faz honra a Euler primeiro por seus trabalhos sobre o cálculo e especialmente por seu tratamento sistemático do cálculo das variações. Ele fez progredir tanto a geometria como a trigonometria como ramo do cálculo analítico. Foi o primeiro a conceber distintamente a noção de função matemática, que hoje é o coração da matemática. Em mecânica, ele formulou as equações gerais que ainda levam seu nome. Na ótica, foi o primeiro a aplicar o cálculo às vibrações da luz e a formular a curva da vibração como dependente da elasticidade e da densidade. Deduziu as leis da refração de maneira analítica, e fez os estudos da dispersão da luz que permitiram a construção das lentes acromáticas. Participou no empreendimento internacional para encontrar a longitude no mar mediante a determinação da posição dos planetas e das fases da lua; sua solução aproximada ajudou John Harrison a estabelecer tabelas lunares de grande sucesso para o almirantado britânico.

Em 1766, Catarina, a Grande, pediu a Euler para voltar a São Petersburgo. Ele assim o fez, e ela tratou-o principescamente. Pouco tempo depois de sua chegada, o cientista tornou-se totalmente cego. Sua memória era tão precisa e sua velocidade de cálculo tão grande que continuou a produzir quase tão ativamente quanto antes. Nesta oportunidade, ele ditou sua *Completa Introdução à Álgebra* a um jovem alfaiate que, quando começou o ditado, nada sabia de matemática além das operações simples; esse livro deu à Álgebra a forma que ela tem até nossos dias. Em 1771, um incêndio destruiu a casa de Euler; o matemático foi salvo das chamas por um amigo suíço de Basiléia, Peter Grimm, que o carregou em seus ombros para fora. Euler morreu em 1783, com 76 anos de idade, de um ataque cerebral sofrido enquanto brincava com um neto.

2. *Lagrange*

Somente um homem superou Euler neste século e na ciência, e êste foi seu *protégé*. Joseph Louis Lagrange foi um dos 11 filhos nascidos de um casal francês domiciliado em Turim; desses 11, ele foi o único que sobreviveu à infância. Passou do estudo dos clássicos para a ciência pela leitura de uma memória endereçada por Halley para a Royal Society de Londres; imediatamente devotou-se à matemática com tal sucesso que, em breve, com 18 anos de idade, era professor de geometria na Academia de Artilharia de Turim. Junto com seus alunos, quase todos mais velhos do que ele, organizou uma sociedade de pesquisas que se desenvolveu tornando-se a Acadêmia de Ciências de Turim. Aos 19 anos, mandou a Euler um novo método para tratar do cálculo de variações; Euler respondeu que o processo resolvia dificuldades que ele próprio não tinha sido capaz de ultrapassar. O bondoso suíço demorou a tornar público seus próprios resultados, "de forma a não vos privar de nenhuma parte da glória que vos é devida".[4] Lagrange anunciou seu método no primeiro volume editado pela Academia de Turim (1759). Euler, na sua própria memória sobre o cálculo das variações, deu ao jovem amplo crédito; e, naquele ano de 1759, fez com que Lagrange fosse eleito membro correspondente da Academia de Berlim com 23 anos de idade.

Quando Euler deixou a Prússia, recomendou Lagrange como seu sucessor na Academia; d'Alembert calorosamente apoiou a proposta; e, em 1766, Lagrange transferiu-se para Berlim. Saudou Frederico II como "o maior rei da Europa"; Frederico deu-lhe as boas vindas como "o maior matemático da Europa".[5] Isto era prematuro, mas em breve tornou-se verdade. As amigáveis relações entre os principais matemáticos do século XVIII — Euler, Lagrange, Clairaut, d'Alembert, e Legendre — formam um agradável episódio na história da ciência.

Durante seus 20 anos em Berlim, Lagrange gradualmente compilou sua obra-prima, *Mécanique analytique* (Mecânica Analítica). Incidentalmente, junto com este empreendimento básico, ele ocupava-se com astronomia e propôs uma teoria sobre os satélites de Júpiter e uma explicação das librações (oscilações) lunares — alterações nas porções visíveis da lua. Em 1786, Frederico, o Grande, morreu e foi sucedido por Frederico Guilherme II, que pouco se incomodava com a ciência. Lagrange aceitou um convite de Luís XVI para filiar-se à Académie des Sciences; deram-lhe confortáveis aposentos no Louvre e ele se tornou um favorito especial de Maria Antonieta, que fazia o que podia para aliviar seus freqüentes ataques de melancolia. Ele trouxe consigo o manuscrito da *Mécanique analytique*, porém não conseguiu encontrar editor para um problema de impressão tão difícil numa cidade que se agitava numa revolução. Seus amigos, Adrien Legendre e o *abbé* Marie, finalmente conseguiram convencer um impressor a que assumisse a tarefa, mas só depois que o *abbé* se comprometeu a comprar todas as cópias que não tivessem sido vendidas até uma certa data. Quando o livro, que resumia o trabalho de toda a sua vida, foi colocado nas mãos de Lagrange (1788), ele nem se dignou olhar para ele; estava numa daquelas depressões periódicas nas quais perdia todo o interesse pela matemática e mesmo pela vida. Durante dois anos o livro permaneceu sobre sua mesa sem que ele o abrisse.

A *Mécanique analytique* é considerada pelo consenso geral como o ponto mais alto da matemática no século XVIII. Tendo como termo de comparação apenas os *Principia* em seu campo de estudo, ele adiantou com relação ao livro de Newton usando a "análise" — cálculo algébrico — em vez da geometria, na descoberta e exposição das soluções; dizia o prefácio: "Nenhum diagrama será encontrado neste livro." Usando este método, Lagrange reduzia a mecânica a fórmulas gerais — o cálculo das variações — das quais se podia derivar equações específicas para cada problema particular; essas equações gerais ainda dominam a mecânica e levam o nome de seu autor. Ernst Mach descreveu-as como uma das maiores contribuições jamais feitas para a economia do pensamento.[6] Elas levaram Alfred North Whitehead a um êxtase religioso: "A beleza e a quase divina simplicidade dessas equações é de tal ordem que essas fórmulas merecem ser colocadas ao lado daqueles misteriosos símbolos que nos tempos antigos eram usados diretamente para indicar a Razão Suprema na base de todas as coisas."[7]

Quando a Revolução irrompeu, com a Queda da Bastilha (14 de julho de 1789), Lagrange, como um favorito da realeza, foi aconselhado a voltar para Berlim; ele recusou. Sempre simpatizara com os oprimidos, porém não tinha fé na capacidade da Revolução de escapar aos resultados da desigualdade natural entre os homens. Ficou horrorizado com os massacres de setembro de 1792 e com a execução de seu amigo Lavoisier, mas o silêncio amuado salvou-o da guilhotina. Quando foi aberta a École Normale (1795), Lagrange foi colocado à testa da cadeira de matemática. Quando

a escola fechou e abriu-se a École Polytechnique (1797), ele foi seu primeiro professor; o gosto e a base matemática da educação francesa são parte duradoura da influência de Lagrange.

Em 1791, foi apontado um comitê para estabelecer um novo sistema de pesos e medidas; Lagrange, Lavoisier e Laplace estavam entre os primeiros membros; dois elementos desta trindade foram "purgados" após três meses, e Lagrange tornou-se o espírito líder na formulação do sistema métrico. O comitê escolheu como base do comprimento um quadrante da terra — um quarto do grande círculo que passa em volta da terra, no nível do mar, pelos pólos; um décimo milionésimo disto foi tomado como a nova unidade de comprimento e foi chamada um *mètre* — um metro. Um subcomitê escolheu como nova unidade de peso um grama: o peso da água destilada, a zero grau de temperatura centígrada, ocupando um cubo cujos lados medem um centímetro — um centésimo de um metro. Desta maneira, todos os pesos e medidas eram baseados numa constante física tendo como base o número 10. Havia ainda muitos defensores do sistema duodecimal, que tomava o número 12 como base, tal como na Inglaterra e, em geral, em nossa medida de tempo. Lagrange firmou-se na base decimal e seu ponto de vista foi o vencedor. O sistema métrico foi adotado pelo governo francês em 25 de novembro de 1792, e permanece, com algumas modificações, como o mais duradouro resultado, talvez, da Revolução Francesa.

O romance abrilhantou a idade avançada de Lagrange. Quando tinha 56 anos uma moça de 17 anos, filha de seu amigo, o astrônomo Lemonnier, insistiu em casar com ele e dedicou-se a diminuir sua hipocondria. Lagrange cedeu e tornou-se tão agradecido ao amor da moça que a acompanhava a bailes e recitais de música. Ele tinha aprendido a gostar de música — é um truque que a matemática faz com nossos ouvidos — porque "ela me isola, eu ouço os primeiros três acordes; no quarto eu não distingo mais nada; entrego-me a meus pensamentos; nada me interrompe; e é assim que resolvo mais de um difícil problema".[8]

Quando a febre da Revolução diminuiu, a França cumprimentava-se por ter excluído da guilhotina o supremo matemático da época. Em 1796, Talleyrand foi enviado a Turim para fazer uma visita oficial ao pai de Lagrange e dizer-lhe: "Vosso filho, que o Piemonte orgulha-se de ter produzido e a França de possuir, honrou todo o gênero humano com seu talento."[9] Napoleão, entre campanhas, gostava de conversar com o matemático que se havia tornado filósofo.

O interesse do velho homem pela matemática reviveu quando (1810-13) ele fez a revisão e ampliou a *Mécanique analytique* para a segunda edição. Mas, como era usual, trabalhou muito e rápido demais; os ataques de tontura o enfraqueciam; uma vez, sua mulher o encontrou inconsciente no chão, com a cabeça sangrando e um corte causado pela queda sobre a quina de uma mesa. Ele compreendia que seus recursos físicos estavam se esgotando e aceitava essa gradual desintegração como normal e razoável. Para Monge e outros que o atendiam, ele disse:

> "Estive muito doente ontem, meus amigos. Senti que ia morrer. Meu corpo tornava-se cada vez mais fraco; minha inteligência e minhas faculdades físicas estavam se extinguindo insensivelmente. Eu observei a gradativa progressão da diminuição de minha força e cheguei ao fim sem tristeza, sem arrependimento e num

declínio muito gentil. A morte não deve ser temida, e quando ela vem sem dor é uma última função que não é desagradável.... A morte é o absoluto repouso do corpo."[10]

Ele morreu em 10 de abril de 1813, com 75 anos de idade, lamentando apenas que tivesse de deixar sua fiel esposa entregue aos acasos daquela época, quando parecia que o mundo inteiro estava em armas contra a França.

Seus amigos, Gaspard Monge e Adrien Legendre, levaram para o século XIX as pesquisas matemáticas que forneceram as fundações do avanço industrial. O trabalho de Legendre (1752-1833) pertence à época pós-Revolução; Saudamos apenas sua passagem. Monge era o filho de um vendedor ambulante e afiador de facas; nossa noção da pobreza francesa fica chocada quando vemos este simples trabalhador mandando três filhos para os colégios. Gaspard ganhou todos os prêmios disponíveis na escola. Aos 14 anos, construiu uma máquina a vapor; aos 16, declinou do convite feito por seus professores jesuítas para ingressar na Companhia de Jesus; em vez disso, tornou-se professor de física e de matemática na École Militaire, em Mézières. Ali ele formulou os princípios da geometria descritiva — o sistema de apresentar figuras de três dimensões num plano descritivo. O processo demonstrou-se tão útil no desenho de fortificações e outras construções que, durante 15 anos, o exército francês proibiu o autor de divulgá-lo publicamente. Finalmente (1794) permitiram-lhe ensiná-lo na École Normale de Paris. Lagrange, presente à sua conferência, maravilhou-se como o Jourdain de Molière: "Antes de ouvir Monge eu não sabia que conhecia geometria descritiva."[11] Monge serviu bem à república sempre envolvida em batalhas, e chegou a ser Ministro da Marinha. Napoleão confiou-lhe muitas missões confidenciais. Depois da restauração dos Bourbon, Monge ficou reduzido à insegurança e à pobreza. Quando morreu (1818), seus estudantes na École Polytechnique, foram proibidos de comparecer ao funeral. Na manhã seguinte, todos marcharam para o cemitério e colocaram uma coroa em seu túmulo.

III. FÍSICA

1. *Matéria, Movimento, Calor e Luz*

A matemática cresceu porque era a ferramenta básica e indispensável de toda a ciência, reduzindo a experiência e os experimentos à formulação quantitativa que tornava possível um prognóstico preciso e um controle prático. O primeiro passo foi aplicá-la à matéria em geral: descobrir as regularidades e estabelecer as "leis" das energia, do movimento, do calor, do som, da luz, do magnetismo, da eletricidade; aqui havia muitos mistérios que aguardavam ser explorados.

Pierre Louis Moreau de Maupertuis abandonou à carreira no exército francês para dedicar-se à ciência. Ele se antecipou a Voltaire na apresentação de Newton à França e na admiração e instrução de Mme. du Châtelet. Em 1736, como veremos, ele dirigiu uma expedição à Lepônia para medir um grau do meridiano. Em 1740, aceitou um convite para visitar Frederico II; seguiu Frederico na batalha de Mollwitz (1741),

foi capturado pelos austríacos, mas logo foi libertado. Em 1745, entrou para a Academia de Ciências, em Berlim, e um ano mais tarde tornou-se seu presidente. Expôs seu princípio da menor ação à Académie des Sciences de Paris, em 1744, e à Academia de Berlim, em 1746: "Quando qualquer mudança ocorre na natureza, a quantidade de ação empregada para esta mudança é sempre a mínima possível." Isto, pensava ele, provava a existência de uma ordem racional na natureza e, conseqüentemente, a existência de um Deus racional.[12] Euler e Lagrange desenvolveram o princípio e, em nosso próprio tempo, ele desempenhou uma parte na teoria quântica. Em seu *Essai de cosmologie* (1750), Maupertuis reviveu uma heresia indestrutível: embora ainda reconhecesse um desígnio divino na natureza, ele confessava ver nele também sinais de estupidez ou de maldade, como se um demônio estivesse competindo com uma divindade benevolente na gerência do cosmos.[13] Maupertuis poderia concordar com seu impiedoso inimigo, Voltaire, que Santo Agostinho deveria ter permanecido maniqueísta.

Já observamos que o nascimento de d'Alembert foi o resultado não premeditado de um contato passageiro entre um artilheiro e uma ex-freira. A polícia de Paris encontrou-o com poucas horas de idade nos degraus da igreja de St.-Jean-le-Rond (1717); eles o batizaram Jean Baptiste Le Rond, e mandaram-no para uma ama-de-leite no campo. Seu pai, o *chevalier* Destouches, reclamou sua posse, deu-lhe (por razões que não sabemos) o nome de d'Arembert, e pagou a Mme. Rousseau, a esposa de um vidraceiro, para adotar a criança. Ela provou ser uma mãe adotiva modelo, e Jean um rapaz modelo e precoce. Quando tinha sete anos, o pai orgulhosamente mostrou-o à mãe, Mme. de Tencin, mas ela achou que sua carreira como amante e *salonnière* se tornaria difícil caso o aceitasse. Pelo que se sabe, não contribuiu com nada para seu sustento, mas o *chevalier*, antes de morrer, em 1726, deixou-lhe uma anuidade de 1.200 libras.

Jean estudou no Collège des Quatre-Nations, depois na Universidade de Paris, onde recebeu o diploma de direito. Ali, por volta de 1738, ele mudou seu nome de d'Arembert para d'Alembert. Cansando-se das leis, voltou-se para a medicina; mas um interesse incidental pela matemática tornou-se uma paixão: "A matemática", dizia, "foi para mim uma amante."[14] E continuou a viver com Mme. Rousseau até a idade de 48 anos, considerando-a, agradecido, sua única mãe. Ela pensava ser uma desgraça um homem se abandonar de tal modo ao estudo e não mostrar nenhuma ambição econômica. "Tu nunca serás nada melhor do que um filósofo", queixava-se ela, acrescentando: "E o que é um filósofo? É um louco que se atormenta a vida inteira para que as pessoas possam falar dele quando estiver morto."[15]

Provavelmente, dentre os motivos que o inspiravam não estava o desejo de fama póstuma, mas uma orgulhosa rivalidade com os sábios da época e aquele instinto do castor que encontra prazer em construir e forjar a ordem num caos de materiais ou de idéias. De qualquer maneira, ele começou, aos 22 anos, a submeter seus trabalhos à Académie des Sciences: um sobre cálculo integral (1739), outro sobre a refração da luz (1741); este deu a primeira explicação da curvatura dos raios de luz ao passarem de um fluído a outro de maior densidade, e levou a Académie a admiti-lo como membro "adjunto". Dois anos mais tarde, ele publicou seu principal trabalho científico, *Traité de dynamique*, onde procurou reduzir a equações matemáticas todos os pro-

blemas da matéria em movimento; este trabalho antecipava 42 anos à superior *Mécanique analytique*, de Lagrange; mantém seu significado histórico porque formulou o teorema básico hoje conhecido como "princípio de d'Alembert," por demais técnico para nossa digestão, mas imensamente útil nos cálculos mecânicos. D'Alembert aplicou-o num *Traité de l'équilibre et du mouvement des fluides* (Tratado sobre o Equilíbrio e do Movimento dos Fluidos, 1744); este trabalho impressionou de tal maneira a Académie que ela lhe concedeu uma pensão de 500 libras, o que deve ter apaziguado Mme. Rousseau.

Partindo parcialmente deste princípio e parcialmente de uma equação original do cálculo, d'Alembert chegou a uma fórmula para o movimento dos ventos. Dedicou as *Refléxions sur la cause générale des vents* (Reflexões sobre a Causa Geral dos Ventos, 1747) a Frederico, o Grande, que respondeu convidando-o para se instalar em Berlim; d'Alembert recusou, demonstrando aos 30 anos mais prudência do que Voltaire aos 56. Em *Essai d'une nouvelle théorie de la résistance des fluides* (Ensaio sobre uma nova teoria da Resistência dos Fluidos, 1752), ele tentou encontrar fórmulas mecânicas para a resistência da água a um corpo que se move sobre ela; falhou, mas em 1775, sob encomenda de Turgot, ele, Condorcet e o *abbé* Bossut fizeram experiências que ajudaram a determinar as leis da resistência dos fluidos aos corpos que se movem em suas superfícies. Mais tarde na vida, ele estudou o movimento das cordas em vibração e publicou (1779) *Éléments de musique théorique et pratique* (Elementos de música teórica e prática), seguindo e modificando o sistema de Rameau; este livro conquistou o elogio do famoso musicólogo Charles Burney. No conjunto, d'Alembert tinha uma das mais brilhantes mentes do século.

Quando Maupertuis renunciou ao cargo de presidente da Academia de Berlim, Frederico, o Grande, ofereceu o lugar a d'Alembert. O matemático-físico-astrônomo-enciclopedista era pobre, mas delicadamente recusou; ele apreciava sua liberdade, seus amigos e Paris. Frederico respeitou seus motivos e, com a permissão de Luís XV, mandou-lhe uma modesta pensão de 1.200 libras. Em 1762, Catarina, a Grande, convidou-o para ir à Rússia e à Academia de São Petersburgo; ele declinou do convite, pois agora estava apaixonado. Talvez informada a esse respeito, Catarina persistiu, pediu-lhe que viesse "*avec tous vos amis*" (com todos os seus amigos), e ofereceu-lhe um salário de cem mil francos por ano. Ela aceitou graciosamente as recusas do cientista e continuou a se corresponder com ele, discutindo sobre a forma e os problemas de seu governo. Em 1763, Frederico pediu-lhe que ao menos visitasse Potsdam; d'Alembert foi e jantou com o rei durante dois meses. Novamente recusou a presidência da Academia de Berlim; em vez disso, induziu Frederico a aumentar o salário de Euler; que tinha uma grande família.[16] Esperamos encontrar d'Alembert mais uma vez.

Os admiráveis Bernoullis deram algumas contribuições incidentais à mecânica. Johann I formulou (1717) o princípio das velocidades virtuais: "Em todo e qualquer equilíbrio de qualquer espécie de forças, de qualquer maneira que elas sejam aplicadas, e em quaisquer direções que elas ajam umas sobre as outras, quer direta quer indiretamente, a soma das energias positivas é igual à soma das energias negativas tomadas positivamente." Johann e seu filho, Daniel (1735), proclamaram que a soma da *vis viva* (força viva) no mundo é sempre constante; este princípio foi reformulado no século XIX como o princípio da conservação da energia. Daniel aplicou a concepção com um bom resultado em sua *Hidrodinâmica* (1738), um clássico moder-

no num campo especialmente difícil. Naquele volume, ele estabeleceu a teoria cinética dos gases: um gás é composto de partículas minúsculas que se movem com grande velocidade e exercem pressão sobre o continente por seus repetidos impactos; o calor aumenta a velocidade das partículas e, conseqüentemente, a pressão do gás; e a diminuição do volume (tal como Boyle havia mostrado) aumenta proporcionalmente à pressão.

Na física do calor, o grande nome do século XVIII é Joseph Black. Nascido em Bordeaux, filho de um escocês nascido em Belfast, estudou química na Universidade de Glasgow e, com 26 anos de idade (1754), fez experiências naquilo que nós hoje chamaríamos oxidação ou corrosão; essas experiências indicavam a ação de um gás que era diferente do ar comum; ele o detectou na balança e chamou-o "ar fixo" (agora conhecido como gás carbônico); Black havia chegado perto da descoberta do oxigênio. Em 1756, como professor de química, anatomia e medicina na universidade, ele deu início às observações que o levaram à sua teoria do "calor latente": quando uma substância está em processo de mudança do estado sólido para o estado líquido ou do estado líquido para o estado gasoso, a substância em transformação absorve da atmosfera uma quantidade de calor não detectável como uma mudança de temperatura; e este calor latente é devolvido à atmosfera quando o gás se transforma num líquido ou o líquido num sólido. James Watt aplicou esta teoria na melhoria da máquina a vapor. Black, como quase todos os antecessores de Priestley, pensava no calor como uma substância material ("caloric") que era adicionada ou subtraída da matéria que caía ou subia de temperatura; não foi senão em 1798 que Benjamin Thompson, Conde Rumford, mostrou que o calor não é uma substância, mas uma espécie de movimento, hoje concebido como um movimento acelerado das partes constituintes de um corpo.

Nessa mesma época Johan Carl Wilcke, de Estocolmo, independentemente de Black, chegava a uma teoria semelhante à do calor latente (1772). Em uma série de experiências relatadas em 1777, o cientista sueco introduziu a expressão "calor radiante" — o calor invisível emitido por substâncias quentes; distinguia-o da luz, descrevia suas linhas de movimento e sua reflexão e concentração por espelhos, e preparava para a correlação posterior do calor e da luz como formas semelhantes de radiação. Wilcke, Black, Lavoisier, Laplace e outros investigadores determinaram o valor aproximado de "zero absoluto" (a princípio, a temperatura mais baixa possível). Os ingleses adotaram como unidade de calor aquela quantidade que faz subir a temperatura de uma libra de água a um grau Farenheit; os franceses, e o continente em geral, preferiram usar a quantidade de calor que faz subir a temperatura de um quilograma de água a um grau centígrado.

O século XVIII fez poucos progressos na teoria da luz porque quase todos os físicos aceitavam a teoria da "hipótese corpuscular" de Newton — que a luz é a emissão de partículas do objeto até o olho. Euler comandava uma minoria que defendia a teoria ondulatória. A partir de Huygens, ele construiu a hipótese de que o espaço "vazio" entre os corpos celestes e entre outros objetos visíveis está cheio com "éter", um material fino demais para ser percebido por nossos sentidos ou nossos instrumentos, mas fortemente sugerido pelos fenômenos da gravidade, magnetismo e eletricidade. A luz, sob o ponto de vista de Euler, era uma ondulação no éter, justamente como o som é uma ondulação no ar. Dizia que as cores se distinguiam por diferentes períodos de vibração nas ondas da luz, e antecipou a idéia de que a luz azul tem o menor período de vibração assim como a luz vermelha tem o mais longo. Pierre Bouguer verificou, por meio de experimento, o que Kepler tinha deduzido teoricamente — que a intensidade da luz varia inversamente ao quadrado da distância de sua fonte. Johann Lambert descobriu meios de medir a intensidade da luz e relatou que o brilho do sol é 277 mil vezes maior do que o da lua; e isto, como a teologia da nossa infância, deve ser aceito como questão de fé.

2. *Eletricidade*

Os mais brilhantes avanços na física do século XVIII foram no campo da eletricidade. A eletricidade de fricção já era conhecida há muito tempo; Tales de Mileto (600

a.C.) já conhecia o poder do âmbar, do azeviche e de poucas outras substâncias, quando esfregadas, de atraírem objetos leves, como penas ou palha. William Gilbert, médico da rainha Elizabeth, chamava este poder atrativo de "electron" (da palavra grega *ēlektron*, âmbar) e, em latim, *vis electrica* (força elétrica). O próximo passo foi encontrar um caminho para conduzir e usar esta eletricidade estática. Guericke e Hauksbee tinham procurado tal método durante o século XVII; coube a Stephen Gray realizar a descoberta decisiva (1729).

Gray era um velho pensionista irascível numa casa de caridade de Londres. Tendo "eletrificado", por meio de fricção, um tubo de vidro fechado com rolha de cortiça em ambos os lados, ele descobriu que as cortiças bem como o tubo, atraíam uma pena. Inseriu um lado de uma haste de madeira numa das cortiças e o outro lado numa bola de marfim; quando ele esfregava o tubo, a bola, bem como o tubo e as cortiças, atraíam a pena; a *vis electrica* tinha sido *conduzida* através da haste. Usando barbante grosso ou uma forte corda, em vez da haste, ele conseguiu conduzir a eletricidade a uma distância de 230 metros. Quando ele usava cabelo, seda, resina ou vidro como conexão, não havia condução; desta forma, Gray notou a diferença entre condutores e não-condutores, e descobriu que os não-condutores podiam ser usados para a conservação ou depósito das cargas elétricas. Quando suspendeu 200 metros de barbante condutor numa longa sucessão de postes inclinados e emitiu a "virtude" elétrica (como ele a chamava) àquela distância, ele de fato estava antecipando o telégrafo.

A França aceitou o desafio. Jean Desaguliers, continuando (1736) as experiências de Gray, dividiu as substâncias em condutoras e não-condutoras (às quais ele chamava elétricas *per se*) e descobriu que as últimas podiam ser transformadas em condutoras quando umedecidas com a água. Charles Du Fay continuou as pesquisas que ele relatou à Académie des Sciences em 1733-37; e, em uma modesta carta à Royal Society de Londres (1734), formulou sua mais importante conclusão:

> O acaso colocou em meu caminho outro princípio:... que há duas eletricidades distintas, muito diferentes uma da outra; uma das quais eu chamo de *eletricidade vítrea* e a outra *eletricidade resinosa*. A primeira é a do vidro, do cristal de rocha, das pedras preciosas, do pêlo dos animais, da lã e de muitos outros corpos. A segunda é a do âmbar, do copal, da goma-laca, da seda, dos fios, do papel e de um vasto número de outras substâncias. O caráter destas duas eletricidades é tal que um corpo de eletricidade vítrea... repele todos os outros que são da mesma eletricidade, e, ao contrário, atrai aqueles que são de eletricidade resinosa.[17]

Assim — descobriu Du Fay — dois corpos eletrificados por contatos com o mesmo corpo eletrificado repelem-se um ao outro; todo estudante pode se recordar de seu espanto ao ver duas bolas de madeira levíssima suspensas por não-condutores no mesmo ponto e em contato uma com a outra, subitamente se separam quando tocadas pela mesma haste de vidro eletrificado. Experiências posteriores mostraram que corpos "vítreos" podem desenvolver eletricidade "resinosa", e corpos "resinosos" podem desenvolver eletricidade "vítrea". Franklin, conseqüentemente, substituiu os termos de Du Fay por *positivo* e *negativo*. Du Fay divertiu seus contemporâneos suspendendo um homem com cordas não-condutoras, carregando-o com eletricidade por con-

tato com um corpo eletrificado e, então, tirando faíscas de seu corpo sem dano para o homem pendurado.*

A cena move-se para a Alemanha. Por volta de 1742, Georg Bose antecipava Franklin de alguma forma, sugerindo que a aurora boreal é de origem elétrica. Em 1744, Christian Ludolff, na Academia de Berlim, mostrou que uma faísca elétrica pode incendiar um fluido inflamável. Bose explodiu pólvora desta forma, inaugurando o uso da eletricidade para iniciar explosões, disparar canhões e cem outras coisas. No mesmo ano, Gottlieb Kratzenstein começou a usar a eletricidade na cura de doenças. Em outubro de 1745, E. G. von Kleist, um clérigo da Pomerânia, descobriu que uma carga elétrica pode ser guardada em um tubo de vidro quando este é cheio com um líquido no qual ele havia inserido um prego conectado com uma máquina que produzia eletricidade de fricção; quando a conexão era cortada, o líquido retinha sua carga durante várias horas. Alguns meses mais tarde, Pieter van Musschenbroek, professor em Leiden, sem qualquer conhecimento das experiências de Kleist, fez a mesma descoberta e recebeu, de um vaso carregado, mas desconectado, um choque que, por um momento, pareceu-lhe mortal: levou dois dias para se recuperar. Experimentos posteriores, em Leiden, mostraram que uma carga mais pesada podia ser depositada numa garrafa vazia se suas superfícies interiores e exteriores tivessem sido revestidas com uma folha metálica. Daniel Gralath concebeu a idéia de ligar várias dessas "garrafas de Leiden" entre si, verificou que sua descarga matava pequenos animais.

Em 1746, Louis Guillaume, em Paris, e, em 1747, William Watson, em Londres, demonstraram o que Watson foi o primeiro a chamar de um "circuito". Watson estendeu um arame de cerca de 360 metros ao longo da ponte de Westminster; de um lado do Tâmisa, um homem segurava uma ponta do arame e tocava a água; no outro lado, um segundo homem pegava o arame e uma garrafa de Leiden; quando um terceiro homem tocava a garrafa com uma das mãos e com a outra agarrava um arame que se estendia para dentro do rio, o "circuito" estava fechado e todos os três homens recebiam um choque. Em 1747, Grummert, de Dresden, notou que podia provocar faíscas a alguma distância, através de um vácuo parcial, emitindo uma quantidade de luz considerável.

Este ano de 1747 leva-nos a Benjamin Franklin, que começou então as experiências elétricas que fizeram o seu nome e sua honra oscilar entre a ciência e a política. Ele foi uma das maiores inteligências e corações da história, e cuja curiosidade criativa variava desde propósitos tais como a invenção do horário de verão, para economizar luz, cadeiras de balanço e óculos bifocais, até o pára-raios e a teoria de fluido único da eletricidade. Um cientista líder de nosso século, Sir Joseph Thoomson, confessou que ele havia ficado "espantado pela similaridade entre os pontos de vista que somos

* Teve início, nessa ocasião, um século de truques elétricos. Georg Bose, professor da Universidade de Leipzig, convidou diversos amigos para jantar; secretamente isolou a mesa, mas conectou diversos objetos sobre ela com uma máquina de produzir eletricidade escondida no quarto ao lado; quando os convidados estavam prontos para comer, ele fez sinal a um ajudante para dar partida à máquina; faíscas saltaram dos pratos, das comidas, das flores. Ele apresentou à companhia uma atraente jovem cujos sapatos isolavam-na do chão, mas cuja pessoa estava carregada com eletricidade; pediu aos convidados que a beijassem; e os galantes que se prontificaram a fazê-lo receberam choques que, segundo relatou o professor, quase "arrancavam-lhes os dentes da boca".[18]

levados a assumir como resultado a partir das experiências mais recentes e os enunciados por Franklin na primeira infância do assunto".[19]

Uma das primeiras descobertas de Franklin foi a capacidade que as pontas têm de "atrair ou expelir o fogo elétrico".[20] Descobriu que "uma haste longa e fina" podia atrair um fluxo de eletricidade de uma bola eletrificada situada entre 15 e 20 centímetros de distância, enquanto que um corpo rombudo tinha de ser aproximado a uma distância de até dois centímetros da bola para produzir o mesmo efeito. Franklin falava da eletricidade como um fogo, mas este fogo, pensava ele, era o resultado de um distúrbio entre o equilíbrio desses *fluidos* "positivos" e "negativos", que ele concebia serem a eletricidade. Todos os corpos, segundo seu ponto de vista, continham esse fluido elétrico: um corpo "mais" (positivo), contendo mais do que sua quantidade normal de eletricidade, está positivamente eletrificado e tende a descarregar seu excesso num corpo que contém uma quantidade normal ou menor; um corpo "menos" (negativo), contendo menos de que sua quantidade normal de eletricidade, está negativamente eletrificado e atrairá eletricidade de um corpo que contém uma quantidade normal ou mais. Baseado nisto, Franklin desenvolveu uma bateria composta de 11 grandes vasos de vidro cobertos com folhas de chumbo que eram eletrificadas em excesso; quando esta estrutura era posta em contato com corpos menos carregados, ela soltava parte de sua carga com uma força tal (dizia Franklin) "que não tinha limites", algumas vezes "excedendo os maiores efeitos conhecidos do relâmpago comum".[21]

Alguns investigadores — Wall, Newton, Hauksbee, Gray e outros — haviam notado a semelhança entre as faíscas elétricas e o relâmpago; Franklin provou sua identidade. Em 1750, ele enviou para a Royal Society de Londres uma carta que, em parte, dizia:

> Será que o conhecimento deste poder das extremidades pontiagudas não pode ser útil para a humanidade — preservando casas, igrejas, navios etc. do golpe dos relâmpagos? Pode-se recomendar que se fixem hastes de ferro — pontudas como uma agulha e douradas para evitar a ferrugem — na parte mais alta dos edifícios; e que da base destas hastes se coloque um arame correndo pelo lado de fora do edifício até chegar à terra, ou em volta das enxárcias de um navio até atingir o seu bordo e, daí, a água? Será que estas hastes não iriam retirar o fogo elétrico silenciosamente de uma nuvem antes que ele se torne forte suficiente para destruir e, assim, será que não estaríamos livres desse súbito e terrível dano?[22]

Franklin prossegue descrevendo uma experiência por meio da qual isto podia ser testado. A Royal Society rejeitou a proposta como visionária e recusou-se a publicar a carta de Franklin. Dois cientistas franceses, de Lor e d'Alibard, puseram a teoria de Franklin à prova montando, num jardim, em Marly (1752), uma haste de ferro pontuda, de 15 metros de altura; instruíram um guarda para que tocasse a haste com um pedaço de arame de latão isolado caso em sua ausência passassem nuvens carregadas por cima do local. As nuvens vieram, o guarda tocou a haste não somente com o arame mas também com sua mão; as faíscas saltaram e estalaram, e o guarda levou um forte choque. De Lor e d'Alibard confirmaram o relatório do guarda por experiência posterior e informaram à Académie des Sciences: "A idéia de Franklin não é mais um conjectura, mas uma realidade."

O próprio Franklin não estava satisfeito; desejava tornar evidente a identidade do relâmpago e da eletricidade "extraindo" o relâmpago com algo mandado para dentro de uma nuvem tempestuosa. Em junho de 1752, assim que começaram as trovoadas ele empinou, com um forte cordão, um papagaio feito de seda (que se prestava melhor do que o papel para suportar o vento e a umidade sem rasgar); um arame de ponta muito afiada projetava-se 30 centímetros acima do papagaio; e, do lado do observador, estava presa no fio uma chave com um cordão de seda. Ao enviar para a Inglaterra (19 de outubro) instruções para que se repetisse o experimento, Franklin indicava os resultados:

> Quando a chuva umedecer o fio do papagaio de forma que ele possa conduzir a eletricidade livremente, vereis que ela corre em grande quantidade a partir da chave, e quando vossa mão se aproxima; e que com esta chave pode-se carregar uma vasilha (ou garrafa de Leiden); e do fogo elétrico assim obtido pode-se acender álcool e todas as outras experiências elétricas que são usualmente feitas com a ajuda de um globo ou de um tubo de vidro friccionado (podem) ser realizadas e, conseqüentemente, a identidade da matéria elétrica com o relâmpago fica completamente demonstrada.[23]

A experiência foi repetida na França (1753) com um papagaio maior e uma corda de 234 metros enrolado em volta de um arame de aço, terminando no lado do observador num tubo de metal que, quando em funcionamento, emitia centelhas de 20 centímetros de comprimento. O professor G. W. Richman, de São Petersburgo, fazendo um teste semelhante, foi morto pelo choque (1753). As publicações de Franklin, enviadas para a Inglaterra (1751-54), asseguraram-lhe a eleição para a arrependida Royal Society e a medalha Copley. A tradução de suas experiências para o francês provocou uma carta de cumprimentos de Luís XV e um entusiástico elogio de Diderot, que as chamava modelos de comunicação científica. Essas traduções prepararam a recepção favorável que Franklin recebeu quando veio à França para procurar ajuda para as colônias norte-americanas em sua revolução. Quando, com a ajuda da França, a revolução norte-americana teve sucesso, d'Alembert (ou Turgot) resumiram a proeza de Franklin num verso compacto, digno de Virgílio ou Lucrécio:

Eripuit coelo fulmen sceptrumque tyrannis

— "ele arrancou o relâmpago aos céus e o cetro aos tiranos."

Depois de 1750 toda a Europa estava agitada com as teorias e as experiências de eletricidade. John Canton (1753) e o versátil Wilcke (1757) abriam o caminho estudando a indução eletrostática, por meio da qual um condutor não carregado torna-se eletrificado quando colocado próximo a um corpo carregado. Wilcke provou que a maior parte das substâncias pode ser carregada com eletricidade positiva (ou negativa) quando esfregadas com um corpo menos (ou mais) carregados que elas próprias. Trabalhando com Wilcke em Berlim, Aepinus (Franz Ulrich Hoch) mostrou que duas placas de metal separadas somente por uma camada de ar têm o mesmo efeito que uma garrafa de Leiden. Joseph Priestley procurou medir a força de uma carga elétrica e a largura máxima através da qual passa a centelha de uma determinada carga. Observou que

quando uma faísca cruza um espaço — que ele seja mesmo de cinco centímetros — entre duas hastes de metal, no vácuo, aparece uma "pálida luz azul ou arroxeada" no intervalo. A mais brilhante contribuição de Priestley para a teoria elétrica, porém, foi a sugestão de que as leis da eletricidade poderiam ser como as da gravitação, e que a ação das forças, umas sobre as outras, produzidas por cargas elétricas separadas variava inversamente ao quadrado da distância entre suas fontes. Henry Cavendish (que, como Priestley, é lembrado principalmente por seu trabalho na química) testou a sugestão de Priestley numa série de pacientes experiências; chegou a uma ligeira mas importante modificação que James Clerk Maxwell veio a sofisticar mais ainda em 1878; e essa lei é aceita como tal até hoje. Charles Augustin de Coulomb, depois de realizar valiosos trabalhos sobre a tensão nas vigas e a resistência dos metais à torção, submeteu à Académie des Sciences relatórios sobre experimentos (1785-89) que aplicavam a balança de torção (uma agulha apoiada numa fibra fina) à medida das influências magnéticas e cargas elétricas; em ambos os casos, ele verificou com bastante aproximação a lei do inverso dos quadrados.

Dois italianos, como Coulomb, deixaram seus nomes na terminologia da eletricidade. Luigi Galvani, professor de anatomia em Bolonha, descobriu não somente que contrações musculares podem ser produzidas em animais mortos por meio de contatos elétricos diretos (isso já era conhecido há muito tempo), mas que tais contrações ocorriam quando a perna de uma rã morta, ligada à terra, era aproximada de uma máquina que estava descarregando uma faísca elétrica. Semelhantes convulsões eram produzidas nas pernas da rã — da mesma forma ligadas à terra e amarradas a longos arames de ferro — quando um relâmpago inundava a sala. Galvani ficou surpreso ao descobrir que ele podia fazer a perna da rã contrair-se sem nenhum uso ou presença de aparato elétrico, meramente colocando o nervo e o músculo da perna em contato com dois diferentes metais. Ele concluiu que havia uma eletricidade natural no organismo animal.

Alessandro Volta, professor de física, em Pavia, repetiu estes experimentos e a princípio concordou com a teoria da eletricidade animal de seu compatriota. Mas suas pesquisas posteriores modificaram seu ponto de vista. Repetindo uma experiência relatada por J. G. Sulzer em torno de 1750, Volta descobriu que, se colocasse um pedaço de estanho na ponta de sua língua e um pedaço de prata na parte de trás de sua língua ele sentia um forte gosto de ácido cada vez que ele conectava os dois metais com um arame. Conectando a sua testa e o palato com esses dois diferentes metais ele obtinha uma sensação de luz. Em 1792, Sulzer anunciou sua conclusão de que os próprios metais, e não o tecido animal, produziam eletricidade meramente pela ação de um sobre o outro e seu contato com uma substância úmida, especialmente uma solução salina. Experiências posteriores provaram que o contato de dois diferentes metais fazia com que eles fossem eletricamente carregados — um positivamente, o outro negativamente — sem a mediação de qualquer substância úmida, de origem animal ou não; mas tal contato direto produzia apenas um intercâmbio de cargas, não um fluxo exterior de correntes. Para produzir uma corrente, Volta fez uma "pilha voltaica" superpondo algumas camadas compostas de duas placas conectadas de metais diferentes e uma placa de papel úmido ou madeira. Assim estava formada, no último ano do século XVIII, a primeira bateria de corrente elétrica. Estava aberto o caminho para a eletricidade reconstruir a face e a noite do mundo.

IV. QUÍMICA

1. A Procura do Oxigênio

"A física e a matemática," escrevia Edward Gibbon, em 1761, "estão agora no trono. Elas vêm suas irmãs prostradas diante delas, acorrentadas no seu carro ou, no máximo, adornando seu triunfo. Talvez sua queda não tarde."[24] Foi uma previsão infeliz; a física é hoje a rainha das ciências, a matemática sua auxiliar e nenhum homem pode afirmar nada sobre o resultado de sua união.

Apesar de tudo, entre todas as vitórias da matemática, da física e da astronomia no século XVIII, uma jovem ciência havia emergido dos cueiros da alquimia. Um trágico erro quase sufocou-a em sua infância. Seguindo uma teoria proposta por Johann Becher em 1669, Georg Stahl, professor de medicina e química, em Halle, interpretava a combustão como a liberação do "flogisto" do material que queimava para o ar. (*Phlogistou* era a palavra grega para *inflamável; phlox*, em grego, designava *chama*, e é a nossa palavra para classificar uma planta cujas flores são, às vezes, de um vermelho flamejante). Por volta de 1750, a maior parte dos químicos da Europa Ocidental aceitava essa teoria do calor ou do fogo como uma substância que se destacava da matéria queimada. Mas, se isso era verdade, ninguém podia explicar por que os metais pesavam mais depois de queimados do que antes.

Nossa explicação atual da combustão foi preparada pelo trabalho de Hales, Black e Scheele sobre a química do ar. Stephen Hales desbravou o caminho descobrindo uma "calha pneumática", ou receptáculo de ar, no qual podia-se colocar os gases numa vasilha fechada que ficava sobre a água. Ele apontou que os gases (que ele chamava de "ares") eram contidos em muitos sólidos e descrevia o ar como "um fino fluido elástico com partículas *de uma natureza muito diferente* que nele flutuavam".[25] A decomposição do ar e da água em diversas substâncias pôs fim à concepção, que vinha de longas eras, de que o ar, a água, o fogo e a terra eram os quatro elementos fundamentais. Na próxima geração, as experiências de Joseph Black (1756) provaram que um constituinte do ar era o que, segundo Hales, ele chamava de "ar fixo" — isto é, o ar que estava contido e era removível das substâncias sólidas ou líquidas; hoje em dia chamamos esse elemento de dióxido de carbono ou "gás carbônico". Black, além disso, preparou o caminho para a descoberta do oxigênio, mostrando experimentalmente que este gás está contido nas exalações humanas. Ele ainda acreditava, porém, no flogisto, e o oxigênio, o hidrogênio e o nitrogênio ainda eram mistérios.

A Suécia contribuiu significativamente para o desenvolvimento da química no século XVIII. Torbern Olof Bergman, que nós ainda voltaremos a encontrar como pioneiro na geografia física, era, em primeiro lugar, um químico famoso e amado como professor desta ciência na Universidade de Upsala. Ele foi o primeiro a obter níquel num estágio puro e o primeiro a mostrar a importância do carbono na determinação das propriedades físicas dos compostos de carbono e ferro. Em sua vida relativamente curta, de 49 anos, ele estudou, realizando mais de 30 mil experiências, as afinidades químicas de 49 substâncias e relatou suas descobertas numa obra intitulada *Atrações*

Facultativas (1775). Bergman morreu antes de completar sua tarefa, mas, neste ínterim, ele havia passado a Scheele sua devoção à pesquisa química.

Os historiadores ingleses da ciência hoje concordam, com elegância, que um químico sueco, Karl Wilhelm Scheele, antecipou-se (1772) à descoberta de Priestley (1774) daquilo que Lavoisier (1779) foi o primeiro a chamar de oxigênio. Scheele viveu a maior parte de seus 43 anos na pobreza. Começando como aprendiz de farmacêutico em Göteborg, ele jamais conseguiu passar de farmacêutico na modesta cidade de Köping. Seu professor, Torbern Bergman, obteve uma pequena pensão para ele da Academia de Ciências de Estocolmo; Scheele gastava oitenta por cento dessa pensão em suas experiências químicas. Executava a maior parte das experiências à noite, depois de um dia de trabalho e com o mais simples equipamento de laboratório; daí sua morte prematura. Ele percorreu, no entanto, quase todo o campo da nova ciência e definia com sua usual simplicidade: "O objetivo e principal assunto da química é separar habilidosamente as substâncias em seus constituintes, descobrir suas propriedades, e compô-los de formas diferentes."[26]

Em 1775, Scheele mandou para o impressor um manuscrito intitulado *Tratado de Química sobre o Ar e o Fogo*; sua publicação foi adiada até 1777, porém quase todos os experimentos que ele descreve tinham sido executados antes de 1773. Scheele, embora mantendo quase até a morte a crença no flogisto, expôs a proposição básica de que a atmosfera não poluída é composta de dois gases: um dos quais ele chamou de "fogo do ar" (nosso oxigênio), o principal sustento do fogo; o outro ele chamava de "ar viciado" (nosso nitrogênio), como o ar que tinha perdido o seu "fogo do ar". Preparou oxigênio de várias maneiras. Em um dos métodos, ele misturava ácido sulfúrico concentrado com manganês finamente pulverizado, aquecia a mistura numa retorta e coletava o gás resultante numa bexiga que tinha sido comprimida de modo a praticamente excluir todo o ar. Verificou que, quando o gás assim produzido era colocado sobre uma vela acesa, esta "começava a queimar com uma chama maior e emitia uma luz tão brilhante que perturbava a vista".[27] Concluiu que "o ar do fogo" era o gás que suportava o fogo. "Há poucas dúvidas de que ele tenha obtido o gás dois anos antes de Priestley."[28]

Isto foi, no entanto, apenas uma fração das realizações de Scheele. Seu recorde como descobridor de novas substâncias é provavelmente inigualável.[29] Ele foi o primeiro a isolar o cloro, o bário, o manganês, e componentes novos tais como a amônia, a glicerina e os ácidos fluorídrico, tânico, benzóico, oxálico, málico e tartárico. Sua descoberta de que o cloro branqueava a roupa, os vegetais e as flores foi posta em uso comercial por Berthollet, na França, e James Watt, na Inglaterra. Em pesquisas posteriores, Scheele descobriu o ácido úrico analisando pedras encontradas na bexiga (1776). Em 1777, ele preparou ácido sulfídrico e, em 1778, ácido molíbdico; em 1780, provou que a acidez do leite azedo devia-se ao ácido lático; em 1781, ele obteve ácido tungstênico do tungstato de cálcio (hoje conhecido como scheelita); em 1783, descobriu o ácido prússivo (ácido cianídrico), sem descobrir seu caráter venenoso. Produziu também arsenamina (arseniato de hidrogênio gasoso, um composto mortal do arsênico), e o pigmento de arsênico, hoje conhecido como verde de Scheele.[30] Ajudou a tornar possível a fotografia, mostrando que a luz solar reduz o cloreto de prata, a prata, e que os diversos raios que compõem a luz branca têm diferentes efeitos sobre

o nitrato de prata. O trabalho incrivelmente produtivo desta breve vida foi de importância enorme no desenvolvimento industrial do século XIX.

2. *Priestley*

Joseph Priestley, e não Scheele, recebeu, por muito tempo, o crédito da descoberta do oxigênio porque ele o descobriu independentemente de Scheele e anunciou a sua descoberta em 1775, dois anos antes da publicação retardada da obra de Scheele. De qualquer modo, honramos seu trabalho porque suas pesquisas tornaram possível à Lavoisier a dar à química sua forma moderna; porque ele se encontra entre os pioneiros do estudo científico da eletricidade; e porque ele contribuiu tão audaciosamente para o pensamento inglês sobre a religião e o governo que uma multidão fanática queimou sua casa em Birmingham e o induziu a procurar refúgio na América. Ele modificou a história da civilização em muitos pontos e é um dos seus mais inspirados caracteres.

Nasceu em Yorkshire, em 1733, filho de um alfaiate dissidente religioso. Estudou vorazmente ciência, filosofia, teologia e línguas; aprendeu latim, grego, francês, alemão, italiano, árabe, até um pouco de siríaco e caldeu. Estabeleceu-se como pregador dissidente em Suffolk, mas um impedimento em sua fala diminuía o apelo de sua eloqüência. Aos 25 anos, organizou uma escola privada cujo currículo animava com experiências de física e química. Aos 28 anos, tornou-se tutor em uma academia dissidente em Warrington; ali ele ensinava cinco línguas e ainda encontrava tempo para realizar pesquisas que lhe asseguraram uma posição de *fellow* da Royal Society (1766). Naquele ano, encontrou-se em Londres com Franklin e foi encorajado por ele a escrever *A História e Estado Atual da Eletricidade* (1767), um admirável apanhado de todo o assunto até seu próprio tempo. Em 1767, foi nomeado pastor da Capela Mill Hill, em Leeds. Mais tarde, ele se lembraria de que "foi em conseqüência de ter vivido por algum tempo na vizinhança de uma distilaria pública que fui levado a fazer experiências sobre o ar fixo"[31] — o malte em cocção, na cervejaria, emitia gás carbônico. Ele o dissolveu na água e achou agradável seu gosto borbulhante; era a primeira "água de soda".

Em 1772, Priestley ficou aliviado de preocupações econômicas por ter sido designado para o posto de bibliotecário de Lorde Shelburne. Na casa que lhe foi dada em Colne, realizou as experiências que lhe conquistaram renome internacional. Aprimorou a calha pneumática de Halle colhendo sobre o mercúrio, em lugar da água, os gases gerados por diversas misturas. Assim, em 1772, ele isolou o ácido nítrico, o ácido nitroso ("gás hilariante") e o ácido clorídrico; em 1773, a amônia (independentemente de Scheele); em 1774, o anidrido sulfuroso; em 1776, o peróxido de nitrogênio. No dia 15 de março de 1775, ele transmitiu à Royal Society uma carta anunciando a descoberta do oxigênio. No Volume II de seus *Experimentos e Observações sobre as Diferentes Espécies de Ar* (1775) descreve seu método. Usando um forte espelho ustório, disse ele:

> Comecei... a examinar, com o seu auxílio, qual a espécie de ar seria liberada por uma grande variedade de substâncias (quando assim aquecidas), e colocando-o em...

vasilhas... cheias de mercúrio e mantidas invertidas numa bacia do mesmo metal. Com este aparelho,... no dia 1º de agosto de 1774, consegui extrair ar do *mercurius calcinatus per se* (óxido mercúrio); e, na realidade, descobri, por intermédio desse espelho, que o ar dele era expelido muito prontamente.... O que me surpreendeu mais do que posso expressar é que uma vela queimava nesse ar com chama notavelmente vigorosa.[32]

Notando, como Scheele, que um camundongo vivia muito mais tempo neste "ar deflogisticado" (como ele chamava o oxigênio) do que na atmosfera ordinária, ele pensou que poderia, com segurança, experimentar ele mesmo o novo ar.

> Meu leitor não ficará espantado se, depois de ter verificado a qualidade superior do ar deflogisticado pelos camundongos que viviam nele, e outros testes acima mencionados, eu tivesse a curiosidade de experimentá-lo eu mesmo. Satisfiz aquela curiosidade respirando-o, puxando-o através de um sifão de vidro; e, desta maneira, reduzi um grande recipiente cheio dele a ar comum. A sensação dele em meus pulmões não era sensivelmente diferente do ar comum, mas tive a impressão de que meu peito sentia-se peculiarmente mais leve por algum tempo depois da experiência. Quem pode dizer se, daqui a algum tempo, este ar puro não pode se tornar um luxuoso artigo da moda? Até aqui somente dois camundongos e eu tivemos o privilégio de respirá-lo.[33]

E previa algumas formas desse futuro luxo:

> Da maior força e vivacidade que esse ar puro imprime à chama de uma vela, pode-se conjecturar que ele seria peculiarmente salutar para os pulmões em certos casos mórbidos, quando o ar comum não é suficiente para eliminar o pútrido eflúvio flogístico (dióxido de carbono) com a rapidez suficiente. Mas talvez possamos inferir dessas experiências que, embora o ar puro deflogisticado (oxigênio) possa ser muito útil como *medicina*, ele talvez não nos seja próprio no usual estado hígido do corpo; pois, da mesma forma que uma vela queima mais rapidamente no ar deflogisticado do que no ar comum, assim nós poderíamos, como se pode dizer, viver *rápido demais*, e o poder animal poder ser exaurido cedo demais nesta espécie pura de ar.[34]

O trabalho experimental de Priestley foi brilhante, com hipóteses que deram frutos e com percepções atentas, mas suas interpretações teóricas eram na maior parte das vezes tradicionais. Como Stahl e Scheele, ele supunha que, na combustão, uma substância, o flogisto, era emitida pelo material que queimava; essa substância, do seu ponto de vista, unia-se com um constituinte da atmosfera para formar o "ar viciado", ou "ar flogisticado" (nosso nitrogênio); o outro constituinte era, em sua nomenclatura, "ar deflogisticado", que Lavoisier iria chamar de oxigênio. Embora Lavoisier argumentasse que um material em processo de combustão absorvia oxigênio do ar em vez de expelir flogisto para o ar, Priestley, até o fim de sua vida, manteve a velha concepção.

Em 1774, Priestley viajou com lorde Shelburne para o Continente e contou-lhe sobre as experiências com o oxigênio. Em 1780, Shelburne aposentou-o com uma anuidade de 150 libras esterlinas. Priestley estabeleceu-se em Birmingham como ministro júnior de uma grande congregação dissidente conhecida como *New Meeting Society*. Juntou-se a James Watt, Josiah Wedgwood, Erasmus Darwin, Matthew Boulton e ou-

tros numa "Sociedade Lunar" que discutia as últimas idéias em ciências, tecnologia e filosofia. Era popular em meio a quase todas as classes, admirado por seu espírito animado, sua modéstia e generosidade e "a pureza sem manchas de sua vida".[35] Mas alguns de seus vizinhos questionaram seu cristianismo. Em suas *Discussões Relativas à Matéria e ao Espírito* (1777), ele reduzia tudo, mesmo a alma, à matéria. Isto, insistia, era perfeitamente ortodoxo,

> é bastante conhecido entre os literatos... o fato de que aquilo que os antigos entendiam como um ser imaterial era apenas uma *espécie mais diluída* daquilo que hoje nós chamamos de matéria; algo como o ar ou a respiração que, em primeiro lugar, davam o nome para a *alma*... Conseqüentemente, os antigos não excluíram da mente a propriedade de *extensão* e pressão local. Ela tinha, em sua idéia, algumas propriedades comuns com a matéria, era capaz de ser unida com ela e de receber a ação ou de agir sobre ela.... Desse modo, viu-se que... o poder da sensação ou do pensamento... pode ser dado à matéria mais grosseira,... e que a *alma* e o *corpo*, sendo na realidade a mesma espécie de substância, devem morrer juntos.[36]

Numa outra publicação desse mesmo ano, *A Doutrina da Necessidade Filosófica Ilustrada*, Priestley, seguindo Hartley e Hume, entusiasticamente negava a liberdade da vontade. E, na *História das Corrupções da Cristandade* (1782), rejeitava os milagres, o Pecado, a Expiação e a Trindade; considerava todas essas doutrinas como "corrupções" desenvolvidas durante a evolução do cristianismo; elas não eram encontradas nos ensinamentos de Cristo e dos 12 apóstolos. Tudo o que restava do cristianismo, em Priestley, era a crença em Deus, baseada na prova teleológica da sua existência. Não inteiramente reconciliado com a mortalidade, ele sugeria que, nos últimos dias, Deus iria recriar todos os mortos. Sua verdadeira esperança, no entanto, não estava no Céu acima de tudo, mas numa utopia que seria construída nesta terra pela vitória da ciência sobre a superstição e a ignorância. Raramente a religião do progresso do século XVIII foi mais fervorosamente expressa:

> Todo o conhecimento será subdividido e ampliado; e sendo o conhecimento, como lorde Bacon observa, poder, os poderes humanos serão de fato aumentados; a natureza, incluindo tanto seus materiais como suas leis, ficará mais sob nosso comando; os homens farão sua situação neste mundo muito mais fácil e confortável; provavelmente prolongarão sua existência no mundo, e a cada dia ficarão mais felizes, cada um para si mesmo, e mais capazes (e, acredito, mais dispostos) de comunicar sua felicidade aos outros. Assim, qualquer que tenha sido o começo deste mundo, seu fim será glorioso e paradisíaco além de tudo o que nossa imaginação pode agora conceber.[37]... Felizes são aqueles que contribuem para difundir a luz pura desta eterna revelação.[38]

Parte deste glorioso progresso, segundo a visão de Priestley, seria político e estaria baseado num simples princípio humanitário: "o bem e a felicidade da... maioria dos membros de qualquer Estado é o grande padrão pelo qual cada coisa relativa àquele Estado deve ser finalmente dirigida";[39] nisto Bentham, segundo ele próprio, encontrou uma fonte de sua filosofia utilitária. O único governo justo, dizia Priestley, é aquele que se dirige à felicidade de seus cidadãos, e a idéia de que um governo injusto deve ser derrubado pelo povo é bastante consistente com o cristianismo. À adver-

tência de São Paulo para o fato de que "os poderes que existem foram estabelecidos por Deus" Priestley replicava que, "pela mesma razão, os poderes que irão existir serão também estabelecidos por Deus".[40]

Era natural que um tal rebelde simpatizasse com as colônias em seu protesto contra a taxação sem representação. Ainda mais calorosamente aclamava a Revolução Francesa. Quando Burke a denunciou, Priestley defendeu-a; Burke, no Parlamento, marcou-o como um herege. Alguns dos amigos de Priestley compartilhavam de seus pontos de vista radicais. A 14 de julho de 1791, a "Sociedade Constitucional de Birmingham" encontrou-se no Hotel Royal para celebrar o aniversário da queda da Bastilha. Priestley não compareceu. Uma multidão reuniu-se em frente ao hotel, escutou os ataques de seus líderes contra os hereges traidores, e apedrejou as janelas do hotel; aqueles que se banqueteavam fugiram. A multidão dirigiu-se para a casa de Priestley e alegremente queimou-a, incluindo seus laboratórios e instrumentos, sua biblioteca e manuscritos. Após o que, durante três dias, ela vagou através de Birmingham, jurando matar todos os "filósofos"; aterrorizados cidadãos escreviam em suas janelas: "Aqui não há filósofos". Priestley fugiu para Dudley, depois para Londres. Dali, a 19 de julho, ele endereçou uma carta ao povo de Birmingham:

> MEUS EX-CONCIDADÃOS E VIZINHOS,
>
> Depois de viver convosco durante 11 anos nos quais tivestes uma experiência uniforme de meu comportamento pacífico de minha atenção aos deveres sossegados de minha profissão e da filosofia, eu estava longe de espetar as injúrias que eu e meus amigos recebemos recentemente de vossa parte... Ainda bem que as mentes inglesas têm um horror ao *assassinato* e, conseqüentemente, espero, vós não pensastes nisso... Mas qual é o valor da vida quando tudo se faz para torná-la desgraçada?...
>
> Destruístes o mais verdadeiramente valioso e útil dos aparelhos filosóficos.... Destruístes uma biblioteca.... que nenhum dinheiro pode comprar novamente exceto depois de um longo período de tempo. Mas o que sinto muito mais — destruístes manuscritos que eram o resultado de laborioso estudo de muitos anos, e que eu nunca mais terei a possibilidade de recompor; e isto foi feito a alguém que jamais provocou ou imaginou provocar qualquer dano a vós.
>
> Vós estais enganados se imaginais que esta vossa conduta tem qualquer serventia para vossa causa ou para prejudicar a nossa. ...Houvésseis destruído a mim, bem como a minha casa, a minha biblioteca, os meus aparelhos, imediatamente apareceriam mais dez outras pessoas de espírito igual ou superior ao meu. E se essas dez fossem destruídas, mais cem apareceriam...
>
> Neste negócio somos os cordeiros e vós os lobos. Nós iremos perseverar em nosso caráter e esperamos que mudeis o vosso. De qualquer forma, nós vos devolvemos bênçãos por maldições e rezamos para que em breve volteis àquela dedicação ao trabalho e àquelas maneiras sóbrias pelas quais os habitantes de Birmingham eram antigamente distinguidos.
>
> Eu sou, sinceramente, aquele que vos deseja o bem,
> J. Priestley[41]

Apesar disso ele acionou a cidade pelos danos, estimando sua perda em 4.500 libras esterlinas; Charles James Fox ajudou sua causa; Birmingham concedeu-lhe 2.502 libras esterlinas. Ele tentou estabelecer um novo domicílio na Inglaterra, mas os homens da Igreja, os realistas, os seus companheiros na Royal Society o evitavam.[42] A

Académie des Sciences francesa, através de seu secretário, Condorcet, enviou-lhe a oferta de uma casa e de um laboratório na França. A 8 de abril de 1794, com a idade de 61 anos, ele emigrou para a América. Fez seu novo lar na cidade de Northumberland, na Pensylvânia de Franklin, nas margens daquele amável rio Susquehanna em redor do qual Coleridge e Southey em breve iriam sonhar. Recomeçou suas experiências e descobriu a composição do monóxido de carbono. Foi bem recebido pelas sociedades eruditas e foi-lhe oferecida a cadeira de química na Universidade da Pensylvânia. Em 1796, Priestley pronunciou diante dos universalistas de Filadélfia uma série de palestras sobre "As Provas do Cristianismo"; sua audiência incluía o vice-presidente John Adams e muitos membros do Congresso. Dessas reuniões resultou uma Sociedade Unitária. Dois anos mais tarde, Timothy Pickering, Secretário de Estado sob a presidência de Adams, propôs deportar Priestley como um estrangeiro indesejável. A eleição de Jefferson (1800) terminou a insegurança de Priestley e ele gozou de quatro anos de paz. Em 1803, escreveu seu último trabalho científico, ainda defendendo o flogisto. Morreu em Northumberland, no dia 6 de fevereiro de 1804. Em 1943, o legislativo da Pensylvânia tombou sua casa como monumento nacional.

Enquanto Thomas Paine assumia a campanha de Priestley como um cristão rebelde, Henry Cavendish pesquisava a química dos gases. Filho de um lorde, sobrinho de um duque, Cavendish, aos 40 anos, herdou uma das maiores fortunas da Inglaterra. Tímido, hesitante no falar, descuidado no modo de vestir, ele vivia como um recluso em seu laboratório de Clapham Common, em Londres, e não fazia nenhuma tentativa para tornar-se famoso. Sua pesquisa distinguia-se pela cuidadosa medida e pesagem de todos os materiais antes e depois de cada experiência; estas medidas permitiram que Lavoisier formulasse o princípio de que, nas mudanças químicas, a quantidade de matéria permanece constante.

Em 1766, Cavendish relatou à Royal Society suas experiências sobre "*factitious air*" — isto é, gás derivado dos sólidos. Dissolvendo zinco ou estanho em ácidos, ele produziu o que chamou de "ar inflamável"; ele identificou isto com o flogisto; hoje nós o chamamos hidrogênio; Cavendish foi o primeiro a reconhecer este gás como um elemento distinto, e a determinar seu peso específico. Em 1783, seguindo uma experiência feita por Priestley, ele descobriu que quando uma faísca elétrica passava através de uma mistura de ar comum e "ar inflamável", parte da mistura condensava-se num orvalho; ele concluiu desta eletrólise que a água era composta de 2.014 volumes de "ar inflamável" para um volume do "ar deflogisticado" de Priestley — ou, como nós agora dizemos, H_2O; esta foi a primeira prova definitiva de que a água é um composto, não um elemento. (James Watt sugeria, em pesquisa independente, a mesma composição da água no mesmo ano de 1783.) De novo aplicando uma centelha elétrica a uma mistura de hidrogênio com ar comum, Cavendish obteve ácido nítrico, e concluiu que o ar puro é composto de oxigênio e nitrogênio. (Daniel Rutherford, de Edimburgo, havia descoberto o nitrogênio como um elemento distinto em 1772.) Cavendish admitia um pequeno resíduo que ele não podia explicar, mas que ele calculava como sendo 0,83 por cento da quantidade original. Isto permaneceu um mistério até 1894, quando Rayleigh e Ramsay isolaram esta parte, hoje chamada argônio, como um elemento separado, e descobriram que, em peso, ele representava 0,94 por cento do ar comum. As balanças de Cavendish estavam corretas.

3. *Lavoisier*

Neste ínterim, do outro lado do canal, um grupo de entusiásticos pesquisadores dava à França a liderança na nova ciência e dava à química a forma que ela essencialmente possui hoje em dia. Na fonte de tudo aparecia Guillaume Rouelle, distinguido por seu trabalho na química dos sais, porém mais conhecido pelos cursos nos quais ele ensinava química a ricos e pobres, a Diderot e Rousseau, e ao maior de todos os químicos.

Antoine Lavoisier tinha a vantagem ou a desvantagem de ter nascido rico (1743). Seu pai, um advogado no Parlamento de Paris, deu ao rapaz toda a educação que era então possível, e doou-lhe, quando ele tinha 23 anos de idade, 300 mil libras francesas. Tal fortuna poderia ter abortado uma carreira literária, mas ela ajudou o desenvolvimento de uma ciência que demandava aparelhos caros e longos anos de preparação. Enviado para uma escola de direito, Antoine de lá escapou para a matemática e a astronomia, e assistiu às conferências de Rouelle no auditório do Jardim du Roi. Apesar disso, ele completou seus estudos de direito e acompanhou Jean Guettard fazendo excursões mineralógicas e elaborando mapas da França. Em 1768, foi eleito para a Académie des Sciences, que naquele tempo incluía Buffon, Quesnay, Turgot e Condorcet. Um ano mais tarde, juntou-se aos *fermiers géneraux* em seu impopular negócio de coletar as taxas para reembolsar-se dos adiantamentos feitos ao governo. Ele pagou 520 mil libras francesas pela participação de um terço numa das 60 ações da *ferme générale*; em 1770, aumentou isso para uma ação completa. Em 1771, casou-se com Marie Paulze, filha de um rico *fermier général*. Agora passava parte de seu tempo viajando pelas províncias, coletando taxas, impostos, dados sobre as taxas e espécies geológicas. Sua riqueza financiou um grande laboratório e custosas experiências, mas levou-o à guilhotina.*

Ele tomava parte ativa nos negócios públicos. Designado (1775) *régisseur des poudres* (comissário da pólvora), aumentou a produção e melhorou a qualidade daquele explosivo, tornando possível sua exportação em larga escala para as colônias da América e para financiar as vitórias dos exércitos franceses revolucionários. "A pólvora francesa", dizia Lavoisier em 1789, "tornou-se a melhor da Europa... Pode-se dizer, na verdade, que a América do Norte deve a ela sua liberdade."[43] Lavoisier serviu numa variedade de comissões oficiais, nacionais ou municipais, e encarou com versátil inteligência diversos problemas de taxação, cunhagem de moedas, operações bancárias, agricultura científica e caridade pública. Como um membro da assembléia provincial de Orléans (1787), trabalhou para melhorar as condições econômicas e sociais. Durante a crítica escassez de comida de 1788, adiantou, de seu próprio bolso, dinheiro para que diversas cidades comprassem sementes. Era um homem de espírito público que continuava fazendo dinheiro.

No meio de todas essas atividades, Lavoisier não deixou de ser um cientista. Seu laboratório tornou-se o mais completo e amplo antes do século XIX: 250 instrumen-

---

* Em uma de suas primeiras experiências, ele queimou dois diamantes para provar que o único produto de sua combustão era anidrido carbônico. Como isto era o único produto que existia no carvão de madeira completamente queimado, Lavoisier, desta maneira, provou a identidade química do carvão de madeira e do diamante, como formas de carbono puro.

tos, 13 mil tubos de vidro, milhares de preparados químicos e três balanças de precisão, que mais tarde ajudaram a determinar o grama como unidade de peso no sistema métrico. Pesar e medir eram a metade do segredo das descobertas de Lavoisier; através deste processo ele transformou a química, de uma teoria qualitativa, numa ciência quantitativa. Foi por meio de cuidadosa pesagem que provou que o flogisto de Stahl era um mito que só atrapalhava. Este mito tinha criado a existência de uma substância misteriosa que, na combustão, transportava-se do material queimado para o ar. A 1º de novembro de 1772, Lavoisier submeteu à Académie des Sciences uma nota que dizia:

> Há cerca de oito dias descobri que o enxofre, ao queimar, longe de perder peso, efetivamente o ganha; isto quer dizer que, com uma libra de enxofre, pode-se obter mais de uma libra de ácido vitriólico, levando-se em conta a umidade do ar. O mesmo acontece no caso do fósforo. O aumento de peso vem da prodigiosa quantidade de ar que é fixada (isto é, absorvida pela substância que queima) durante a combustão e que se combina com os vapores (vitriólicos). Esta descoberta, que eu estabeleci por meio de experiências que considero decisivas, faz-me crer que o que é observado na combustão do enxofre e do fósforo pode também acontecer no caso de todos os corpos que ganham peso na combustão ou calcinação.[44]

Em vez do material queimado transferir alguma coisa para o ar, ele absorvia alguma coisa do *ar*. O que era esta coisa?

No outono de 1774, Lavoisier publicou um relato de outras experiências. Ele pôs uma quantidade pesada de estanho num frasco pesado suficientemente grande para conter bastante ar; fechou o frasco e aqueceu-o até que todo o estanho estivesse bem oxidado. Tendo deixado o sistema se resfriar, verificou que seu peso permanecia imutável. Mas quando ele quebrou o selo, o ar correu para dentro do vaso, indicando que um vácuo parcial tinha sido criado no frasco. Como? Lavoisier não via outra explicação a não ser que o estanho queimado tinha absorvido nele uma parte do ar. O que era esta parte?

Em outubro de 1774, Lavoisier encontrou-se com Priestley em Paris. Priestley contou-lhe sobre as experiências que havia feito em agosto e que Priestley ainda interpretava como demonstrativas de que havia um escapamento de flogisto da matéria queimada para o ar. A 26 de abril de 1775, Lavoisier leu para a Academia um relatório resumindo as experiências que o haviam levado a encarar a combustão como a absorção, por uma substância incendiada, de um elemento misterioso do ar que ele provisoriamente chamava *air éminemment pur* (ar eminentemente puro). Como Priestley, ele havia descoberto o oxigênio; mas, diferentemente de Priestley, havia abandonado o mito do flogisto. Não foi antes de 1779, no entanto, que ele forjou, para o elemento combustível do ar o nome *oxygène*, das palavras gregas que significam "gerador de ácido", pois Lavoisier, por engano, acreditava que o oxigênio era um indispensável constituinte de todos os ácidos.

Como Priestley, Lavoisier observou que a espécie de ar absorvida pelos metais na combustão era também a espécie que melhor sustentava a vida animal. A 3 de maio de 1777, ele apresentou à Academia um trabalho "Sobre a Respiração dos Animais". "Cinco sextos do ar que respiramos", relatava ele, "é incapaz de suprir a respiração

dos animais, ou a ignição e a combustão;... somente um quinto do volume de ar atmosférico é respirável." E acrescentava que "um ar que, durante algum tempo serviu para suportar esta função vital, tem muito em comum com aquele no qual os metais foram calcinados (oxidados); o conhecimento de um (processo) pode naturalmente ser aplicado ao outro". Por causa disso, Lavoisier descobriu a análise orgânica descrevendo a respiração como uma combinação de oxigênio com matéria orgânica. Neste processo, ele notou uma liberação de calor como na combustão; e, além disso, confirmou a analogia da respiração e da combustão, mostrando que dióxido de carbono (gás carbônico) e água são expelidos (como na respiração) pela queima de substâncias orgânicas tais como o açúcar, o óleo e a cera. A ciência da fisiologia estava agora revolucionada pela divulgação da interpretação do processo orgânico em termos fisicoquímicos.

A multiplicação de experiências, o crescimento do conhecimento químico e o abandono da teoria flogística requeriam uma nova formulação e uma nova nomenclatura para a ciência que desabrochava. A Académie des Sciences designou Lavoisier, Guyton de Morveau, Fourcroy, e Berthollet para desempenhar esta tarefa. Em 1787, eles publicaram *Méthode d'une nomenclature chimique* (Método de uma nomenclatura química). Palavras antigas como *pólvora de algarota, manteiga de arsênico* e *flores de zinco* foram abandonadas; *ar deflogisticado* tornou-se *oxigênio*; *ar flogisticado* tornou-se *azoto*, e depois *nitrogênio; gás inflamável* tornou-se *hidrogênio; ar fixo* tornou-se *gás carbônico*; *calcinação* tornou-se *oxidação*, compostos passaram a ser chamados pelos seus componentes; uma tabela de "substâncias simples" listava 32 elementos que eram conhecidos por Lavoisier; os químicos agora listam 98 elementos. A maioria dos termos usados no *Méthode* ainda são padrão na terminologia química de hoje. Lavoisier apresentou a nova nomenclatura e resumiu a nova ciência em seu *Traité élémentaire de chimie* ("Tratado elementar de química"); este apareceu em 1789, e marcou uma outra revolução — o fim do flogisto de Stahl e dos elementos de Aristóteles.

O próprio Lavoisier foi uma vítima da Revolução Francesa. Ele tinha participado dos esforços para evitá-la e dos males que a provocaram. Na década que preparou a Revolução, ele serviu com zelo em comissões que estudavam e corrigiam os abusos nas prisões e nos hospitais. Apresentou ao Controlador Geral, Laurent de Villedeuil (1787), uma memória que listava nove fatores na exploração dos camponeses. Suas palavras eram especialmente honradas, vindas de um milionário possuidor de terras:

> Sejamos bastante ousados para dizer que,... até o reino de Luís XVI, o povo não era levado em consideração para nada na França; somente o poder, a autoridade e a riqueza do Estado eram respeitadas; a felicidade do povo, a liberdade e o bem-estar do indivíduo eram palavras que jamais caíam sobre os ouvidos dos antigos governantes, que não se compenetravam no fato de que o objeto real do governo deve ser aumentar a soma total de prazeres, de alegria, de felicidade e de bem-estar de todos os seus súditos.... O infortunado camponês geme em sua cabana, sem representação e sem defesa, seus interesses não são defendidos por ninguém nos grandes departamentos da administração nacional.[45]

Lavoisier foi escolhido para representar o Terceiro Estado na Assembléia Provincial que se reuniu em Orléans em 1787. Ali ele ofereceu uma medida para abolir a corvéia

e para manter as estradas por meio da cobrança de taxas que deviam ser pagas por *todas* as classes, e não pelo trabalho forçado dos camponeses; a nobreza e o clero derrotaram esta proposta. Ele recomendou um sistema de segurança social pelo qual todos os franceses que assim o desejassem, contribuiriam para seu sustento na velhice; este também foi derrotado. Num relatório endereçado ao governo, em 1785, expôs o princípio de que os próximos Estados Gerais deveriam ter amplo poder legislativo, e que o rei devia ser meramente seu agente executivo; que os Estados Gerais deveriam ser convocado regularmente, que a taxação deveria ser universal, e a imprensa livre:[46] Lavoisier foi inquestionavelmente um dos mais esclarecidos membros da burguesia francesa, e provavelmente suas propostas expressavam parte de sua estratégia política.

Ele era também um dos membros mais importantes da *ferme générale*, que era objeto de um ressentimento quase universal. De 1768 a 1786, seus ganhos como *fermier général* tinham sido, em média, de 66.667 libras francesas por ano, uma proporção anual de 8,28 por cento; ele talvez se julgasse correto ao considerar isto uma remuneração razoável para o trabalho e os riscos envolvidos. Foi por sugestão sua que o primeiro-ministro Calonne, em 1783-87, construiu uma muralha em torno de Paris, para controlar os contrabandistas que estavam fugindo ao pagamento de pedágio; a muralha e as novas casas de alfândega e barreiras custaram 30 milhões de libras, e originaram uma condenação generalizada; o Duque de Nivernois proclamava que o formulador de tal esquema deveria ser enforcado.

Lavoisier apoiou a Revolução em 1789, quando ela ainda estava sob o controle das classes médias. Um ano mais tarde, sentiu que ela se movimentava em direção ao excesso, à violência e à guerra, e apelou para a moderação. Em novembro, alguns empregados da *ferme générale* publicaram um panfleto acusando a *ferme* de haver se apoderado de seu fundo de pensão. "Tremei", escreveram eles, "vós que haveis sugado o sangue dos desafortunados."[47] Em 1791, Marat começou uma campanha pessoal contra Lavoisier. O "Amigo do Povo" tinha publicado, em 1780, *Recherches physiques sur le feu* (Pesquisas físicas sobre o fogo), no qual alegava ter tornado visível o elemento secreto do fogo; Lavoisier havia se recusado a tomar conhecimento a sério desta alegação; Marat não havia esquecido. Em seu periódico, *Ami du peuple*, de 27 de janeiro de 1791, Marat denunciou o químico-financista como um charlatão com uma gorda renda, um homem "cujo único apelo ao reconhecimento público é o fato de que tenha posto Paris numa prisão, com uma muralha que havia custado aos pobres 33 milhões de libras francesas... Os céus deveriam tê-lo enforcado num poste de iluminação".[48] A 20 de março de 1791, a Assembléia Constituinte aboliu a *ferme générale*.

A próxima a ser atacada foi a Académie des Sciences, pois todas as instituições do Velho Regime que sobreviviam eram suspeitas de ter simpatias contra-revolucionárias. Lavoisier defendeu a Academia e tornou-se o principal alvo da Revolução. A 8 de agosto de 1793, ordenou-se a dissolução da Academia. Em sua última seção, o livro de presença foi assinado, entre outros, por Lagrange, Lavoisier, Lalande, Lamarck, Berthollet e Monge. Cada um deles agora seguia o seu próprio caminho, esperando que a guilhotina não o atravessasse.

Nesse mesmo mês, Lavoisier, inspirado pelas idéias de Condorcet, submeteu à Convenção um plano para o sistema nacional de escolas. A educação primária deveria ser

livre para ambos os sexos "como um dever que a sociedade tem com relação à criança". A educação secundária, também aberta a ambos os sexos, deveria ser ampliada por meio de colégios técnicos a serem instalados por toda a França. Um mês mais tarde, os aposentos do químico foram violados por agentes governamentais; entre as cartas ali encontradas, de amigos de Lavoisier, encontravam-se algumas que condenavam a Revolução e falavam com esperança de exércitos estrangeiros que em breve a derrubariam; outras cartas demonstravam que Lavoisier e sua esposa planejavam escapar para a Escócia.[49] A 24 de novembro de 1793, 32 antigos *fermiers géneraux*, incluindo Lavoisier, foram presos. Sua esposa apelou para todas as influências que podia para obter sua libertação; não conseguiu nada, mas permitiram que ela o visitasse. Na prisão, Lavoisier continuava a trabalhar sobre sua exposição da nova química. Os financistas eram acusados de haver cobrado juros excessivos, de terem adulterado o tabaco com água e de terem absorvido 130 milhões de libras francesas em lucros ilegais. A 5 de maio de 1794, foram convocados perante o Tribunal Revolucionário. Oito foram absolvidos e 24 — incluindo Lavoisier — foram condenados à morte. Quando o juiz-presidente foi solicitado a comutar a sentença sob a alegação de que Lavoisier e alguns outros eram sábios de valor para o Estado, teria respondido: "A República não tem necessidade de sábios." Mas não há nenhuma prova convincente desta história.[50] Lavoisier foi guilhotinado no próprio dia da sentença, 8 de maio de 1794, onde hoje é a Place de La Concorde. Segundo se diz, Lagrange comentou: "Levou-se apenas um minuto para lhe cortar a cabeça, e 100 anos não serão capazes de reproduzi-la."[51]

Toda a propriedade de Lavoisier e sua esposa foi confiscada para ajudar a indenizar a República pelos 130 milhões de libras francesas que, presumivelmente, a *ferme générale* devia ao Estado. Mme. Lavoisier, sem vintém, foi sustentada por um velho criado da família. Em 1795, o governo francês repudiou a condenação de Lavoisier; sua propriedade foi restituída à Mme. Lavoisier, que sobreviveu até 1836. Em outubro de 1795, o Lycée des Arts promoveu um serviço fúnebre em memória de Lavoisier, e Lagrange pronunciou seu elogio. Foi descoberto um busto que trazia a inscrição: "Vítima da tirania, respeitado amigo das artes, ele continua a viver; pelo seu talento, ainda serve à humanidade."[52]

V. ASTRONOMIA

1. *Prelúdio Instrumental*

Até que distâncias as descobertas da matemática, da física, e da química iluminaram o céu? Entre todas as audácias da ciência, a mais ousada é a tentativa de estender suas fitas métricas em volta das estrelas, submeter essas belezas cintilantes a um escrutínio noturno, analisar seus constituintes a uma distância de um bilhão de quilômetros, e confinar seus movimentos à lógica e às leis feitas pelo homem. A mente e os céus são os pólos de nossa admiração e estudo, e a maior maravilha é a mente legislando o firmamento.

Os instrumentos para ver à distância haviam já sido inventados, as maiores descobertas já haviam sido feitas; o século XVIII dedicou-se a melhorar os instrumentos (Graham, Hadley, Dollond), ampliar as descobertas (Bradley e Herschel), aplicar os últimos recursos da matemática às estrelas (d'Alembert e Clairaut) e organizar os resultados num novo sistema de dinâmica cósmica (Laplace).

O telescópio foi aprimorado e aumentado. Construíram-se "telescópios equatoriais" que se moviam em dois eixos — um paralelo, outro perpendicular ao plano do eixo da terra; essa escolha de eixos permitia ao observador manter um corpo celeste no campo visual durante um tempo suficientemente longo para seu estudo detalhado e para se fazer as medidas micrométricas. A crença de que a luz, sendo refratada pelas lentes do telescópio, deveria necessariamente decompor as cores, confundindo a observação, desencorajou Newton a usar o aparelho em suas observações; ele desistiu da idéia de fazer uma refração livre de cores e voltou-se para o telescópio de reflexão. Em 1733, Chester Moor Hall, um "gentil-homem amador", resolveu o problema combinando lentes de diferentes meios refrativos, neutralizando a diversidade de cor. Não publicou sua descoberta e John Dollond teve que desenvolver, de maneira independente, os princípios e a construção de um telescópio acromático, que ele anunciou nas *Philosophical Transactions*, da Royal Society de Londres em 1758.

Em 1725, George Graham, um relojoeiro quacre, fez para Edmund Halley, no Observatório de Greenwich um quadrante mural — um quarto de círculo mecânico, graduado em graus e minutos e fixado à parede de forma a registrar a passagem de uma estrela pelo meridiano. Graham construiu para Halley, James Bradley e Pierre Lemonnier telescópios meridianos, combinando telescópio, eixo, relógio e cronógrafo para marcar tais passagens com maior precisão do que antes. Em 1730, Thomas Godfrey, um membro do círculo intelectual de Franklin, em Filadélfia, descreveu a seus amigos um instrumento para medir ângulos e altitudes por meio da dupla reflexão através de espelhos opostos colocados num telescópio; mas não publicou o trabalho até 1734. Em 1730, John Hadley construiu um instrumento semelhante, um octante — um arco graduado de um oitavo de circunferência; em 1757, isto foi aumentado para um sexto. Tornando possível que um navegador visse, ao mesmo tempo, no telescópio de reflexão, tanto o horizonte como o sol (ou uma estrela), o "sextante" de Hadley permitia que se tivesse uma medida mais precisa do ângulo que separava os objetos. Isto, combinado com o cronômetro marítimo de Harrison, tornou a navegação uma ciência quase exata.

Para determinar a posição de um navio no mar, o navegador tinha de determinar a longitude e a latitude. Para determinar a longitude, tinha que se certificar da sua hora no local e no momento, por meio de observação astronômica, e comparar o tempo local com o relógio acertado para manter o tempo *standard* (o tempo-padrão Greenwich), onde quer que o relógio se encontrasse. O problema era construir um cronômetro que não fosse afetado pelas mudanças de temperatura ou os movimentos do navio. Em 1714, o governo inglês ofereceu 20 mil libras esterlinas por um método que permitisse encontrar a longitude com a precisão de meio grau. Joseph Harrison, um relojoeiro de Yorkshire, submeteu a George Graham (1728) os planos para um cronômetro de marinha; Graham adiantou dinheiro para construí-lo; completado em 1735, ele usava duas balanças maciças e opostas em vez de um pêndulo; quatro molas de balanceiro, movendo-se uma em sentido contrário à outra, compensavam o movimento do navio; e um conjunto de barras de latão e aço, dilatando-se com o calor e contraindo-se com o frio, ligadas por meio de molas, neutralizavam as variações de temperatura. O Comitê de Longitude enviou Harrison com seu cronômetro numa viagem de teste a Lisboa. Os resultados encorajaram o Comitê a fornecer fundos para

um segundo, terceiro e quarto aprimoramentos. Este quarto cronômetro, que só tinha doze e meio centímetros de diâmetro, foi experimentado numa viagem para as Índias Ocidentais (1759); nesta viagem, o relógio não perdeu mais do que cinco segundos além da sua perda normal e pré-calculada (quando estacionário na terra) de 80 segundos cada 30 dias. Depois de alguma disputa, Harrison recebeu o prêmio total de 20 mil libras esterlinas. Com este e outros instrumentos marítimos, a esquadra inglesa estava agora (no auge da Guerra dos Sete Anos, 1756-63) equipada "*to rule the waves*" (para dominar as ondas).

2. *Teoria Astronômica*

Os ingleses e franceses competiam ardentemente no estudo da astronomia; esta não era uma ciência "pura" ou remota para eles; ela entrava na luta pelo domínio dos mares e, conseqüentemente, de todo o mundo colonial e comercial. A Alemanha e a Rússia, com Euler, a Itália, com Boscovich, contribuíram para a disputa sem participar de seus resultados.

Euler, Clairaut e d'Alembert ajudaram a navegação com seus estudos sobre a lua, tabulando suas mudanças de posição e fases em relação ao sol e à terra, e seus efeitos sobre as marés. A partir dos registros de Euler, Johann Tobias Mayer, na Universidade de Göttingen, formulou tabelas lunares que ganharam um prêmio do Comitê Inglês de Longitude. Em 1738, a Académie des Sciences de Paris ofereceu um prêmio para uma teoria das marés. Quatro autores receberam prêmios: Daniel Bernoulli, Euler, Colin Maclaurin e A. Cavallieri. Todos, menos o último, basearam suas explicações sobre a formulação de Newton, acrescentando a rotação da terra à atração do sol e da lua como um fator na determinação das marés. A Academia, em diversas ocasiões, estimulava a apresentação de ensaios sobre as perturbações dos planetas — seus desvios reais ou aparentes das órbitas elípticas. O ensaio de Clairaut ganhou o prêmio, em 1747, o de Euler em 1756.

Ruggiero Giuseppe Boscovich honrou sua ordem jesuíta com esclarecedoras descobertas em astronomia e física. Nascido em Ragusa, ele entrou no noviciado em Roma, aos 14 anos de idade, espantou seus mestres no Collegium Romanum pela sua precocidade nas ciências, e foi apontado para a cátedra de matemática, aos 29 anos de idade. Dessa época em diante, ele produziu 56 publicações. Participou na determinação da órbita geral dos cometas e deu a primeira solução geométrica para achar a órbita e o equador de um planeta. Em seu tratado, *De materiae divisibilitate* (Da divisibilidade da matéria, 1748), explicou sua visão da matéria como composta de pontos ou campos de força, cada um deles com um centro alternativo de repulsão e atração — uma teoria que lembra as mônadas de Leibniz, e que antecipa as hipóteses atômicas de nosso tempo. O versátil jesuíta organizou empreendimentos práticos — levantamento e mapeamento dos Estados papais, represamento de lagos que ameaçavam submergir Lucca, planejamento para drenar os Pantanais Pontinos e auxílio no projeto do observatório de Brera, em Milão. A pedido seu, em 1757, o Papa Benedito XIV ab-rogou o decreto do Index Expurgatorius contra o sistema de Copérnico. Foi-lhe concedida filiação à Académie des Sciences de Paris e à London Royal Society. Em

1761-62, ele foi recebido com honrarias na França, Inglaterra, Polônia e Turquia. Em 1772, aceitou sua nomeação, por parte de Luís XV, como diretor de ótica da esquadra francesa. Voltou à Itália em 1783, e morreu em Milão, em 1787, com 76 anos de idade. Deixou diversos volumes de poesia.

O mais brilhante luminar dos astrônomos ingleses da primeira metade do século XVIII foi James Bradley. Seu tio, James Pound, um reitor em Wanstead, no Essex, era um astrônomo amador com um observatório próprio; ali o rapaz aprendeu que havia uma ciência bem como uma estética nas estrelas. Após colar grau como *M. A.* (Master of Arts) em Oxford, Bradley apressou-se a voltar para Wanstead, fez observações originais, relatou-as à Royal Society, que o elegeu como membro com a idade de 26 anos (1718). Três anos mais tarde, tornou-se professor "savilian" de astronomia, em Oxford. Quando o grande Halley morreu, em 1742, Bradley foi indicado para sucedê-lo em Greenwich, como astrônomo real, posto em que permaneceu até a morte (1762).

Seu primeiro empreendimento importante foi determinar a paralaxe anual de uma estrela — isto é, a diferença entre sua direção aparente, vista (1) de um ponto na superfície da terra e (2) de um ponto imaginário no centro do sol. Se, como Copérnico tinha suposto, a terra se movesse numa órbita em torno do sol, esta diferença deveria existir, o que não havia sido demonstrado; se pudesse ser provado, corroboraria Copérnico. O aventuroso Robert Hook tinha tentado (1669) demonstrar tal paralaxe no caso da estrela gama Draconis; não conseguiu. Samuel Molyneux, um amador dotado de recursos, tinha renovado a tentativa, em 1725, em Kew; Bradley juntou-se a ele; seus resultados foram apenas parcialmente confirmados pela hipótese de Copérnico. Bradley voltou para Wanstead e contratou George Graham para lhe construir um telescópio de "setor zenital" que o capacitaria para a observação não de uma estrela, mas de 200 estrelas em sua passagem pelo meridiano. Depois de 13 meses de observação e cálculo, Bradley foi capaz de demonstrar um ciclo anual de desvios alternativos para o sul e para o norte na posição aparente da mesma estrela; e explicou esta alteração como provocada pelo movimento orbital da terra. Essa descoberta da "aberração da luz" (1729) explicava centenas de observações e desvios até aqui enigmáticos; fez uma distinção revolucionária entre a posição observada e a posição "real", ou calculada, de qualquer estrela; concordava perfeitamente com Copérnico, uma vez que dependia do movimento de revolução da terra em volta do sol. Seu efeito sobre a astronomia foi tão esclarecedor que um astrônomo e historiador francês, Joseph Delambre, propôs comparar Bradley com Kepler e mesmo com o próprio Hiparco.[53]

Bradley prosseguiu em direção à sua segunda descoberta importante: a "nutação" — literalmente o cumprimento — do eixo de rotação da terra semelhante à vacilação axial de um eixo de pião. As estrelas, cujos movimentos aparentes tinham sido descritos executando um ciclo anual, devido à revolução da terra em torno do sol, de acordo com as observações de Bradley, não voltavam precisamente à mesma posição aparente depois de um ano. Ocorreu a ele que a discrepância podia se dever a uma ligeira movimentação do eixo da terra por mudanças periódicas na relação entre a órbita da lua em torno da terra e a órbita da terra em torno do sol. Estudou essas mudanças durante 19 anos (1728-47); no fim do décimo nono ano, descobriu que as estrelas haviam voltado exatamente às mesmas posições aparentes que tinham no princípio do primeiro

ano. Sentia-se seguro agora de que a nutação do eixo da terra se devia ao movimento orbital da lua e sua ação sobre as partes equatoriais da terra. Seu relatório sobre estas descobertas foi um excitante acontecimento no relatório anual da Royal Society para 1748. A paciência tem seus heróis, da mesma forma que a guerra.

Durante o tempo em que Bradley desempenhou a função de astrônomo real, a Inglaterra submeteu-se a uma dolorosa operação: após 170 anos de resistência, aceitou o calendário gregoriano, mas obstinadamente chamou-o de calendário da Reforma. Um ato do Parlamento (1750) ordenou que os 11 dias seguintes ao dia 2 de setembro de 1752 deveriam ser omitidos do "Novo Estilo"; que o dia 3 de setembro deveria ser chamado 14 de setembro; e que o ano legal deveria, portanto, começar não a 25 de março, mas a 1º de janeiro. Isto envolvia complicações em assuntos de negócios e feriados eclesiásticos; provocou muitos protestos e o zangado povo britânico exclamou: "Devolvam-nos os nossos 11 dias!"[54] — mas, no fim, a ciência triunfou sobre os guarda-livros e a teologia.

3. *Herschel*

A astronomia inglesa alcançou seu apogeu quando William Herschel acrescentou Urano aos planetas e abandonou sua carreira como músico. Seu pai era músico no exército hanoveriano; o filho, nascido em Hanôver em 1738 e chamado Friedrich Wilhelm, adotou a profissão de seu pai e serviu como músico na primeira campanha da Guerra dos Sete Anos; sua saúde, porém, era tão delicada (viveu quase até os 84 anos) que ele foi dispensado.* Em 1757, ele foi mandado para a Inglaterra para tentar fazer carreira na música. Em Bath, que então competia com Londres como centro da sociedade elegante, subiu de oboísta a regente e a organista da Capela Octogonal. Compunha, ensinava música e, às vezes, dava 35 lições numa semana. De noite, relaxava estudando cálculo; daí passou para a ótica, finalmente para a astronomia. Trouxe da Alemanha seu irmão Jacob e, em 1772, sua irmã Carolina, que tomava conta de sua casa, aprendeu a manter os registros astronômicos e afinal tornou-se, ela própria, uma astrônoma.

Entusiasmado pela ambição de mapear os céus, Herschel, ajudado pelo irmão, construiu seu próprio telescópio. Ele mesmo encaixou e poliu as lentes e, numa certa ocasião, continuou esta operação ininterruptamente durante 16 horas, enquanto Carolina alimentava-o, à medida que ele trabalhava, ou aliviava-lhe o tédio lendo-lhe Cervantes, Fielding ou Sterne. Este foi o primeiro de muitos telescópios feitos por Herschel ou sob sua supervisão. Em 1774, com 36 anos de idade, fez sua primeira observação, mas por muitos anos, só podia dedicar à astronomia o tempo que lhe era deixado pela ocupação de músico. Quatro vezes estudou cada parte dos céus. Na segunda dessas viagens cósmicas, a 14 de março de 1781, fez uma descoberta que marcou época e cuja importância ele subestimou enormemente:

---

* O nome Herschel é tipicamente judeu, e o primeiro biógrafo do astrônomo, E. S. Holden, pensava que o pai, que se chamava Isaac, fosse judeu; a prova não é conclusiva. O rapaz recebeu o batismo cristão na mais tenra idade: vide "*The Jewish Encyclopedia*", VI, 362d, e Cecil Roth, *The Jewish Contributions to Civilization*, 189.

> Examinando as estrelas menores na vizinhança de H. Geminorum I, percebi uma que aparecia visivelmente maior do que o resto. Ficando intrigado por sua aparência fora do comum, comparei-a com H. Geminorum e com a pequena estrela no quartil entre Auriga e Gemini; e achando que ela era muito maior do que qualquer uma das duas, suspeitei de que fosse um cometa.[55]

Não era um cometa; a observação continuada em breve demonstrou que ela girava em torno do sol, numa órbita quase circular, 19 vezes maior do que a órbita da terra e duas vezes maior do que a órbita de Saturno; era um novo planeta, o primeiro a ser assim reconhecido nos registros escritos da astronomia. Todo o mundo erudito aclamou a descoberta que dobrava o diâmetro anteriormente conhecido do sistema solar. A Royal Society concedeu a Herschel um título de sócio e a medalha Copley; Jorge III persuadiu-o a desistir de sua carreira como músico e a tornar-se astrônomo do rei. Herschel chamou o novo planeta Georgium Sidus (Estrela dos Jorges); mas os astrônomos concordaram mais tarde em chamá-lo Urano, retirando-o dos reis hanoverianos e entregando-o, como quase todos os seus companheiros, aos deuses pagãos.

Em 1781, William e Carolina mudaram-se para Slough, uma bonita cidade no caminho de Londres para Windsor. Seu modesto salário de 200 libras esterlinas por ano não dava para sustentar o cientista, sua irmã e seus instrumentos; ele aumentava essa renda construindo e vendendo telescópios. Construía para si mesmo telescópios cada vez maiores, até que, em 1785, ele construiu um de 12 metros de comprimento com um espelho de um metro e vinte de diâmetro. Fanny Burney, filha do músico-historiador a que muitas vezes nos temos referido, escreveu em seu diário, na data de 30 de dezembro de 1786:

> Esta manhã meu querido pai carregou-me (isto é, levou, pois ela tinha 36 anos) ao Dr. Herschel. Este grande e muito extraordinário homem recebeu-nos quase de braços abertos.... A convite do Sr. Herschel, dei um passeio... através de seu telescópio! e ele me manteve em pé sem nenhum inconveniente; da mesma forma teria acontecido se eu estivesse vestida com penas e com uma saia armada — tal é sua circunferência.[56]

Em 1787, Herschel descobriu dois satélites de Urano, que ele chamou Oberon e Titânia; em 1789, encontrou o sexto e o sétimo satélites de Saturno. Em 1788, casou-se com uma rica viúva; não tinha mais que se incomodar com dinheiro, mas continuou suas investigações com um fervor que não diminuía. Usualmente trabalhava durante todas as noites em que as estrelas estavam visíveis e não eram obscurecidas pelo brilho excessivo da lua. A maior parte de suas observações era feita ao ar livre, de uma plataforma que se subia por uma escada de 15 metros. Algumas vezes o frio era tão severo que a tinta congelava no tinteiro que Carolina trazia para registrar suas descobertas.

Levando adiante mais sistematicamente, e com melhores telescópios, o trabalho de Charles Messier e Nicolas de Lacaille na localização e listagem das nebulosas e aglomerados de estrelas, Herschel submeteu à Royal Society (1782-1802) catálogos de 2.500 nebulosas e aglomerados de estrelas e de 848 estrelas duplas. Destas 848, ele próprio descobrira 227. Sugeria que elas talvez estivessem aos pares devido a uma mútua gra-

vitação e revolução — uma esclarecedora aplicação da teoria de Newton das relações interestelares. Em muitos casos, o que parecera ser uma estrela verificava-se ser um agrupamento de estrelas individuais, e alguns desses agrupamentos, vistos com telescópios maiores, demonstravam ser estrelas separadas, a distâncias da terra enormemente diferentes. A Via-Láctea, nesses novos aumentos, foi transformada de uma nuvem de substância brilhante num imenso agregado e sucessão de luminárias individuais. Agora o céu, que havia parecido ser apenas cravejado de estrelas, aparecia como um amontoado delas, talvez tão espesso como gotas d'água na chuva. E enquanto o olho humano, sem ajuda, somente vira estrelas da primeira até a sexta grandeza, os telescópios de Herschel revelaram estrelas adicionais 1.342 vezes mais fracas do que a mais brilhante estrela. Como Galileu, Herschel tinha expandido imensamente o universo conhecido. Se Pascal tremera ante o "infinito" dos céus conhecidos em seu tempo, o que sentiria diante desta profundidade sem fim de estrelas que nem se podia contar, algumas, segundo Herschel a "11.750 sextilhões de milhas" da terra?[57] Muitas das estrelas eram sóis com planetas em revolução em torno delas. O nosso próprio sol, seus planetas e seus satélites, eram coletivamente reduzidos a um ponto no cosmo de luz.

Uma das sugestões mais brilhantes de Herschel relacionava-se com o movimento de nosso sistema solar através do espaço. Observações anteriores haviam indicado que algumas estrelas associadas tinham diminuído ou aumentado sua divergência uma da outra com relação ao tempo de registro. Ele imaginou que essa variação talvez se devesse ao movimento do sistema solar afastando-se das estrelas convergentes — ou aproximando-se das estrelas divergentes — como duas lâmpadas em lados opostos de uma rua parecem divergir ou convergir quando nos afastamos ou nos aproximamos delas. Concluiu que o sistema solar, como um conjunto, estava se movimentando, afastando-se de certas estrelas em direção a uma estrela na constelação de Hércules. Publicou sua hipótese em 1783; alguns meses mais tarde, Pierre Prévost anunciou uma teoria semelhante. Os grupos rivais de astrônomos, franceses e ingleses, estavam numa acirrada competição e íntimo acordo.

Um contemporâneo descrevia Herschel, aos 82 anos, como "um grande, simples e bom velho. Sua simplicidade, sua bondade, suas anedotas, sua presteza em explicar sua sublime concepção do universo são indescritivelmente encantadoras".[58] Carolina participou de todo o seu trabalho com uma devoção tão bela como em qualquer romance. Ela não somente mantinha cuidadoso registro de suas observações e fazia complicados cálculos matemáticos para guiá-lo, como descobriu três nebulosas e oito cometas. Depois da morte de William (1822), ela voltou a morar com seus parentes em Hanôver; ali, ela continuou seus estudos e catalogou ainda melhor as descobertas de seu irmão. Em 1828, ela recebeu a medalha de ouro da Sociedade Astronômica e, em 1846, uma medalha do rei da Prússia. Morreu em 1848, aos 98 anos de idade.

4. *Alguns Astrônomos Franceses*

Em volta do Observatório de Paris (completado em 1671) reuniu-se uma galáxia de observadores de estrelas, na qual a família Cassini formou, durante quatro gera-

ções, uma constelação sucessiva. Giovanni Domenico Cassini dirigiu o Observatório de 1671 a 1712. Morrendo, foi substituído como diretor por seu filho Jacques, que foi sucedido (1756) por *seu* filho César François Cassini de Thury, que por sua vez foi sucedido (1784) por seu filho Jacques Dominique que morreu como Conde de Cassini em 1845, com a idade de 97 anos. Eis aqui uma família que merece ser citada junto com os Bernoulli e os Bach.

Jean Le Rond d'Alembert não tinha família, quer antes ou depois, mas reunia a ciência em volta de si, tal cômo uma pessoa podia reunir crianças. Aplicando sua matemática à astronomia, reduziu a lei a teoria de Newton na precessão dos equinócios e a hipótese de Bradley da nutação axiomática da terra. "A descoberta destes resultados", dizia Laplace, "estava no tempo de Newton, além dos meios da análise e da mecânica.... Esta honra foi reservada a d'Alembert. Um ano e meio depois da publicação na qual Bradley apresentou sua teoria, d'Alembert tornou público seu tratado *Recherches sur la précession des équinoxes* (Pesquisas sobre a Precessão dos equinócios, 1749), um trabalho tão notável na história da mecânica e da dinâmica celeste como o de Bradley nos anais da astronomia."[59]

É uma mancha na história de d'Alembert o fato de que ele não apreciava o sucesso de seus rivais — mas quem subiu a tais delícias santas? Ele criticava com especial ardor o trabalho de Alexis Clairaut. Aos 10 anos, Alexis conhecia cálculo infinitesimal; aos 12 submeteu seu primeiro trabalho para a Académie des Sciences; aos 18, publicou um livro contendo contribuições de tal importância para a geometria que lhe garantiram a posição de membro adjunto na Académie (1731), seis anos mais moço do que d'Alembert quando recebeu a mesma honra em 1741. Clairaut encontrava-se entre os cientistas escolhidos para acompanhar Maupertuis na expedição à Lapônia (1736) que iria medir o arco do meridiano. Na volta, apresentou à Académie relatórios sobre geometria, álgebra, secções cônicas e cálculo. Em 1743, publicou sua *Théorie de la figure de la terre* (Teoria sobre o formato da Terra) em que calculava, por meio do "teorema de Clairaut," e mais precisamente do que Newton ou Maclaurin tinham feito, a forma que um corpo rodando mecanicamente assume pela natural gravitação de suas partes. Seu interesse por Newton levou-o a entrar em contato com Mme. du Châtelet; ajudou-a em sua tradução dos *Principia* e dividiu com Voltaire a honra de converter os cientistas franceses, dos vórtices de Descartes à gravitação de Newton.

Em 1746-49, Euler, Clairaut e D'Alembert trabalharam independentemente para encontrar, pelo novo método de cálculo, o zênite da lua — seu momento de máxima distância da terra; Euler e Clairaut publicaram aproximadamente os mesmos resultados; d'Alembert seguiu-os com uma computação ainda mais acurada. Clairaut venceu o prêmio oferecido pela Academia de São Petersburgo para registro dos movimentos da lua publicando seus resultados em *Théorie de la lune* (Teoria sobre a lua, 1752). A seguir, aplicou sua matemática às perturbações sofridas pela Terra por ação de Vênus e da Lua; dessas variações, estimou que a massa de Vênus era de 66,7 por cento e a da lua 1,49 por cento da massa da terra; nossos números atuais são 81,5 e 1,82 por cento.

Em 1757, os astrônomos da Europa começaram a procurar o retorno do cometa que Halley havia previsto. Para guiar suas observações, Clairaut dedicou-se a calcular as perturbações que o cometa teria sofrido ao passar por Saturno e Júpiter. Concluiu que

estas e outras experiências haviam retardado por 618 dias, e avisou à Académie des Sciences que o cometa estaria em seu periélio (seu ponto mais próximo do sol) mais ou menos no dia 13 de abril de 1759. Um observador amador descobriu-o no dia de Natal de 1758; passou pelo periélio a 12 de março de 1759, 32 dias antes dos cálculos de Clairaut. Mesmo assim, o evento foi um triunfo para a ciência e um golpe transitório na superstição. Clairaut apresentou seus estudos sobre o assunto em *Théorie du mouvement des comètes* (Teoria sobre o movimento dos cometas, 1760). Seus sucessos e seu grande encanto pessoal faziam-no uma presa especialmente disputada pelos salões rivais. Ele comparecia com freqüência a estes salões e morreu aos 52 anos (1765). "Nenhum sábio francês desta idade mereceu mais alto renome."[60]

Havia muitos outros a quem a história devia honrar, embora não haja proveito em nossa história enumerá-los. Houve Joseph Delisle, que estudou as manchas e a coroa do sol, e fundou o Observatório de São Petersburgo; e Nicolas de Lacaille, que foi para o Cabo da Boa Esperança enviado pela Académie des Sciences, passou dez anos (1750-60) mapeando os céus do hemisfério sul e morreu de estafa aos 49 anos; e Pierre Lemonnier, que foi com Maupertuis à Lapônia com 21 anos de idade, levou avante estudos sobre a luz durante 50 anos, analisou os movimentos de Júpiter e Saturno, observou e registrou Urano (1768-69) muito antes que Herschel descobrisse que era um planeta (1781). E Joseph de Lalande, cujo *Traité de l'astronomie* (Tratado de Astronomia, 1764) pesquisou todos os ramos da ciência, lecionou no Collège de France durante 46 anos, e estabeleceu, em 1802, o Prêmio Lalande, que ainda é concedido anualmente para a melhor contribuição à astronomia. E Jean Baptiste Delambre, que determinou a órbita de Urano, sucedeu Lalande no Collège e juntou à exposição ecumênica de Lalande uma história da astronomia em cinco laboriosos volumes (1817-27).

5. *Laplace*

Pierre Simon Laplace nasceu em 1749 numa família da classe média da Normandia e tornou-se o marquês Pierre Simon de Laplace. Fez-se notar pela primeira vez por seus piedosos ensaios teológicos na escola e tornou-se o mais inveterado ateu da França Napoleônica. Com 18 anos de idade, foi mandado a Paris com uma carta de apresentação a d'Alembert. D'Alembert, que recebia muitas destas cartas e não ligava a seus encômios, recusou-se a vê-lo. Corajoso, Laplace endereçou-lhe uma carta sobre os princípios gerais da mecânica. D'Alembert respondeu: "*Monsieur*, vedes que dou pouca atenção a recomendações. E não necessitais de nenhuma; Vossa própria apresentação é melhor. Isto é o bastante para mim. Meu apoio vos é devido."[61] Em breve, com a influência de d'Alembert, Laplace foi indicado para ser professor de matemática na École Militaire. Em uma carta posterior a d'Alembert, ele analisava sua própria paixão pela matemática:

> Sempre cultivei a matemática mais por gosto do que pelo desejo de uma vã reputação. Minha maior diversão é estudar a marcha dos inventores, observar seu talento lutando com os obstáculos que encontravam e venceram. Coloco-me em seus lugares e pergunto-me como iria me comportar para vencer esses mesmos obstáculos; e embora essa substituição, na grande maioria dos exemplos, tenha sido humilhan-

te para meu amor-próprio, o prazer de rejubilar-me com seu sucesso pagou-me enormemente essa pequena humilhação. Se eu tiver a sorte de juntar algo aos trabalhos desses inventores atribuo todo o mérito a seus primeiros esforços.[62]

Podemos detectar algum orgulho nessa modéstia consciente. De qualquer forma, a ambição de Laplace era bastante imodesta, pois ele se propunha reduzir o universo inteiro a um único sistema matemático, aplicando a todos os corpos celestiais e fenômenos a teoria newtoniana da gravitação. Newton havia deixado o cosmos numa condição precária; ele estava, segundo pensava, sujeito a irregularidades que cresciam com o tempo, de tal forma que Deus tinha de intervir, de vez em quando, para repô-lo no caminho certo. Muitos cientistas, como Euler, não estavam convencidos de que o mundo era um mecanismo. Laplace quis provar o mundo mecanicamente.

Começou (1773) com um trabalho que demonstrava que as variações das distâncias médias de cada planeta do sol estavam sujeitas a uma formulação quase precisamente matemática e eram portanto periódicas e mecânicas; graças a esse trabalho, a Académie des Sciences elegeu-o membro associado, com a idade de 24 anos. Daí em diante, Laplace, com uma coerência, direção e persistência de propósitos característica dos grandes homens, devotou sua vida a reduzir as operações do universo, uma após outra, a equações matemáticas. "Todos os efeitos da natureza", escreveu ele, "são apenas as conseqüências matemáticas de um pequeno número de leis imutáveis."[63]

Embora os principais trabalhos de Laplace só tenham aparecido depois da Revolução, sua elaboração começara bem antes. A *Exposition du système du monde* (Exposição do Sistema do Mundo, 1796) foi uma introdução popular e não-mecânica de seus pontos de vista, notável por seu estilo lúcido e fluente e incorporando suas famosas hipóteses (antecipadas por Kant em 1755) quanto à origem do sistema solar. Laplace propunha-se a explicar a revolução e a rotação dos planetas e seus satélites postulando que uma nebulosa primitiva de gases quentes ou outras partículas minúsculas envolvia o sol e estendia-se às regiões mais afastadas do sistema solar. Esta nebulosa, rodando com o sol, gradualmente resfriou-se e contraiu-se em anéis talvez como aqueles que ora se vê em volta de Saturno. Resfriamento e contração posteriores condensaram estes anéis em planetas que, então, por um processo semelhante, deram origem a seus próprios satélites; e uma condensação semelhante de nebulosas pode ter produzido as estrelas. Laplace acreditava que todos os planetas e satélites moviam-se na mesma direção e praticamente no mesmo plano; ele não sabia, naquela época, que os satélites de Urano movem-se em direção contrária. Esta "hipótese nebular" é hoje rejeitada como uma explicação do sistema solar, mas é amplamente aceita para explicar a condensação das estrelas a partir das nebulosas. Laplace expôs essa teoria somente em seu trabalho popular, e não o levou a sério depois. "Estas conjecturas sobre a formação das estrelas e do sistema solar... apresento-as com toda a desconfiança (*défiance*) que deve inspirar tudo aquilo que não é o resultado da observação e do cálculo."[64]

Laplace resumiu suas observações, equações e teorias — e quase que toda a ciência das estrelas de seu tempo — nos cinco majestosos volumes de sua *Mécanique céleste* (1799-1825), que Jean Baptiste Fourier chamava o *Almagesto* da moderna astronomia. Ele expôs seu objetivo com sublime simplicidade: "Dados os 18 corpos conhecidos do sistema solar e suas posições e movimentos a qualquer tempo, deduzir de sua

mútua gravitação, por... cálculo matemático, suas posições e movimentos a qualquer outro tempo; e mostrar que estes concordam com os realmente observados''. Para realizar seu plano, Laplace teve que estudar as perturbações causadas pela influência mútua dos componentes — sol, planetas e satélites — do sistema solar e reduzi-los a uma regularidade periódica e previsível. Todas estas perturbações, acreditava ele, podiam ser explicadas pela matemática da gravitação. Nesta tentativa para provar a estabilidade e auto-suficiência do sistema solar e do resto do mundo, Laplace assumiu um ponto de vista completamente mecânico e deu uma expressão clássica à filosofia determinística:

> Devemos olhar o estado atual do universo como o efeito do seu estado anterior e como a causa do estado que o seguirá. Uma inteligência, conhecendo todas as forças da natureza que agem num dado instante, bem como a posição momentânea de todas as coisas do Universo, deveria ser capaz de englobar, numa única fórmula, o movimento dos corpos maiores bem como o dos menores átomos no mundo, desde que sua inteligência fosse suficientemente poderosa para submeter todos os dados a uma análise; para ela nada seria incerto, tanto o futuro como o passado seriam apresentados diante de seus olhos. (Compare-se com a concepção escolástica de Deus.) A perfeição que a mente humana tem sido capaz de dar à astronomia permite-nos uma fraca idéia de uma tal inteligência. As descobertas na mecânica e na geometria, juntas com as relativas à gravitação universal, levaram a mente ao ponto de incluir na mesma análise fórmulas do estado passado e futuro do sistema do mundo. Todos os esforços da mente na procura da verdade tendem a se aproximar da inteligência que acabamos de imaginar, embora a mente permaneça para sempre infinitamente afastada de tal inteligência.[65]

Quando Napoleão perguntou a Laplace porque a sua *Mécanique céleste* não tinha feito referência a Deus, diz-se que o cientista replicou: ''*Je n'avais pas besoin de cette hypothèse-là*'' (Eu não tive necessidade de fazer tal hipótese).[66] Mas Laplace tinha seus momentos de modéstia. Na sua *Théorie analytique des probabilités* (Teoria analítica das probabilidades, 1812) — que foi a base de quase todo o seu trabalho posterior nesse campo — ele privava a ciência de qualquer certeza:

> Estritamente falando, pode-se mesmo dizer que quase todo o nosso conhecimento é problemático; e que no pequeno número de coisas que podemos conhecer com certeza, mesmo nas próprias ciências matemáticas, a indução e a analogia, que são os principais meios para descobrir a verdade, estão baseadas em probabilidades.[67]*

Além da histórica formulação de suas descobertas astronômicas e hipóteses que tiveram ampla influência até nossos dias, Laplace deu contribuições específicas. Esclareceu quase todos os ramos da física com as ''equações laplacianas'' para um ''potencial'', que tornaram mais fácil verificar a intensidade da energia ou a velocidade do movimento em qualquer ponto de um campo de linha de forças. Calculou a ''elipsidade'' dinâmica da terra a partir das perturbações da lua que foram atribuídas à forma achatada dos pólos de nosso globo. Desenvolveu uma teoria analítica das marés

---

* ''Mesmo na mecânica [newtoniana] clássica, a prova de Laplace da estabilidade do sistema solar não é mais considerada conclusiva... Nenhuma resposta rigorosa já foi dada.'' — Observa Florian Cajori nas notas para *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, de Newton, p. 678.

e deduziu de seus fenômenos a massa da lua. Encontrou um método aprimorado para determinar a órbita dos cometas. Descobriu a relação numérica entre os movimentos dos satélites de Júpiter. Calculou com característica precisão a aceleração secular (ao longo do século) do movimento médio da lua. Seus estudos da lua forneceram a base para as tabelas aprimoradas dos movimentos lunares, calculadas em 1812 por seu pupilo, Jean Charles Burckhardt. E, finalmente, alçou-se da ciência à filosofia — do conhecimento à sabedoria — num vôo de eloqüência digno de um Buffon:

> A astronomia, pela dignidade de seu objetivo e a perfeição de suas teorias, é o mais belo monumento do espírito humano, o mais nobre testemunho da inteligência humana. Seduzido pelo amor-próprio e pelas ilusões de seus sentidos, o homem, por longo tempo, olhava-se como centro do movimento das estrelas, e sua vã arrogância foi punida pelos terrores que estas lhe inspiravam. Viu-se, então, colocado num planeta quase imperceptível do sistema solar, cuja vasta extensão é apenas um ponto insensível na imensidão do espaço. O sublime resultado a que esta descoberta o levou presta-se bem para consolá-lo pela posição que ela atribui à Terra, mostrando-lhe sua própria grandeza pela extrema pequenez da base a partir da qual ele mede as estrelas. Que ele preserve com cuidado e aumente os resultados destas nobres ciências que são a delícia dos seres pensantes. Estas ciências prestaram importantes serviços à navegação e à geografia, mas sua maior bênção foi a de dissipar os temores produzidos pelos fenômenos celestiais, e destruir os erros nascidos da ignorância de nossas verdadeiras relações com a natureza, erros e temores que prontamente renascerão se a tocha da ciência algum dia se extinguir.[68]

Laplace achou mais fácil ajustar sua vida às convulsões da política francesa do que sua matemática às irregularidades das estrelas. Quando veio a Revolução agüentou-a bem por se achar mais valioso vivo do que morto: juntamente com Lagrange, foi empregado para fabricar salitre para pólvora e para calcular a trajetória das balas de canhão. Foi feito membro da comissão para os pesos e medidas que formulou o sistema métrico. Em 1785, ele havia examinado e aprovado como candidato para o corpo de artilharia o jovem Bonaparte, de 16 anos; em 1798, o general Bonaparte levou-o ao Egito para estudar as estrelas nas Pirâmides. Em 1799, o Primeiro Cônsul designou-o Ministro do Interior; depois de seis semanas, dispensou-o porque "Laplace procurava sutilezas em todos os lugares... e levava o espírito do infinitamente pequeno para a administração."[69] Para consolá-lo, Bonaparte nomeou-o para o Novo Senado e fê-lo conde. Agora, com os ouros e as rendas de sua posição, seu retrato foi pintado por Jacques André Naigeon: uma bela e nobre face, os olhos tristes como se tivesse a consciência de que a morte zomba de toda a majestade, que a astronomia é uma tentativa no escuro, e que a ciência é um ponto de luz num mar de noite. Em seu leito de morte (1827), toda a vaidade abandonou-o e suas quase últimas palavras foram: "Aquilo que sabemos é apenas uma pequenina coisa; aquilo que não sabemos é imenso."[70]

VI. DA TERRA

Quatro ciências estudavam a Terra: a meteorologia explorava as camadas que a envolvem (o tempo); a geodésia estimava seu tamanho, forma, densidade e as distâncias em sua superfície curva; a geologia ocupava-se de sua composição, profundidade e história; a geografia mapeava suas terras e mares.

1. *Meteorologia*

Além do simples pluviômetro, a ciência do tempo usava quatro instrumentos de medida: o termômetro, para temperatura, o barômetro, para a pressão atmosférica, o anemômetro, para os ventos e o higrômetro, para a umidade do ar.

Em 1721 ou pouco antes, Gabriel Daniel Fahrenheit, um fabricante alemão de instrumentos em Amsterdam, desenvolveu o termômetro, que Galileu havia inventado em 1603; Fahrenheit usou o mercúrio em vez da água como fluido que se expande e contrai, e dividiu a escala em graus baseado no ponto de congelamento da água (32°) e na temperatura normal do corpo humano (98.6°). Em 1730, René de Réaumur relatou à Académie des Sciences "regras para construir termômetros com graduações comparadas"; ele tomou o ponto de congelamento da água como zero e seu ponto de fervura como 80°, e graduou a escala para fazer os graus corresponderem a aumentos iguais na subida ou descida do fluido termométrico, para o qual ele usou álcool. Anders Celsius, de Upsala, por volta de 1742, melhorou o termômetro de Réaumur retornando ao uso do mercúrio e dividindo a escala em cem graus "centígrados" entre os pontos de congelamento e de fervura da água. Determinando estes pontos mais precisamente, Jean André Deluc, de Genebra, em 1772, deu aos termômetros rivais a forma que eles essencialmente têm hoje: a forma Fahrenheit para os povos de língua inglesa, a forma centígrada para os outros.

O barômetro fora inventado por Torricelli em 1643, mas suas leituras da pressão atmosférica eram incertas devido a fatores que ele não havia considerado: a qualidade do mercúrio, o furo do tubo e a temperatura do ar. Várias pesquisas, culminando nas experiências e cálculos de Deluc (1717-1817), remediaram estes defeitos, e levaram o barômetro de mercúrio à sua forma atual.

Diversos anemômetros grosseiros foram feitos no século XVII. Por ocasião de sua morte, em 1721 Pierre Huet, o erudito bispo de Avranches, deixou o projeto para um anemômetro (a palavra foi aparentemente inventada por ele) que iria medir as forças do vento encanado num tubo onde sua pressão iria levantar a coluna de mercúrio. Este aparelho foi aprimorado pelo "calibre de vento" (1775), do escocês James Lind. John Smeaton inventou (cerca de 1750) um mecanismo para medir a velocidade do vento. O melhor instrumento do século XVIII para medir a umidade era o higrômetro, do versátil genebrino Horace de Saussurre (1783), que se baseava na expansão e contração de um cabelo humano com a mudança na umidade. William Cullen forneceu a base para um outro tipo de higrômetro, notando o efeito do resfriamento dos fluidos pela evaporação.

Com estes e outros instrumentos, tais como a agulha magnética, a ciência procurou detectar as regularidades nas variações do tempo. O primeiro requisito eram registros confiáveis. Alguns tinham sido mantidos na França pela Académie des Sciences desde 1688. De 1717 a 1727, um físico de Breslau manteve registros diários do tempo que ele solicitara de muitas partes da Alemanha; e, em 1724, a Royal Society de Londres começou a compilar relatórios meteorológicos não só da Inglaterra como também do Continente, Índia e América do Norte. Uma coordenação ainda mais ampla e mais sistemática de relatórios diários foi organizada, em 1780, por J. J. Hemmer, de Mannheim, sob o patrocínio do Eleitor Palatino Charles Theodore; esta sistemática foi abandonada (1792), porém, durante as guerras da Revolução Francesa.

Um fenômeno meteorológico que provocava muita especulação era a aurora boreal. Edmund Halley cuidadosamente estudou as explosões desta "luz do norte" nos dias 16 e 17 de março de 1716, e atribuiu-as a influências magnéticas que emanavam da Terra. Em 1741. Hjorter e

outros observadores escandinavos notaram as variações irregulares da agulha da bússola que ocorriam na ocasião desses fenômenos. Em 1793, John Dalton, o químico, observou que as correntes das luzes eram paralelas à agulha e que o seu vértice, ou ponto de convergência, ficava no meridiano magnético. No século XVIII, portanto, já se conhecia a natureza elétrica do fenômeno que hoje é interpretado como uma descarga elétrica na atmosfera da terra, graças a uma ionização causada por partículas emanadas do sol.

A literatura sobre meteorologia do século XVIII começou com o livro de Christian von Wolff, *Aerometricae elementa* (Elementos Aerométricos, 1709), que resume os dados conhecidos até a ocasião e sugere alguns novos instrumentos. D'Alembert tentou elaborar uma formulação matemática sobre o movimento dos ventos em *Réflexions sur la cause générale des vents* (Reflexões sobre a causa geral dos ventos), que ganhou um prêmio oferecido pela Academia de Berlim em 1747. O principal livro escrito neste período era o maciço *Traité de météorologie* (Tratado de meteorologia, 1774), de Louis Cotte, um padre de Montmorency. Cotte reuniu e tabulou os resultados de suas próprias observações e das de outros, descreveu instrumentos e aplicou seus achados à agricultura; previu a época de afloração e maturação de várias colheitas, as datas em que as andorinhas chegavam e partiam e quando se podia esperar que o rouxinol cantasse; considerava os ventos como as principais causas das mudanças de tempo; e, finalmente, forneceu fórmulas prováveis para que se fizessem previsões de tempo. Jean Deluc, em seu livro *Recherches sur les modifications de l'atmosphère* (Pesquisas sobre as modificações da atmosfera, 1772), ampliou os experimentos de Pascal (1648) e Halley (1686) para as relações entre a altitude e a pressão atmosférica e formulou a lei de que "a uma certa temperatura, a diferença entre os logaritmos das alturas de mercúrio (no barômetro) dá imediatamente, em milésimos de braça (1,82 metro), a diferença de altura dos lugares onde o barômetro foi observado".[71] Adicionando um nível a seu barômetro, Deluc teve a possibilidade de estimar barometricamente a altitude de vários pontos notáveis da terra; desse modo, ele calculou a altura do Monte Branco como de 14.346 pés (4.364 metros) acima do nível do mar. Horace de Saussure, depois de subir a montanha e observar e fazer leituras barométricas em seu pico, obteve uma medida de 15.700 pés (4.788 metros) em 1787.

2. *Geodésia*

Geodésia literalmente significa "dividindo a Terra". Para fazer propriamente isto era necessário conhecer o formato do globo. Em 1700, havia uma concordância geral em que a terra não era inteiramente esférica, mas elipsoidal — achatada um pouco em suas extremidades. Newton achava que ela era achatada nos pólos; os Cassini mantinham que ela era achatada no equador. Para decidir esta disputa internacional, a Académie des Sciences enviou duas expedições. Uma, liderada por Charles de la Condamine, Pierre Bouguer e Louis Godin, foi (1735) ao local que então se chamava Peru (hoje o Equador) para medir um grau de latitude astronômica num arco de meridiano próximo ao equador.* Eles descobriram que a distância entre um grau de latitude astronômica e o seguinte, no meridiano, passando sobre seu lugar de observação, era de 362.800 pés (110.654 metros). Em 1736, uma expedição semelhante foi mandada à Lapônia, sob a direção científica de Maupertuis e Clairaut, para medir um grau de latitude astronômica num arco de meridiano de um lugar o mais praticamente perto possível do círculo ártico. Ela verificou que o comprimento de um grau ali era de 367.100 pés (111.965 metros) — um pouco mais do que 69 milhas. Esses achados

* A latitude astronômica é a distância angular entre o equador e a direção do prumo em qualquer lugar. O meridiano de um lugar é o círculo maior que passa diretamente sobre este lugar e de pólo a pólo.

indicavam que o comprimento de um grau de latitude astronômica aumentava ligeiramente à medida que o observador se movia do equador em direção ao pólo; e o aumento foi interpretado como devido ao achatamento polar da terra. A Académie des Sciences concordou que Newton tinha razão. As medidas tomadas nestas duas expedições foram mais tarde a base para determinar o metro, o sistema métrico e a precisão do tempo astronômico em diversas localidades da terra.

Bouguer, notando alguns desvios na prumada das observações feitas no Peru, atribuiu-os à força atrativa da proximidade do monte Chimborazo. Medindo o desvio ele estimou a densidade da montanha e, nesta base, ele tentou calcular a densidade da terra. Nevil Maskelyne, astrônomo real de Jorge III, prosseguiu no desafio (1774-78) deixando cair uma linha de prumo de um lado e de outro de uma montanha de granito na Escócia. Em ambos os casos, a linha teve um desvio de cerca de doze segundos de ângulo em direção à montanha. Maskelyne concluiu que a densidade da terra teria a mesma relação com a densidade da montanha, como a força gravitacional da terra tinha com os 12 segundos de desvio. Nesta base, Charles Hutton calculou a densidade da terra como sendo de aproximadamente 4,5 vezes a da água — um número que é hoje geralmente aceito, ao qual Newton tinha chegado um ano antes por meio de uma conjectura tipicamente brilhante.

3. *Geologia*

O estudo da origem, idade e constituição da terra, de sua crosta e subsuperfície, de seus terremotos, vulcões, crateras e fósseis, ainda era dificultado por tabus teológicos. Os fósseis eram em geral explicados como os restos de organismos marinhos deixados na terra pelas águas que haviam se retirado depois do dilúvio de Noé que se acreditava ter coberto o globo. Em 1721, Antonio Vallisnieri, em seu tratado *Dei corpi marini che sui monti si trovano* (Dos corpos marinhos que se encontram sobre os montes), apontava que uma enchente temporária não podia responder por um depósito tão espalhado de formações marinhas. Anton Moro, em seu volume *De' crostacei e degli altri marini corpi che si trovano su' monti* (Dos crustáceos e outros corpos marinhos que se encontram sobre os montes, Veneza, 1740), sugeriu que os fósseis teriam sido jogados para cima por uma erupção vulcânica marítima. Originalmente a terra teria sido coberta pela água; fogos subterrâneos forçaram a saída da terra que ficava por baixo para cima do mar que descia, e criaram montanhas e continentes.

Benoît de Maillet deixou, por ocasião de sua morte (1738), um manuscrito que foi publicado em 1748 com o título *Telliamed, ou Entretiens d'un philosophe indien avec un missionaire français* (Telliamed, ou conversas de um filósofo indiano com um missionário francês). Seus pontos de vista eram colocados na boca de um sábio hindu, mas, em breve, verificou-se que "Telliamed" era "de Maillet" ao contrário; e a tempestade que o livro despertou talvez tivesse reconciliado o autor com sua oportuna morte. Em sua teoria a terra, as montanhas e os fósseis tinham sido formados, não por erupções vulcânicas, mas pela gradual descida das águas que outrora cobriam a

terra. Todas as plantas terrestres e animais, sugeria Maillet, tinham evoluído de organismos marítimos correspondentes; de fato homens e mulheres tinham evoluído de tritões e sereias que, como uma rã, tinham perdido seus rabos. A diminuição das águas fora causada pela evaporação que reduziu o nível do mar cerca de 90 centímetros cada mil anos. Eventualmente, Maillet advertia, os oceanos irão secar completamente e os fogos subterrâneos virão à superfície e consumirão todas as coisas vivas.

Um ano depois de *Telliamed*, Georges Louis de Buffon publicou a primeira de suas duas magistrais contribuições para uma ciência jovem, ainda envolvida em especulação não verificada. A *Théorie de la terre* (Teoria sobre a Terra, 1749) foi escrita aos 42 anos; a *Époques de la nature* (Etapas da natureza, 1778) foi escrita aos 71 anos. Ele começou com cautela cartesiana, postulando um empurrão inicial dado no mundo por Deus; após isto, a *Théorie* oferecia uma explicação puramente natural para os eventos cósmicos. Antecipando por dois séculos as últimas teorias da cosmogonia, Buffon sugeriu que os planetas tinham se originado como fragmentos destacados do sol pelo impacto ou atração gravitacional de algum poderoso cometa; daí todos os planetas eram, a princípio, massas fundidas e luminosas, como o sol hoje, mas que gradualmente se resfriaram e escureceram no frio do espaço. Os "dias" destacados para a Criação, no livro do Gênese, devem ser interpretados como épocas ou eras. Dessas, podemos distinguir sete:

1. A terra tomou sua forma esférica como resultado de sua rotação, e vagarosamente sua superfície esfriou (3.000 anos).
2. A terra congelou-se num corpo sólido (32.000 anos).
3. Os vapores que a envolviam condensaram-se para formar um oceano universal (25.000 anos).
4. As águas deste oceano desceram, desaparecendo através de frestas formadas na crosta da terra, deixando vegetação na sua superfície e fósseis em várias alturas na terra (10.000 anos).
5. Apareceram animais terrestres (5.000 anos).
6. O afundamento do oceano dividiu o hemisfério oeste do hemisfério leste, a Groenlândia da Europa, a Terra Nova da Espanha e deixou muitas ilhas aparentemente surgindo do mar (5.000 anos).
7. O desenvolvimento do homem (5.000 anos).

Juntando estas sete idades, Buffon verificou que elas somavam 85.000 anos. Ele iria ficar maravilhado com a imaginação superior dos atuais geólogos que dão para a terra uma história de quatro bilhões de anos.

Buffon fundou a paleontologia estudando ossos fósseis e deduzindo deles as sucessivas épocas da vida orgânica. As primeiras linhas de sua *Époques de la nature* mostram sua perspectiva e seu estilo:

Comme dans l'histoire civile on consulte les titres, on recherche les médailles, on déchiffre les inscriptions antiques, pour déterminer les époques des révolutions humaines et constater les dates des événements moraux, de même, dans l'histoire naturelle, il faut fouiller les archives du monde, tirer des entrailles de la terre les vieux monuments, receuillir leur débris, et rassembler en un corps de preuves tous les

indices des changements physiques qui peuvent nous faire remonter aux différents âges de la nature. C'est le seul moyen de fixer quelques points dans l'immensité de l'espace, et de placer un certain nombre de pierres numéraires sur la route éternelle du temps. Le passé est comme la distance; notre vue y décroit, et s'y perdrait de même si l'histoire et la chronologie n'eussent placer des fanaux, des flambeaux, aux points les plus obscurs.[72]*

E, então, tendo chegado à paleontologia somente em idade avançada, ele escrevia:

> Com tristeza deixo estes fascinantes assuntos, estes preciosos monumentos da velha natureza que a minha própria velhice não me dá mais tempo para examinar suficientemente, para tirar deles as conclusões que imagino, porém que, fundadas somente em hipóteses, não deveriam encontrar lugar neste trabalho, onde estabeleci como lei só apresentar verdades baseadas em fatos. Depois de mim outros virão.[73]

A *Époques de la nature* foi um dos livros que marcaram época no século XVIII. Buffon nele esbanjou toda a arte de seu estilo, chegando até (se acreditarmos no autor) a reescrever algumas partes 17 vezes.[74] Ele colocou nesse trabalho toda a energia de sua imaginação de forma que parecia estar descrevendo, com um hiato de 60 mil anos, as construções de seu pensamento como se elas fossem acontecimentos desenrolando-se diante de seus olhos. Sainte-Beuve expressou esse fenômeno brilhantemente: "'Onde estavas tu', dizia Deus a Job, 'quando construí os fundamentos da Terra?' Monsieur de Buffon parece-nos dizer, sem qualquer excitação: 'Eu estava ali.'"[75] Grimm saudava o livro como "um dos mais sublimes poemas que a filosofia jamais ousou inspirar", e Cuvier classificava-o como "o mais célebre de todos os trabalhos de Buffon, num estilo verdadeiramente sublime".[76]

Na mesma época alguns estudantes mais humildes procuravam mapear a distribuição dos minerais no solo. Jean Guetard granjeou elogio da Académie des Sciences por sua *Mémoire et carte minéralogique* (Memória e carta mineralógica, 1746). Enquanto esboçava esta primeira tentativa de um levantamento geológico, descobriu vulcões extintos na França; explicava os depósitos de lavas solidificadas que os cercavam e as fontes quentes como os últimos estágios dessas forças vulcânicas. O terremoto de Lisboa estimulou John Mitchell a preparar um *Ensaio sobre as causas e fenômenos dos terremotos* (1760); sugeriu que eles podiam ser atribuídos ao súbito contato do fogo subterrâneo com a água, produzindo uma evaporação com expansão; essa água encontrava alguma saída nos vulcões e crateras; quando tais válvulas de escape, porém, não estavam à disposição, os vapores produziam tremores na superfície da terra; estas ondas, na terra, sugeria Mitchell, deveriam ser pesquisadas de maneira a se encontrar o foco do terremoto. Desse modo, a geologia, ainda jovem, deu nascimento à ciência da sismologia.

* "Como na história civil consulta-se os títulos, procura-se as medalhas, decifra-se as inscrições antigas para determinar as épocas das revoluções humanas e constatar as datas dos acontecimentos morais, da mesma forma, na história natural, é preciso escavar os arquivos do mundo, tirar das entranhas da terra os velhos monumentos, recolher seus restos e reagrupar num corpo de provas todos os indícios da mudança física que nos podem fazer remontar às diferentes épocas e idades da natureza. É a única maneira de fixar alguns pontos na imensidão do espaço, e de colocar um certo número de marcos itinerários na rota eterna do tempo. O passado é como a distância; a nossa vista nele decresce e ali se perderia de qualquer forma caso a história e a cronologia não tivessem colocado faróis, fachos de luz, nos pontos mais obscuros."

A estratigrafia também se tornou uma especialidade: os homens ficavam intrigados com a origem, a composição e a seqüência das camadas da crosta da terra. As minas de carvão ofereciam uma abertura para tais estudos; assim, John Strachey apresentou à Royal Society (1719) "Uma curiosa descrição das camadas observadas nas minas de carvão de Mendip, em Somersetshire." Em 1762, Georg Christian Füchsel publicou o primeiro mapa geológico detalhado, descrevendo as nove "formações" do solo da Turíngia, e lançando a concepção da formação como uma sucessão de camadas, que coletivamente representavam uma época geológica.

Algumas teorias rivais disputaram as explicações sobre as causas de tais formações. Abranam Werner, que ensinou durante 42 anos (1775-1817) na Escola de Minas, de Freiberg, fez de sua cadeira de professor a sede popular do ponto de vista "netunista": continentes, montanhas, rochas e estratos haviam sido produzidos pela ação da água, pela subsidência — algumas vezes vagarosa, outras catastrófica — de um oceano que fora universal; as rochas eram a precipitação ou a sedimentação de minerais secos pelo recuo do mar; as camadas eram os períodos e depósitos dessa recessão.

James Hutton juntou fogo à água na explicação das vicissitudes da terra. Nascido em Edimburgo, em 1726, ele tornou-se um dos membros daquele notável grupo — Hume, John Home, Lorde Kames, Adam Smith, Robertson, Hutcheson, Maskelyne, Maclaurin, John Playfair, Joseph Black — que constituiu o Iluminismo escocês. Passou da medicina à química e daí à geologia e em breve concluiu que a história do nosso globo requeria muitas vezes os seis mil anos que eram defendidos pelos teólogos. Observou que o vento e a água estão vagarosamente erodindo as montanhas e depositando-as nas planícies e que milhares de pequenos riachos carregam materiais para os grandes rios que, então, os carregam para o mar; se esse processo continuar infinitamente, os ávidos contornos dos oceanos ou suas raivosas garras irão engolir continentes inteiros. Quase todas as formações geológicas poderiam ter resultado de tais operações naturais e vagarosas, como se pode ver num sítio em erosão ou no mar que avança pela terra, ou em qualquer rio que cava seu próprio leito com paciente pertinácia, deixando o registro de seus níveis cada vez mais baixos nas camadas das rochas e do solo. Hutton sentiu que tais mudanças graduais eram as causas básicas das transformações terrestres. "Interpretando a natureza", sustentava ele, "não se pode empregar outros poderes senão os que são naturais no globo, não se deve admitir nenhuma ação que não aquelas cujo princípio conhecemos e nenhum acontecimento extraordinário deve ser invocado para se explicar uma comum aparência."[77]

Se tal erosão, porém, estava acontecendo há milhares de milênios, por que ainda havia continentes? Porque, dizia Hutton, o material erodido acumula-se no fundo do mar, e está sujeito à pressão e ao calor; ele se funde, se consolida, se expande, sobe, emerge das águas para formar ilhas, montanhas, continentes. A existência de um calor subterrâneo está provada pelos vulcões. A história geológica, então, é um processo circulatório, um vasto processo de sístole e diástole que repetidamente joga os continentes no mar e, desses mares, nascem novos continentes. Mais tarde, alguns estudantes chamavam a teoria de Hutton de "vulcanismo", pela sua dependência aos efeitos do calor, ou "plutonismo", por causa do velho deus do mundo subterrâneo.

O próprio Hutton hesitava em publicar seus pontos de vista, pois sabia que iriam encontrar oposição não só dos que acreditavam na infabilidade literal da Bíblia, mas

— e de uma forma quase tão aguda — dos "netunistas", que encontravam um entusiástico defensor em Robert Jameson, professor de filosofia natural da Universidade de Edimburgo. Hutton limitou-se, a princípio, a expor sua teoria a alguns amigos e, então, a seu conselho, leu duas páginas sobre o assunto na recentemente fundada Royal Society de Edimburgo, em 1785. A crítica foi polida até 1793, quando um mineralogista de Dublin atacou Hutton em termos que provocaram sua ira. Ele replicou publicando um dos clássicos da geologia, *Teoria da Terra* (1795). Dois anos depois ele morreu. O lúcido livro de John Playfair *Ilustrações da Teoria Huttoniana* (1802), desenvolveu a concepção de grandes mudanças produzidas por processos vagarosos que passou para outras ciências e preparou a Europa para a aplicação dessa teoria por Darwin sobre a origem das espécies e a descendência do homem.

4. *Geografia*

Mas a superfície da terra é mais fascinante do que suas entranhas. A progressiva exibição da diversidade da humanidade com relação à raça, às instituições, à moral e aos credos foi um poderoso fator para alargar as fronteiras da mente moderna. A exploração procedeu cada vez mais curiosa e inquisitivamente rumo ao desconhecido; não por motivos científicos, mas para achar matérias-primas, ouro, prata, pedras preciosas, alimentos, mercados, colônias, e para mapear os mares tendo em vista uma navegação mais segura tanto na paz como na guerra. Mesmo a viagem do amotinado *Bounty* (1789) tinha como objetivo original transplantar a árvore da fruta-pão dos mares do sul para as Índias Ocidentais. Os franceses, os holandeses e os ingleses competiam acirradamente neste jogo, sabendo que o domínio do mundo estava em jogo.

Uma das mais aventurosas explorações originou-se na idéia de Pedro, o Grande, que, pouco antes de sua morte, em 1725, encarregou Vitus Bering, um capitão dinamarquês da armada russa, de explorar a costa nordeste da Sibéria. A Academia de São Petersburgo indicou um astrônomo, um naturalista e um historiador para acompanharem a expedição. Viajando por terra até o Kamchatka, Bering velejou (1728) até a latitude norte 67°, descobriu o estreito que leva o seu nome e depois voltou a São Petersburgo. Numa segunda expedição, construiu uma frota em Okhotsk e viajou para leste até que avistou a América do Norte (1741); desse modo, um dinamarquês encontrou aquele continente vindo do oeste, como o norueguês Leif Ericson o havia descoberto vindo do leste. Na viagem de volta, o navio de Bering perdeu o rumo numa pesada cerração e a tripulação levou seis meses vivendo numa ilha próximo ao Kamchatka. Naquela ilha — que também tem o nome de Bering — o grande dinamarquês morreu de escorbuto (1741), com 60 anos de idade. Um outro navio da expedição descobriu as ilhas Aleutas. A Rússia tomou posse do Alasca e enviou missionários para transmitir aos esquimós a teologia cristã.

O avanço da Rússia sobre a América despertou outras nações para explorar o Pacífico. Como parte da guerra com a Espanha (1740), a Inglaterra despachou uma frota sob o comando de George Anson para hostilizar os estabelecimentos espanhóis na América do Sul. O escorbuto dizimou suas tripulações e as tempestades ao largo do Cabo Horn afundaram alguns de seus navios; mas ele forçou sua passagem para o Pacífico sul, parou nas ilhas Juan Fernández e encontrou provas de que Alexander Selkirk (o

Robinson Crusoé de Defoe) tinha estado lá (1704-9); cruzou então o Pacífico, capturou um galeão espanhol próximo às Filipinas, apossou-se de seu tesouro de ouro e prata ($ 1,500,000), cruzou o Oceano Índico, fez a volta do cabo da Boa Esperança, escapou das frotas espanholas e francesas que procuraram interceptá-lo e chegou à Inglaterra no dia 15 de junho de 1744, depois de uma viagem de três anos e nove meses. O tesouro de metais preciosos foi transportado de Spithead para Londres em 32 carroções com acompanhamento de música marcial. Toda a Inglaterra aclamou Anson, e quatro edições de sua narrativa foram esgotadas em um ano.

Em 1763, o governo francês mandou uma expedição semelhante, sob o comando de Louis Antoine de Bougainville, com instruções para estabelecer uma ocupação francesa nas Ilhas Falkland; sua posição, a 300 milhas marítimas (540 quilômetros) a leste do estreito de Magalhães, dava-lhe um significado militar para controlar a passagem do Atlântico para o Pacífico. Ele cumpriu sua missão e voltou para a França. Em 1765, ele viajou de novo, passou através do estreito para o Pacífico, alcançou Taiti (1768) — que Samuel Wallis havia descoberto um ano antes — tomou posse da ilha em nome da França, descobriu o grupo Samoa e as ilhas Novas Hébridas, fazendo a volta do Cabo da Boa Esperança e alcançando a França, em 1769, trazendo do Pacífico tropical a trepadeira bougainvílea. O relato de sua viagem chamava a atenção para o clima agradável do Taiti, a excelente salubridade, a natureza generosa e a boa índole dos nativos. Iremos ver Diderot comentando invejosamente este relatório em seu *Supplément au Voyage de Bougainville* (Suplemento à viagem de Bougainville).

Em 1764, o governo inglês encarregou o capitão John Byron para apossar-se de algum território útil nos mares do sul. Ele aportou em Fort Egmont, nas Ilhas Falkland, e tomou posse das ilhas para a Inglaterra sem saber que os franceses já estavam ali instalados. A Espanha alegava posse anterior; a França cedeu à Espanha; a Espanha cedeu à Inglaterra (1771); A Argentina hoje reivindica sua posse. Byron continuou sua volta em torno do globo mas não deixou nenhuma outra marca na história. Numa viagem anterior, como aspirante sob o comando de Anson, ele tinha naufragado na costa do Chile (1741); o relato desta viagem foi usado por seu neto, lorde Byron, em *Don Juan*.

Para os povos de língua inglesa, o maior explorador do século XVIII foi o capitão James Cook. Filho de um trabalhador rural, aos 12 anos foi entregue como aprendiz a um negociante de armarinho. Não encontrando aventuras suficientes na roupa branca, alistou-se na marinha, serviu como topógrafo numa viagem ao longo das costas da Terra Nova e do Labrador, e adquiriu reputação como matemático, astrônomo e navegador. Em 1768, aos 40 anos, foi escolhido para liderar uma expedição, para anotar a passagem de Vênus e fazer pesquisas geográficas no Pacífico Sul. Levantou velas a 25 de agosto, no *Endeavour*, acompanhado por vários cientistas; um destes, *Sir* Joseph Banks, tinha equipado o navio com seu próprio dinheiro.* A passagem de Vênus foi observada no Taiti, a 3 de junho de 1769. Daí Cook velejou à procura de um grande continente (Terra Australis), que alguns geógrafos supunham estar escondida nos mares do sul. Ele não a encontrou, mas explorou as ilhas Society e as costas da Nova Zelândia, mapeando-os cuidadosamente. Daí foi para a Austrália, (então co-

* Banks serviu como presidente da Royal Society de Londres de 1778 a 1820, e doou sua biblioteca e coleções ao Museu Britânico.

nhecida como Nova Holanda), tomou posse da costa leste para a Grã-Bretanha, navegou em volta da África e chegou à Inglaterra a 12 de junho de 1771.

A 13 de julho de 1772, com o *Resolution* e o *Endeavour*, Cook partiu de novo para procurar o imaginário continente do sul. Pesquisou o mar na direção leste e sul, entre o Cabo da Boa Esperança e a Nova Zelândia e cruzou o Círculo Antártico a 71° de latitude sul sem enxergar terra; o crescente perigo dos blocos de gelo flutuantes compeliram-no a voltar. Ele visitou a ilha da Páscoa e escreveu uma descrição de suas estátuas gigantescas. Mapeou as ilhas Marquesas e Tonga, e chamou a última de "ilha Amiga", devido a gentileza de seus nativos. Descobriu a Nova Caledônia, a ilha Norfolk e a ilha dos Pinheiros (Kunie). Atravessou o Pacífico Sul, em direção ao leste, até o cabo Horn, continuou pelo Atlântico Sul até o cabo da Boa Esperança, daí navegou para o norte em direção à Inglaterra, onde aportou no dia 25 de julho de 1775, depois de uma viagem de mais de 60 mil milhas (110 mil quilômetros) e 1.107 dias.

A terceira expedição de Cook procurava um caminho marítimo do Alasca, atravessando a América do Norte até o Atlântico. Ele deixou Plymouth a 12 de junho de 1776, com o *Resolution* e o *Discovery*, velejou através do cabo da Boa Esperança, aportou de novo em Taiti, prosseguiu para nordeste e teve a chance de encontrar sua maior descoberta, as ilhas Havaí (fevereiro de 1778). Estas haviam sido vistas pelo navegador espanhol Juan Gaetano, em 1555, mas tinham sido esquecidas pela Europa durante mais de dois séculos. Depois de continuar para nordeste, Cook alcançou o que é hoje o estado de Oregon, e fez um levantamento da costa norte-americana desde o Oregon, passando pelo estreito de Bering até os limites nortes do Alasca. Na latitude norte de 70° e 41' seu avanço foi barrado por uma parede de gelo que se levantava três metros e sessenta acima do mar e se estendia até onde os olhos do marinheiro, na cesta da gávea, podiam alcançar. Derrotado na sua pesquisa em busca de uma passagem a nordeste da América, Cook voltou ao Hawai. Ali, onde previamente recebera amigáveis boas-vindas, Cook encontrou a morte. Os nativos eram amáveis mas ladrões; roubaram um dos barcos do *Discovery*; Cook levou um grupo de homens para recapturá-lo; tiveram sucesso, mas Cook, que insistia em ser o último a deixar a praia, foi rodeado pelos nativos zangados e foi espancado até a morte (14 de fevereiro de 1779); tinha, então, a idade de 51 anos. A Inglaterra honra-o, como o maior e mais nobre de seus exploradores marítimos, um cientista completo, um capitão sem medo, amado por todas as suas tripulações.

Quase tão heróica quanto a de Cook foi a expedição comandada por Jean François de Galaup, Conde de La Pérouse, encarregada, pelo governo francês, de seguir as descobertas do capitão inglês. Galaup fez-se ao mar em 1785, rodeando a América do Sul até o Alaska, cruzou em direção à Ásia e foi o primeiro europeu a passar pelo estreito (que até recentemente trazia o seu nome) que existe entre a ilha russa de Sakalina e a ilha japonesa de Hokkaido. Voltando para o sul, explorou a costa da Austrália e atingiu as ilhas Santa Cruz. Aí aparentemente naufragou (1788), pois nunca mais se ouviu falar de seus barcos.

A exploração terrestre também era um desafio para a ambição de aventura e ganho. Em 1716, um missionário jesuíta chegou a Lhasa, a "cidade proibida" do Tibet. Carsten Niebuhr explorou e descreveu a Arábia, a Palestina, a Síria, a Ásia Menor e a Pérsia (1761). James Bruce viajou através da África Oriental e redescobriu as nascentes do

Nilo Azul (1768). Na América do Norte, os exploradores franceses fundaram Nova Orléans (1718) e seguiram para o norte, ao longo do Mississippi, até o Missouri; no Canadá, lutaram para chegar ao Pacífico, mas as Montanhas Rochosas mostraram-se intransponíveis. Nesse ínterim, os colonos ingleses entravam terra adentro até o rio Ohio e os frades espanhóis abriam o caminho do México, desde a Califórnia e Monterey até a bacia do rio Colorado, em Utah; em breve, a América do Norte seria um dos prêmios na Guerra dos Sete Anos. Na América do Sul, La Condamine, depois de medir um grau de latitude no equador, liderou uma expedição em busca da nascente do rio Amazonas, próximo a Quito e até sua desembocadura no Atlântico, a quatro mil milhas de distância (7.200 quilômetros).

Os cartógrafos nunca podiam se manter em dia com os exploradores. Durante meio século (1744-93), César François Cassini e seu filho, Jacques Dominique, publicaram, em 184 cartas sucessivas, o mapa da França de 11 metros de largura por 11 metros de comprimento, mostrando com detalhes jamais vistos todas as estradas, rios, abadias, fazendas, moinhos, até as cruzes na beira das estradas e os galés. Torbern Olof Bergman, não contente em ser um dos maiores químicos do século XVIII, publicou, em 1766, um *Werlds Beskribning*, ou descrição do mundo, fazendo um sumário de toda a meteorologia, geologia e geografia física de seu tempo. Ele sugeria que muitas ilhas eram picos de montanhas agora quase submersas; assim, as Índias Ocidentais poderiam ser o resto de uma cadeia de montanhas que tinham conectado a Flórida com a América do Sul. Horace de Saussure, depois de 24 anos como professor de filosofia na Universidade de Genebra, fez famosas escaladas ao Mont Blanc (1787) e ao Klein Matterhorn (1792), e compôs volumosos estudos sobre as montanhas suíças que descreviam suas condições atmosféricas, formações, estratos, fósseis e plantas, fazendo uma maravilhosa mistura de meteorologia, geologia, geografia e botânica. Lembremos que, quando nos dizem que a história é o calendário Newgate das nações, ela também é o registro de milhares de formas de heroísmo e nobreza.

VII. BOTÂNICA

1. *Linnaeus*

E assim chegamos à vida! Agora que o microscópio composto tinha sido desenvolvido, era possível examinar com mais minúcia a estrutura das plantas e até os segredos de seu sexo. A botânica livrou-se de sua servidão à medicina e Linnaeus fez um mapa do exuberante mundo da vida com o cuidado e a devoção de um santo científico.

Nils Linné, seu pai, era pastor de um rebanho luterano em Stenbrohult, na Suécia. O filho de um clérigo tinha especial dificuldade em preservar sua piedade, porém Carl conseguiu realizar essa façanha e encontrou, especialmente no mundo das plantas, razões sem fim para demonstrar a gratidão ao Criador. E, na verdade, há momentos em que a vida parece tão bela que somente um ingrato poderia ser ateu.

Nils era um jardineiro entusiasta que adorava árvores e flores raras para plantar no terreno de sua reitoria como uma ladainha viva de louvor. Estas eram os brinquedos

e os amigos íntimos de Carl em sua meninice, de tal forma (assim nos diz ele) que cresceu com uma "insaciável sede de amor pelas plantas".[78] Muitos dias ele gazeteava a escola para colecionar espécies nos bosques e nos campos. O pai ansiava por torná-lo clérigo, porque o moço era a própria alma da bondade e podia ensinar mais o que fazia do que aquilo em que acreditava; Carl, porém, dedicou-se à medicina como a única carreira em que podia, ao mesmo tempo, estudar botânica e comer. Assim, em 1727, com 20 anos de idade, ele matriculou-se como estudante de medicina na Universidade de Lund. Um ano mais tarde, com entusiásticas recomendações de seus professores, foi mandado para a Universidade de Upsala. Filho de uma família de cinco filhos, ele não podia receber muita ajuda financeira de seus pais. Pobre demais para poder mandar consertar seus sapatos, punha papel dentro deles para cobrir os buracos e mantê-lo livre do frio. Recebeu tantos incentivos para estudar que avançou rapidamente tanto no estudo da botânica quanto no da medicina. Em 1731, foi nomeado conferencista-substituto de botânica e tutor na casa do professor Rudbeck, que tinha 24 filhos; "agora, pela graça de Deus", escrevia ele, "tenho uma renda".[79]

Quando a Vetenskapssocietet (Sociedade Científica) de Upsala decidiu enviar uma expedição para estudar a flora da Lapônia, Linnaeus foi escolhido como seu líder. Ele e seus jovens associados partiram a 12 de maio de 1732. Ele descreve a partida em seu estilo naturalmente floreado:

> O céu estava brilhante e agradável; uma brisa gentil do oeste dava uma frescura refrescante ao ar.... Os brotos das bétulas estavam começando a transformar-se em folhas; a folhagem da maior parte das árvores estava bastante crescida; apenas o olmo e o freixo permaneciam sem folhas. A cotovia cantava muito alto. Depois de dois quilômetros ou tanto, atingimos a entrada de uma floresta; aí a cotovia nos abandonou, mas, na crista do pinheiro, o pássaro negro despejava seu canto de amor.[80]

Isto é típico de Linnaeus; ele estava sempre alerta, com todos os sentidos ligados nas visões, nos sons e nas fragrâncias da natureza, e nunca encontrou nenhuma distinção entre botânica e poesia. Ele liderou sua tropa por 2.700 quilômetros na Lapônia, em meio a uma centena de perigos e dificuldades, e trouxe-a de volta em segurança para Upsala, no dia 10 de setembro.

Ainda quase sem dinheiro, Linnaeus tentava se sustentar por meio de conferências, mas um rival seu proibiu suas conferências alegando que Linnaeus ainda não completara o curso médio e ainda não colara grau. Neste ínterim, Carl se apaixonara por "Lisa" — Sarah Elisabeth Moraea — filha de um médico local. Ela ofereceu-lhe suas economias, ele juntou as suas, e, assim financiado, dirigiu-se para a Holanda (1735). Na Universidade de Harderwijk, ele passou nos exames e recebeu o diploma de médico. Um ano mais tarde, em Leiden, encontrou-se com o grande Boerhaave e quase esqueceu Lisa. Inspirado e ajudado por este nobre da ciência, Linnaeus publicou um dos clássicos da botânica, *Systema Naturae* (O sistema da natureza). Sua obra teve doze edições em vida; a primeira continha apenas 14 folhas in-fólio; na décima segunda tinha 2.300 páginas, em três volumes em in-oitavo. Próximo a Amsterdam, Linnaeus encheu de novo sua bolsa reorganizando e catalogando a coleção botânica de George Cliffort, um diretor da Companhia das Índias Orientais. Com incrível apli-

cação, completou, em 1736, a *Bibliotheca botanica* e, em 1737, *Genera Plantarum*. Em 1738, foi a Paris para estudar o Jardin du Roi. Ali, sem apresentação, juntou-se a um grupo de estudantes, para quem Bernard de Jussieu estava fazendo uma conferência em latim sobre plantas exóticas. Uma planta intrigou o professor; Linnaeus aventurou-se a sugerir: "*Haec planta faciem americanam habet*" (Esta planta tem uma aparência americana). Jussieu olhou para ele e adivinhou: "Você é Linnaeus." Carl confessou, e Jussieu, com a bela fraternidade da ciência, deu-lhe irrestritas boas-vindas.[81] Ofereceram a Linnaeus cargos de professor em Paris, Leiden e Göttingen, mas ele pensou que era tempo de voltar para Lisa (1739). Tais noivados longos não eram incomuns naquela época, e, em muitos casos, eles provavelmente contribuíram para a estabilidade moral e a maturidade do caráter. Eles casaram-se e Carl estabeleceu-se como médico em Estocolmo.

Durante algum tempo, como qualquer jovem doutor, ele esperava em vão pelos pacientes. Um dia, em uma taverna, ele escutou um jovem queixar-se de que ninguém tinha sido capaz de curá-lo de gonorréia. Linnaeus curou-o e, em breve, outros jovens ansiosos demais em mostrar sua masculinidade vieram para obter um alívio semelhante. A prática do doutor evoluiu daí para as doenças pulmonares. O Conde Carl Gustav de Tessin, orador da Casa dos Nobres, no Riksdag, veio a conhecê-lo e garantiu-lhe sua nomeação como médico do Almirantado (1739). Naquele ano, Linnaeus ajudou a fundar a Royal Academy of Science e tornou-se seu primeiro presidente. No outono de 1741, ele foi escolhido para ocupar a cátedra de anatomia em Upsala; em breve trocou esta cadeira pela de botânica, matéria médica e "história natural" (geologia e biologia); finalmente era o homem certo no lugar certo. Comunicou seu entusiasmo pela botânica a seus estudantes; trabalhava com eles numa intimidade informal e nunca se sentia tão feliz como quando os conduzia para uma expedição de história natural.

> Fazíamos freqüentes excursões à procura de plantas, insetos e pássaros. Nas quartas-feiras e aos sábados de cada semana, do alvorecer à noite, nos dedicávamos às ervas. Os alunos então voltavam para a cidade usando flores em seus chapéus e escoltavam o professor no seu jardim, precedidos por músicos rústicos. Este era o mais alto luxo da nossa agradável ciência.[82]

Linnaeus enviou alguns de seus estudantes a vários quadrantes do mundo para buscar plantas exóticas; para estes jovens exploradores (alguns dos quais sacrificaram suas vidas neste desafio), ele conseguia passagem de graça nos navios da Dutch East India Company. Estimulava-os com a esperança de dar seus nomes às plantas no grande sistema de nomenclatura que estava preparando. Os estudantes notaram que ele dera o nome de *camellia* para o arbusto de flores que tinha sido encontrado nas Filipinas pelo jesuíta George Kamel.

Em *Systema naturae*, *Genebra plantarum*, *Classes Plantarum* (1738), *Philosophia botanica* (1751), e o *Species Plantarum* (1753), ele construiu sua monumental classificação. Tivera, nesta tarefa, alguns predecessores, especialmente Bauhin e Tournefort; e Rivinus já havia (1690) sugerido um método binominal para dar nomes às plantas. A despeito desses trabalhos, Linnaeus encontrava as coleções de seu tempo num esta-

do de desordem que dificultava seriamente o estudo científico das plantas. Os botânicos deram nomes conflitantes a centenas de novas variedades descobertas. Linnaeus ocupou-se de classificar todas as plantas conhecidas, primeiro em classes, depois em ordens, depois em gêneros, depois em espécies; desse modo chegava a um nome latino internacionalmente aceito. Como base de sua classificação tomava a presença — ou a ausência — e o caráter de órgãos distintamente reprodutivos; dividiu, assim, as plantas em "fanerógamas" — aquelas que tinham órgãos visíveis de reprodução (as flores) — e "criptógamas" — as que (como musgos e samambaias) não têm flores produzindo sementes e suas estruturas reprodutivas são escondidas ou indistintas.

Algumas almas tímidas objetaram que esta ênfase sobre o sexo iria influir perigosamente na imaginação da juventude.[83] Críticos mais severos, no decorrer dos séculos seguintes, apontaram defeitos mais básicos na classificação de Linnaeus. Ele estava tão interessado em encontrar particularidades e nomes para as plantas que, durante um certo tempo, afastou a botânica do estudo das funções e formas das plantas. Uma vez que uma transformação de espécie iria confundir seu sistema e iria contradizer o livro da Gênese, ele estabeleceu o princípio de que todas as espécies haviam sido criadas diretamente por Deus e haviam permanecido sem mudança através de sua história. Mais tarde (1762), Linnaeus modificou essa atitude ortodoxa sugerindo que novas espécies poderiam surgir pelo cruzamento híbrido de tipos semelhantes.[84] Embora ele tratasse o homem (a quem chamava, com confiança, de "homo sapiens") como uma parte do reino animal e o classificasse como uma espécie na ordem dos primatas, junto com o macaco, seu sistema impedia o desenvolvimento de idéias evolucionistas.

Buffon criticava a classificação de Linnaeus alegando que os gêneros e as espécies não são coisas objetivas, mas apenas nomes para que se estabeleça divisões mentais convenientes numa realidade complexa em que todas as classes, nas suas fronteiras, confundem-se umas com as outras; nada existe, fora da mente, exceto indivíduos; aqui surgia o velho debate medieval entre o realismo e o nominalismo. Linnaeus (provando ser ele próprio humano) replicou que não se devia permitir à eloqüência de Buffon enganar o mundo; e recusou-se a tomar refeições numa sala onde o retrato de Buffon estava pendurado junto com o seu próprio retrato.[85] Num momento mais propício, admitiu que seu arranjo era imperfeito e que a classificação de plantas pelo seu aparelho sexual deixava muita margem para dúvidas; e, na *Philosophia botanica*, propôs um sistema "natural", baseado na forma e desenvolvimento dos órgãos de uma planta. Sua nomenclatura, distinta de sua classificação, provou ser de grande conveniência tanto na botânica quanto na zoologia e, com algumas modificações, prevalece até hoje.

Na velhice Linnaeus foi honrado em toda a Europa como o príncipe dos botânicos. Em 1761, foi feito cavaleiro pelo rei e tornou-se Carl von Linné. Dez anos mais tarde, recebeu uma carta de amor do segundo mais famoso autor do século, Jean Jacques Rousseau, que havia traduzido a *Philosophia botanica* e encontrara, na botânica, uma cura para a filosofia: "Aceitai, bondoso senhor, a homenagem de um vosso discípulo muito ignorante, porém muito aplicado, que deve em grande parte à meditação sobre os vossos escritos a tranqüilidade de que desfruta... Eu vos honro, e vos amo de todo o meu coração."[86]

Linnaeus, como Rousseau e Voltaire, morreu em 1778. Sua biblioteca e suas cole-

ções botânicas foram compradas da viúva por James Edward Smith, que juntou-se a outros (1788) para fundar a Sociedade Linneana de Londres de modo a tomar conta do "tesouro de Linnaeus". A partir daquele centro difundiu-se uma longa série de publicações que espalharam por toda a Europa e pela América os trabalhos sobre botânica. Goethe nomeava, como uma das maiores influências de sua vida mental, Shakespeare, Spinoza e Linnaeus.[87]

2. *Na Vinha*

Centenas de fanáticos levavam avante o desafio da botânica. Na França encontramos uma daquelas famílias viris onde uma dedicação comum une todos os seus membros através dos séculos. Antoine de Jussieu, vindo de Lyon para Paris, assumiu, em 1708, a direção do Jardin du Roi. Seu irmão mais moço, Bernard, era professor e "demonstrador" no mesmo local; nós o vimos dando as boas-vindas a Linnaeus. Um outro irmão foi para a América do Sul com La Condamine, e mandou o *Heliotropium peruvianum* para ser transplantado na Europa. Um sobrinho, Antoine Laurent de Jussieu, publicou, em 1789, um trabalho que começou a substituir o sistema de Linnaeus: *Genera plantarum secundum ordines naturales disposita* (Do gênero das plantas classificadas segundo a ordem natural). Ele classificava as plantas morfologicamente (de acordo com suas formas) pela presença, ausência ou número de cotilédones (folhas que continham sementes): aquelas plantas que não tinham nenhum eram chamadas acotiledôneas; as que tinham uma, monocotiledôneas; as com duas, dicotiledôneas. Seu filho, Adrien, levou adiante seu trabalho até o século XIX. Em 1824, Augustin de Candolle, reelaborando o trabalho dos Jussieus, esboçou a classificação que é atualmente aceita.

A sexualidade das plantas havia sido descoberta por Nehemiah Grew por volta de 1682 e confirmada por Camerarius em 1691. Cotton Mather relatou, de Boston, para a Royal Society de Londres (1716), uma demonstração de hibridação mediante polinização pelo vento:

> Meu vizinho plantou uma fileira em seu campo com nosso milho comum, mas com grãos que tinham as cores *vermelha* e *azul*; o resto do campo ele plantou com o milho da cor mais usual, que é o *amarelo*. Para o *lado de barlavento*, esta fileira contaminou quatro das fileiras próximas a ela,... tornando-as de cor igual àquela que nela crescia. Do *lado de sotavento*, porém, não menos do que sete ou oito fileiras adquiriram essa cor, e uma impressão um pouco menor foi feita nas camadas que estavam ainda mais distantes.[88]

Em 1717, Richard Bradley provou a necessidade da fertilização numa experiência com tulipas. Removeu de 12 tulipas, "em perfeito estado sanitário", todo o pólen; "estas não produziram nenhuma semente durante todo o verão, enquanto... cada uma das 400 plantas que tinha deixado sem tocar produziram sementes".[89] Bradley estudou a fertilização cruzada e previu alguns resultados fascinantes. "Por meio deste conhecimento podemos alterar as propriedades e o gosto de qualquer fruta impregnando uma com a farinha (o pólen) de uma outra da mesma classe", mas de variedade ou espécie diferente. Além disso, "uma pessoa curiosa pode, por meio deste co-

nhecimento, produzir espécies raras de plantas de que ainda não se ouviu falar"; e contava como Thomas Fairchild havia feito crescer uma nova variedade "das sementes de um cravo que havia sido impregnado pela farinha (pólen) de *sweet William* (cravinho)". Descobriu que tais espécies intermediárias híbridas eram estéreis e comparava-as com as mulas.

Philip Miller, em 1721, forneceu o primeiro relato conhecido sobre a fertilização das plantas pelas abelhas. Ele removeu os "ápices" de certas flores antes que elas pudessem deixar cair "sua poeira"; mesmo assim, as sementes dessas flores emasculadas aparentemente amadureceram normalmente. Alguns amigos levantaram dúvidas a respeito de seu relatório; ele repetiu a mesma experiência mais cuidadosamente, com o mesmo resultado.

> Cerca de dois dias depois, estando eu sentado no meu jardim, percebi num canteiro de tulipas próximo a mim algumas abelhas muito ocupadas no meio das flores; observando-as, eu as vi sair das flores com suas pernas e barrigas carregadas com pó, e uma delas voou para uma tulipa que eu havia castrado; diante disso, peguei meu microscópio, examinei a tulipa para onde a abelha havia voado e descobri que ela havia deixado pó suficiente para fecundar a tulipa; o que — quando contei a meus amigos — ...fez com eles se reconciliassem comigo... A não ser que se faça uma previsão para manter afastados os insetos, as plantas podem ser impregnadas por insetos muito menores do que as abelhas.[90]

Josef Kölreuter, professor de história natural em Karlsruhe, fez um estudo especial (final de 1760) sobre a fertilização cruzada e a fisioquímica da polinização. Seus 65 experimentos tiveram muita influência na agricultura em vários continentes. Ele concluiu que o cruzamento somente tem resultados em plantas intimamente relacionadas; mas quando é bem-sucedido, os híbridos crescem mais rapidamente, florescem mais cedo, duram mais tempo, produzem rebentos mais abundantemente do que as variedades originais e não enfraquecem quando suas sementes se desenvolvem. Konrad Sprengel mostrou (1739) que a fertilização cruzada — usualmente por meio de insetos, menos usualmente por meio dos ventos — é comum dentro de uma espécie; e argumentava com calorosa convicção teológica que a forma e o arranjo das partes em muitas flores destina-se a preservar a autofertilização. Johann Hedwig abriu um novo campo de pesquisa estudando o processo reprodutivo nos criptógamos (1782). Entre 1788 e 1791, Joseph Gärtner, de Württemberg, publicou, em dois tomos, sua pesquisa enciclopédica sobre as frutas e as sementes das plantas; esta obra tornou-se a base para a botânica no século XIX.

Em 1759, Caspar Friedrich Wolff, em sua *Theoria Generationis*, enunciava uma teoria do desenvolvimento das plantas usualmente atribuído a Goethe:

> Percebo e reconheço na planta inteira — cujas partes tão extraordinariamente diversas causam admiração à primeira vista — nada mais do que as folhas e o caule, porque a raiz pode ser considerada uma extensão do caule... Todas as partes da planta, exceto o caule, são folhas modificadas.[91]

Uma figura importante na ciência do século XVIII, Stephen Hales, explorou nessa época, o mistério da nutrição da planta. Ele era um daqueles muitos clérigos anglica-

nos que não viam impedimento em sua flexível teologia para seguir a ciência ou a erudição. Embora aceitando os desígnios divinos, não fazia uso disso em suas indagações científicas. Em 1727, publicou seus resultados em um dos clássicos da botânica, *Vegetable Staticks,... um ensaio para história natural da vegetação*. Seu prefácio explicava:

> Há cerca de 20 anos fiz diversos experimentos hemostáticos em cães e, seis anos depois, repeti os mesmos em cavalos e outros animais, de maneira a descobrir a força do sangue nas artérias (hoje em dia a "pressão sistólica do sangue").... Naquela ocasião, gostaria de ter podido fazer experimentos semelhantes para descobrir a força da seiva nos vegetais; desisti, porém, de fazê-lo até que, há cerca de sete anos, atinei com esse fenômeno enquanto estava tentando, por diversas maneiras, estancar o sangramento de uma velha haste de vinha.[92]

A descoberta de Harvey da circulação de sangue nos animais tinha levado os botânicos a supor que havia um movimento circulatório de líquidos nas plantas. Hales reprovou esta suposição, provando que ela não era verdadeira, por meio de experiências que mostravam uma árvore absorvendo água em seus extremos, nos ramos, ao mesmo tempo que o fazia por suas raízes; a água movia-se para dentro dos ramos para o tronco, bem como do tronco para os ramos; e ele conseguiu medir a absorção. A seiva, no entanto, movia-se das raízes para as folhas através de uma pressão de expansão nas raízes. As folhas absorviam sua nutrição do ar.

Neste ponto, o engenhoso Priestley esclareceu o problema por uma das mais brilhantes descobertas do século — a nutrição pela absorção, pela clorofila das plantas expostas ao sol, do anidrido carbônico exalado pelos animais. Descreve essa parte de seu trabalho no primeiro volume (1774) de suas *Experiências e Observações*:

> Tomei uma quantidade de ar que havia sido tornado inteiramente nocivo porque nele haviam morrido camundongos, e dividi-o em duas partes; uma delas coloquei num vaso imerso n'água; e na outra (que estava), contida num jarro de vidro que ficava sobre a água, eu pus uma muda de hortelã. Isto foi no princípio de agosto de 1771 e, depois de oito ou nove dias, descobri que um camondongo vivia perfeitamente bem na parte do ar onde a muda de hortelã tinha crescido, mas morria no momento em que era posto na outra parte da mesma quantidade original de ar que eu havia mantido na mesma exposição, mas sem nenhuma planta.

Depois de várias experiências semelhantes, Priestley concluiu que

> o dano que é continuamente feito à atmosfera pela respiração de um tal número de animais, e a putrefação de tais massas tanto de matéria vegetal quanto animal é pelo menos, em parte, compensada pelo crescimento de vegetais. E, não obstante a prodigiosa massa de ar que é viciada diariamente pelas causas acima mencionadas, se nós consideramos a imensa profusão de vegetais na superfície da terra,... dificilmente pode-se pensar doutra forma a não ser que ela é suficiente para contrabalançar o ar viciado e que o remédio é adequado para o mal.[93]

Em 1764, o biólogo holandês Jan Ingenhousz, domiciliado em Londres, travou conhecimento com Priestley. Ele ficara impressionado pela teoria de que as plantas pu-

rificam o ar absorvendo — e dele se alimentando — o anidrido carbônico exalado pelos animais. Mas Ingenhousz descobriu que as plantas não exercem essa função durante a noite. Em seu livro, *Experiências sobre os vegetais* (1779), ele demonstrou que as plantas, bem como os animais, exalam anidrido carbônico e que suas folhas verdes e brotos o absorvem e exalam oxigênio apenas na clara luz do dia. Por este motivo se retiram as flores dos quartos dos hospitais à noite.

> A luz do sol, e não o seu calor, é a razão principal, se não a única, que faz com que as plantas produzam seu ar deflogisticado (isto é, oxigênio).... Uma planta... que não é capaz... de ir em busca de seu alimento, deve encontrar, dentro... do espaço que ela ocupa, tudo o que ela precisa para si.... A árvore espalha pelo ar aqueles numerosos leques, dispondo-os... de forma a que um não perturbe o outro, no bombeamento do ar circundante para absorção de tudo o que é possível, e na exposição desta substância... aos raios diretos do sol, com o propósito de receber o benefício que aquela grande iluminação pode lhe dar.[94]

Isto, naturalmente, era apenas uma pintura parcial da nutrição das plantas. Jean Senebier, um pastor de Genebra, mostrou (1800) que apenas as partes verdes das plantas são capazes de decompor o anidrido carbônico do ar em carbono e oxigênio. Em 1804, Nicolas Théodore de Saussure, filho do explorador dos Alpes, estudou a contribuição do solo — água e sais — para a nutrição das plantas. Todos estes estudos tiveram resultados vitais no desenvolvimento que marcou a época da fertilidade do solo e da produção agrícola nos séculos XIX e XX. A visão e a paciência dos cientistas enriqueceram a mesa de praticamente todas as famílias do mundo cristão.

VIII. ZOOLOGIA

1. *Buffon*

O maior naturalista do século XVIII nasceu em Montbard, na Borgonha (1707), filho de um conselheiro do Parlamento de Dijon. Esta cidade, era, então, um centro independente de cultura francesa; foi uma competição proposta pela Academia de Dijon que deu margem à revolta de Rousseau contra a civilização e contra Voltaire. Georges Louis Leclerc de Buffon estudou no colégio jesuíta de Dijon. Ali ele se tornou amigo de um jovem inglês, Lorde Kingston, com quem, depois de se graduarem, viajou pela Itália e pela Inglaterra. Em 1732, Buffon viu-se herdeiro de uma considerável propriedade que lhe rendia cerca de 300 mil libras francesas por ano; agora estava livre para abandonar o direito para o qual seu pai o havia encaminhado, e para se dedicar ao seu interesse pela ciência. Num morro, na extremidade de seu jardim, em Montbard, a 200 metros de sua casa, ele construiu um estúdio na velha torre chamada Tour de St.-Louis. Ali ele se escondia, todas as manhãs, desde as seis horas, e ali escreveu a maior parte de seus livros. Excitado pela história de como Arquimedes havia queimado uma frota inimiga no porto de Siracusa utilizando uma série de espelhos, fez oito experiências que finalmente combinavam 154 espelhos e, utilizando-os, incendiou pranchões de madeiras a 45 metros de distância.[95] Durante algum tempo

ele hesitou entre a "história natural" e a astronomia; em 1735, traduziu o livro de Hales, *Vegetable Staticks*, e mergulhou na botânica; em 1740, porém, traduziu o livro de Newton, *Fluxions*, e sentiu a sedução da matemática; Euclides juntou-se a Arquimedes no seu panteão.

Em 1739, Buffon foi indicado para diretor (*intendant*) do Jardin du Roi e transferiu-se para Paris. Foi então que fez da biologia o seu maior empreendimento. Sob sua supervisão, o jardim botânico real foi enriquecido por centenas de novas plantas de todos os quadrantes da terra. Buffon admitia no jardim todos os estudantes interessados e fez dele uma escola de botânica. Mais tarde, deixando-o em boas mãos, voltou a Montbard e à sua Tour de St.-Louis e começou a organizar suas observações no mais famoso livro científico do século.

Os primeiros três volumes da *Histoire naturelle, générale et particulière* (História natural, geral e particular), foram publicados em 1749. Paris estava seduzida pela ciência e agora que havia encontrado a geologia e a biologia vestidas numa prosa majestática, lúcida e ilustrada com encantadoras estampas, fez estes volumes tão populares quanto o *Esprit des lois*, de Montesquieu, que havia surgido apenas um ano antes. Ajudado na botânica pelos irmãos Antoine e Bernard de Jussieu e na zoologia por Louis Daubenton, Guéneau de Montbéliard e outros, Buffon começou a acrescentar novos volumes à sua obra; mais 12 foram editados até 1767; mais nove sobre pássaros, de 1770-83; cinco sobre minerais, de 1783-88; sete sobre outros tópicos de 1774-89. Após sua morte (1788), seus manuscritos não publicados foram editados e impressos em oito volumes (1788-1804) por Étienne de Lacépède. Em resumo, a *Histoire naturelle*, finalmente compreendia 44 volumes que haviam consumido mais de uma vida em sua preparação e mais de meio século em sua publicação. Dia após dia, Buffon acordava cedo, caminhava até a sua torre e avançava passo a passo até seu objetivo. Tendo sobrevivido a algumas aventuras sexuais na juventude, ele parece ter posto as mulheres fora de sua vida até 1752 quando, com 45 anos de idade, casou-se com Marie de Saint-Belon. Embora não pretendesse ser um marido fiel,[96] aprendeu a amar sua esposa, como muitos franceses fazem depois do adultério; a morte da mulher, em 1769, sombreou-lhe a existência.

A *Histoire naturelle* propunha-se a descrever os céus, a terra e todo o mundo conhecido de plantas e animais, incluindo o homem. Buffon procurou reduzir toda esta imensidão de fatos a uma ordem e a uma lei, por meio das concepções de continuidade e necessidade universais. Já nos referimos à sua teoria dos planetas como fragmentos arrancados do sol pela colisão de um cometa, e suas "etapas da natureza" como estágios na evolução da terra. No mundo das plantas ele rejeitou como arbitrária, rígida e inadequada demais a classificação de Linnaeus segundo os órgãos sexuais. Aceitava com relutância a nomenclatura de Linnaeus e sob a condição de que os nomes fossem colocados abaixo das etiquetas que eram pregadas nas plantas do Jardim.[97] Sua própria classificação dos animais era absurda, mas confessadamente provisória; ele os classificou segundo sua utilidade para o homem, e assim começou com o cavalo; mais tarde, incentivado por Daubenton, adotou uma classificação segundo características distintivas. Seus críticos profissionais riam-se de suas classificações e questionavam sua generalização, porém seus leitores adoravam suas descrições vivas e a senhorial amplitude de seus pontos de vista.

Buffon ajudou a fundar a antropologia, estudando as variações da espécie humana sob a influência do clima, do solo, das instituições e das crenças; tais forças, pensava ele, têm provocado variações na cor e nas características das raças e têm gerado diversidade de costumes, gostos e idéias. Uma das suas mais audaciosas hipóteses era a de que não havia espécies fixas e imutáveis da natureza, que uma espécie funde-se na seguinte, e que a ciência, quando amadurecida, poderia subir, passo a passo, a partir dos minerais supostamente sem vida até o próprio homem. E via unicamente uma diferença de grau entre o inorgânico e o orgânico.

Observou que novas variedades de animais tinham sido formadas por seleção artificial, e indagava se resultados semelhantes poderiam ser produzidos na natureza por migração geográfica e segregação. Antecipou-se a Malthus observando que a fertilidade sem limite das espécies de plantas e animais coloca repetidamente uma carga intolerável sobre a fertilidade do solo, conduzindo à eliminação de muitos indivíduos e espécies na luta pela existência.

> Espécies menos perfeitas, mais delicadas, mais pesadas, menos ativas, menos bem armadas já desapareceram ou irão desaparecer.[98] ...Muitas espécies aperfeiçoaram-se ou tornaram-se degeneradas, devido a grandes mudanças ocorridas na terra e no mar pela ação de favores ou desfavores da natureza, pela alimentação, pelas prolongadas influências do clima, contrárias ou favoráveis,... (e) não são mais o que primitivamente eram.[99]

Embora concedesse uma alma ao homem, Buffon reconhecia no corpo humano os mesmos órgãos sensoriais, nervos, músculos e ossos que existem nos animais do mais alto nível. Conseqüentemente, reduziu "o amor romântico" às mesmas bases fisiológicas do magnetismo sexual dos animais; em realidade, reservava a poesia do amor para suas eloqüentes descrições dos acasalamentos e do amor paternal entre as aves. "Por que", perguntava, "o amor faz todos os outros seres felizes, mas traz tanta infelicidade para o homem? É porque apenas a parte física da paixão é boa; os elementos morais do amor nada valem."[100] (Mme. de Pompadour reprovou-o por essa passagem, mas com bastante amabilidade.)[101] "O homem", concluía Buffon, "é um animal em todos os seus aspectos *materiais*."[102] E

> uma vez que admitimos que há famílias de plantas e de animais, e que o burro possa ser da família do cavalo, e que um difere do outro apenas pela degeneração de um ancestral comum,... também podemos ser levados a admitir que o macaco é da família do homem, que ele é um homem degenerado e que ele e o homem tiveram um ancestral comum.... Caso se admita, na discussão, o fato de que houve entre os animais e os vegetais... uma única espécie que foi produzida em conseqüência de descendência direta de uma outra espécie,... então não se pode fixar nenhum limite para o poder da Natureza, e não estaremos errados ao supor que, com tempo suficiente, ela poderia ter evoluído todas as outras formas orgânicas a partir de um único tipo.

Lembrando-se subitamente neste ponto do livro da Gênese e da Sorbonne, Buffon acrescentou: "Mas não! Está certo que, partindo da revelação divina, todos os animais foram favorecidos com a graça de um ato de criação direta e que o primeiro par de cada espécie saiu inteiramente formado das mãos do Criador."[103]

Apesar disso, o Síndico da Sorbonne, ou Faculdade de Teologia da Universidade de Paris, notificou Buffon (15 de junho de 1751) que algumas partes de sua *Histoire naturelle* contradiziam os ensinos da religião e deviam ser retiradas — especialmente suas idéias sobre a idade da terra, a derivação dos planetas do sol, e a assertiva de que a verdade somente se deriva da ciência. O autor risonhamente desculpou-se:

> Declaro que não tenho a intenção de contradizer o texto da Escritura; que acredito da maneira mais firme possível em tudo o que ali está relatado sobre a criação, tanto quanto à ordem do tempo quanto à espécie do fato. Abandono tudo, no meu livro, que diga respeito à formação da terra e, em geral, tudo o que possa ser contrário à narrativa de Moisés.[104]

Provavelmente, Buffon, um aristocrata, sentia que seria de mau gosto discutir publicamente com a fé do povo e que uma Sorbonne que não fosse amaciada poderia interferir em seu grande plano; de qualquer forma, caso seu trabalho fosse completado, seria um comentário que esclareceria suas desculpas. As classes educadas perceberam um sorriso atrás de sua retração e notaram que seus volumes posteriores continuavam com as heresias. Mas Buffon não quis se juntar a Voltaire e Diderot em seu ataque ao cristianismo. Ele rejeitou o apelo de La Mettrie e outros materialistas para reduzir a vida e o pensamento à matéria em movimento mecânico. "A organização, a vida e a alma são a nossa real e própria existência; a matéria é apenas um envelope estranho cuja conexão com a alma é desconhecida e cuja presença é um obstáculo."[105]

Os *philosophes*, todavia, recebiam-no como um poderoso aliado. Notavam que seu entusiasmo e suas apóstrofes eram dirigidas a uma Natureza impessoal, criativa e fecunda, mais do que a uma divindade pessoal. Deus, em Buffon como em Voltaire, havia semeado a vida e havia deixado que causas naturais fizessem o resto. Buffon rejeitava qualquer propósito na natureza e inclinava-se ao panteísmo de Spinoza. Como Turgueniev, via a realidade como um vasto laboratório cósmico no qual a natureza, por meio de incontáveis éons, experimentava uma forma, um órgão ou uma espécie, um depois do outro. Seguindo esta visão, ele chegou a uma conclusão aparentemente contraditória de sua crítica a Linnaeus; agora era o indivíduo que parecia irreal e a espécie era a realidade aparentemente duradoura. A contradição, porém, podia ser resolvida: a espécie, o gênero, a família e a classe ainda são apenas idéias construídas pela mente para dar alguma ordem à nossa experiência da confusa multiplicidade de organismos; os indivíduos são a única realidade vivente; mas sua existência é tão curta que, para o filósofo, eles aparecem como simples impressões lampejantes de alguma forma maior e mais duradoura. Neste sentido, Platão estava correto: o *homem* é real, os *homens* são momentos passageiros na fantasmagoria da vida.

Os leitores de Buffon apreciavam estas estonteantes visões, mas seus críticos queixavam-se de que ele se perdia por demais indisciplinadamente em generalizações, algumas vezes sacrificando a precisão dos detalhes. Voltaire ria-se de sua aceitação da geração espontânea; Linnaeus desprezava o seu trabalho sobre as plantas; Réaumur não tinha respeito pelo que Buffon escrevia sobre as abelhas; e os zoólogos se divertiam com sua classificação dos animais de acordo com sua utilidade para o homem. Mas todos aplaudiam seu estilo.

Porque Buffon pertence à literatura bem como à ciência e somente a história integrada pode lhe fazer justiça. Raramente um cientista expressou-se com tal majestosa eloqüência. Rousseau, ele mesmo um mestre no estilo, dizia sobre Buffon: "Como escritor não conheço ninguém que se lhe compare. É a primeira pena deste século."[106] Aqui o judicioso Grimm, embora inimigo de Rousseau, concordava com ele: "Fica-se, com justiça, surpreendido ao ler exposições de 100 páginas, escritas, da primeira à última, sempre com a mesma nobreza de estilo e o mesmo ardor, adornadas pela mais brilhante e mais natural coloração."[107] Buffon escrevia como um homem libertado de qualquer necessidade e a quem sobrava tempo; não havia nada de apressado em seu trabalho, como algumas vezes há em Voltaire; ele trabalhava tão cuidadosamente com as palavras como com as espécies. Assim como via uma lei leibniziana de continuidade nas coisas, estabeleceu uma lei para o estilo, amaciando cada transição e ordenando todas as idéias numa seqüência que fazia com que sua linguagem fluísse como uma larga e profunda correnteza d'água. Enquanto o segredo do estilo de Voltaire estava na rápida e lúcida expressão de um pensamento incisivo, o método de Buffon era uma tranqüila ordenação de idéias vitalizando com sentimento. Ele sentia a majestade da natureza e fazia de sua ciência um canto de louvor.

Buffon estava bastante consciente de seu pendor literário. Deleitava-se a ler, para seus visitantes, melodiosas passagens de seus volumes; e quando foi eleito para a Academia Francesa, adotou como seu tema, no dia de sua recepção (25 de agosto de 1753), não alguma maravilha da ciência, mas uma análise do estilo. Este ilustre *Discours*, como disse Cuvier, "deu imediatamente a receita e o exemplo",[108] pois ele era em si mesmo uma gema de estilo. Para todos, menos para os franceses, ele está escondido na montanha de seus trabalhos e pouco chegou até nós, exceto seu famoso, incisivo e crítico julgamento de que "o estilo é o homem". Conseqüentemente, vamos expô-lo aqui e olhá-lo com todo o vagar. Seu brilho é diminuído com a tradução, mas mesmo assim, e embora cruelmente interrompido para atender à nossa ignóbil pressa, ele pode adornar qualquer página. Depois de alguns cumprimentos introdutórios a uma audiência que incluía muitos mestres de estilo, Buffon prossegue:

> Foi apenas nas épocas iluminadas que os homens escreveram e falaram bem. A verdadeira eloqüência... é bem diferente daquela facilidade natural de falar que é... dada a todos cujas paixões são fortes,... e cuja imaginação é rápida.... nos poucos homens, porém, em quem a cabeça é firme, cujo gosto é deliciado e cujo sentimento é requintado — e que, como vós, senhores, ligam pouco para o tom, o gesto e o som vazio das palavras — deve haver substância, pensamento e razão; deve haver a arte de apresentar as idéias, defini-las e ordená-las; não basta ferir os ouvidos e chamar a atenção dos olhos; deve-se agir sobre a alma e tocar o coração ao mesmo tempo que se fala à mente.... Quanto mais substância e força damos ao nosso pensamento pela meditação, mais fácil é transformá-lo em expressão.
>
> Tudo isto não é estilo ainda, mas é a sua base; isto sustenta o estilo, dirige-o, regula seus movimentos e submete-o a leis. Sem isto, o melhor escritor se perde, sua pena vagueia sem um guia e joga fora, ao azar, esquemas sem forma e figuras discordantes. Por mais brilhantes que sejam as cores que ele usa, por mais beleza que coloque nos detalhes, ficará afogado sob a massa de suas idéias; ele não vai nos fazer sentir; seu trabalho não terá estrutura.... É por esta razão que aqueles que escrevem como falam, embora falem bem, escrevem mal; e aqueles que se abandonam ao primeiro fogo de sua imaginação atingem um tom que não podem sustentar...

> Por que os trabalhos da Natureza são perfeitos? É porque cada trabalho é um conjunto, porque a Natureza trabalha num plano eterno de que nunca se esquece. Ela prepara em silêncio os germes de sua produção, ela desenha com um só golpe a forma primitiva de cada coisa viva; ela a desenvolve, aperfeiçoa-a por um movimento contínuo e no tempo prescrito.... A mente do homem não pode criar nada, nada produzir, exceto depois de ter sido enriquecida pela experiência e pela meditação; suas experiências são as sementes de suas produções. Mas se ele imita a Natureza em seu procedimento e em seu trabalho, se ele se eleva pela contemplação das verdades mais sublimes, se ele as reúne, liga-as numa cadeia, forma com elas um conjunto, um sistema deliberado, então ele estabelecerá, em fundações inabaláveis, imortais monumentos.
>
> É pela falta de um plano, por não ter refletido suficientemente em seu propósito, que mesmo um homem de pensamento acaba confuso e não sabe onde começar a escrever; ele percebe ao mesmo tempo um grande número de idéias; e como nem as comparou nem as pôs em ordem, nada lhe determina a preferência de umas às outras; ele permanece perplexo. Mas quando ele constrói um plano, uma vez que haja reunido e colocado em ordem todos os pensamentos essenciais a seu objetivo, perceberá imediatamente e com facilidade em que momento deve pegar da pena; sentirá suas idéias amadurecendo na mente; sentirá pressa em trazê-las à luz, sentirá prazer em escrever, suas idéias seguir-se-ão prontamente umas às outras, seu estilo será natural e fácil; um certo calor irá irradiar desse prazer, espalhar-se-á sobre seu trabalho e dará vida à sua expressão; a animação irá aumentar, o tom será elevado, os objetos assumirão cor e o sentimento, junto com a luz, irá crescer e espalhar-se, irá passar daquilo que dissemos para aquilo que estamos próximos a dizer; o estilo vai-se tornar interessante e luminoso....
>
> Somente os trabalhos que forem bem escritos passarão à posteridade. A quantidade de conhecimento, a singularidade dos fatos e mesmo a novidade das descobertas não serão garantias seguras de imortalidade; se os trabalhos que os contêm ocupam-se com objetivos fúteis, ou se são escritos sem gosto ou nobreza, eles irão perecer; porque o conhecimento, os fatos, as descobertas são facilmente superados, levados adiante e chegarão mesmo a lucrar ao serem colocados em mãos mais capazes. As coisas são estranhas para homem, mas o estilo é o próprio homem (*le style est l'homme même*); o estilo não pode ser roubado, transportado ou alterado; se é elevado, nobre e sublime, o autor será igualmente admirado em todos os tempos, porque somente a verdade é duradoura e eterna.[109]

"Este discurso", dizia Villemain, "tão admirado na ocasião, parece superar tudo o que já se pensou sobre o assunto; e nós o citamos ainda hoje como uma regra universal."[110] Talvez algumas deduções devam ser feitas. A descrição de Buffon vale melhor para a prosa do que para a poesia. Faz mais justiça ao estilo "clássico" do que ao "romântico"; ela se adequa à tradição de Boileau e eleva corretamente a razão; mas deixa muito pouco espaço para os Rousseaus, os Chateaubriands e os Hugos da prosa francesa, ou para a cativante confusão de Rabelais e Montaigne, ou para a simplicidade comovente e desprovida de arte do Novo Testamento. Dificilmente ele poderia explicar porque as *Confessions*, de Rousseau, tão pobres em assunto de razão, tão ricas em sentimento, permanecem como um dos grandes livros do século XVIII. A verdade pode ser um fato de sentimento, bem como uma estrutura da razão ou uma perfeição de forma.

O estilo de Buffon era o homem, uma roupagem de dignidade para uma alma aristocrática. Mas Buffon esquecia-se, na concentração de seus estudos, de que ele era um *seigneur*, bem como um cientista e um escritor. Ele tolerou, sem alteração, as

múltiplas honras que coroaram sua velhice. Luís XV fê-lo Conde de Buffon em 1771, e convidou-o a ir a Fontainebleau. As ilustradas academias da Europa e da América ofereceram-lhe a posição de membro honorário. Ele contemplou, sem vertigem, a estátua que seu filho erigiu em sua homenagem no Jardin du Roi. Sua torre, em Montbard, tornou-se, ainda em vida, um lugar de peregrinação que rivalizava com a Ferney, de Voltaire; ali veio Rousseau, ajoelhou-se no limiar e beijou o chão.[111] O príncipe Henrique, da Prússia, visitou-o; e embora Catarina, a Grande, não pudesse vir pessoalmente, mandou dizer ao sábio, que, para ela, ele era o segundo depois de Newton.

Mesmo na velhice, Buffon era majestoso e elegante — "o corpo de um atleta", dizia Voltaire, "e a alma de um sábio";[112] parecendo, dizia Hume, não um homem de letras, mas um marechal de França.[113] O povo de Montbard adorava-o. Buffon estava inteiramente consciente de tudo isso, orgulhava-se de seu porte e de sua aparência, e fazia com que seu cabelo fosse penteado e empoado duas vezes por dia.[114] Gozou de boa saúde até atingir os 72 anos. Nessa idade, começou a sofrer de cálculos, mas continuou a trabalhar e recusou-se a ser operado. Sobreviveu por mais nove anos e morreu em 1788. Vinte mil pessoas compareceram ao seu funeral. Antes que se completasse um ano de sua morte, seus restos mortais foram exumados, e espalhados aos ventos; seu monumento foi totalmente arrasado por revolucionários que não podiam esquecer que Buffon havia sido um nobre; seu filho foi guilhotinado.[115]

2. *Rumo à Evolução*

Liderado por tal mestre de perspectiva, paciência e estilo, a biologia começou a atrair cada vez mais estudantes de matemática e de física que, no século XVII, eram ciências que tinham conservado a maior parte dos cientistas a elas escravizadas. Diderot, sensível a todas as correntes de seu tempo, sentiu algo desta mudança. "Neste momento", escrevia ele, em 1754, "chegamos a uma grande revolução nas ciências. Pela tendência que as melhores cabeças parecem agora apresentar pela filosofia moral, pela literatura, pela história natural e pela física experimental, ouso prever que, antes que outros cem anos tenham se passado, não iremos contar três grandes matemáticos (*géomètres*) na Europa."[116] (O ano de 1859 assistiu ao clímax da moderna biologia.)

A nova ciência era desencorajada por seu problema inicial — a origem da vida. Muitas tentativas foram feitas para demonstrar que a vida podia ser gerada espontaneamente a partir da matéria sem vida. A multidão de microorganismos encontrada pelo microscópio numa gota d'água deu novo vigor à teoria da abiogênese, a despeito da aparente refutação de Redi, em 1668. Em 1748, John Needham, um padre da igreja católica residente no continente, reviveu a teoria, repetindo as experiências de Redi com resultados diferentes. Ele ferveu uma certa quantidade de molho de carneiro em frascos que imediatamente arrolhou e selou. Abrindo os frascos poucos dias mais tarde encontrou-os fervilhando de organismos. Provando que quaisquer germes vivos, no caldo, deviam ter sido mortos pela fervura e que os frascos tinham sido firmemente selados com mastique, Needham concluía que os novos organismos haviam sido gerados espontaneamente no líquido. Buffon ficou impressionado, mas em 1765, Spal-

lanzani, então professor em Modena, repetiu as experiências de Needham com uma conclusão contrária. Descobriu que, fervendo uma infusão durante dois minutos, não se destruía todos os germes, mas que fervendo-a por 45 minutos isso acontecia e que, neste caso, nenhum organismo aparecia. A controvérsia continuou até que Schwann e Pasteur liquidaram aparentemente com ela no século XIX.

Mistérios quase tão intrigantes rodeavam o processo da reprodução. James Logan, Charles Bonnet e Caspar Wolff ficavam intrigados com os papéis dos elementos macho e fêmea na reprodução, e perguntavam como os elementos combinados podiam, como parece, conter neles mesmos a predeterminação de todas as partes e estruturas da forma madura. Bonnet propôs uma fantástica teoria de *emboîtement*, ou "encapsulização": a fêmea contém os germes de todos os seus filhos; esses germes contêm os germes dos netos e assim por diante até que a imaginação se rebela; a ciência também pode correr para a mitologia... Wolff, cujo nome se dá aos ductos wolffianos, defendeu a teoria de Harvey da "epigênese": cada embrião é criado sob nova forma pelos elementos dos pais. Wolff antecipou a teoria de camadas de germes de Baer sobre a formação dos órgãos na obra *De formatione Intestinorum* (Sobre a formação dos intestinos, 1768), que von Baer descrevia como "a maior obra-prima da observação científica que possuímos".[117]

A regeneração dos tecidos é uma forma de reprodução? Abraham Trembley, de Genebra, espantou o mundo erudito, em 1744, realizando experiências que revelavam a obstinação regenerativa de um pólipo de água fresca: ele cortou um deles em quatro tiras longitudinais; nestas cresceram novamente um organismo completo e normal. Ele hesitou entre chamar o pólipo de planta ou de animal; parecia ter raízes como uma planta, mas agarrava e digeria a comida como um animal; os espíritos especulativos saudaram-no por lançar uma ponte entre o mundo das plantas e o dos animais na "grande cadeia do ser".[118] Trembley concluiu, como os biologistas hoje o fazem, que era um animal. Seus tentáculos, que se contorcem e tateiam, levaram Réaumur a chamá-lo "pólipo", ou "muitos pés". Nós os conhecemos também como a hidra, forma do monstro legendário com nove cabeças; tão logo Hércules cortava uma destas, duas cabeças cresciam em seu lugar. Na literatura, a hidra tem servido como metáfora de cem mil vidas.

René Antoine de Réaumur perdia apenas para Buffon na biologia desta época, e era muito superior a ele na precisão da observação. Educado como médico, abandonou a prática da medicina assim que se tornou financeiramente independente e dedicou-se à pesquisa científica. Sentia-se à vontade numa dúzia de campos diferentes. Em 1710, foi incumbido de fazer um levantamento e descrever as indústrias e as artes industriais na França; fez isso com capricho característico e apresentou recomendações que levaram à implantação de novas indústrias e à revitalização de algumas que estavam debilitadas. Inventou o método de estanhar o ferro, que ainda é hoje empregado, e investigou as diferenças químicas entre o ferro e o aço. Esta e outras contribuições feitas à metalurgia asseguraram-lhe uma pensão de 12 mil libras francesas do governo; ele doou o dinheiro à Académie des Sciences. Já fizemos referência ao trabalho que ele fez sobre o termômetro.

Nessa época, Réaumur dedicava-se a enriquecer a biologia. Em 1712, mostrou que a lagosta podia regenerar um membro amputado. Em 1715, descreveu corretamente

o choque elétrico emitido pelo peixe elétrico. Entre 1734 e 1742, publicou sua obra-prima, *Memóires pour servir à l'histoire des insectes* (Memórias para servir à história dos insetos) — seis volumes caprichosamente ilustrados e escritos num estilo de tal encanto e animação que tornava os insetos quase tão interessantes como os amantes dos romances de Crébillon *fils*. Tal como Fabre, na nossa época, ele ficava fascinado por tudo

> o que se relaciona com o caráter e os costumes, por assim dizer, e com o modo de vida de tantos pequenos animais. Observei suas diferentes maneiras de vida, como eles obtêm a nutrição, as armadilhas que alguns deles usam para capturar sua presa, as precauções que tomam para manter-se a salvo de seus inimigos... a escolha dos lugares onde pôr os ovos de maneira que os filhotes, ao saírem da casca, encontrem comida conveniente desde o momento do nascimento.[119]

Réaumur concordava com Voltaire no fato de que o comportamento e a estrutura dos organismos não podiam ser explicados sem a hipótese de um poder de desígnio na natureza. Seus volumes serviram como munição para os que se opunham à corrente ateísta, que em breve invadiria a França. Diderot ridicularizou-o por gastar tanto tempo com insetos;[120] mas foi esta espécie de cuidadoso trabalho que lançou as bases factuais da moderna biologia.

O que deve ter dito Diderot quando soube que o amigo de Réaumur, Charles Bonnet, havia demonstrado o "nascimento virgem" — partenogênese — no reino animal? Isolando afídios recém-nascidos (os pulgões que adoram nossas laranjeiras) Bonnet descobriu que uma fêmea da espécie pode reproduzir crias férteis sem ter recebido o elemento macho usualmente requerido; aparentemente o propósito do sexo não era meramente a reprodução, mas o enriquecimento da cria através da contribuição das qualidades diversas de dois pais diferentemente dotados. Estas experiências, relatadas à Académie des Sciences, em 1740, foram descritas na obra de Bonnet, *Traité d'insectologie* (Tratado de Insetologia, 1745). Em *Recherches sur... des plantes* (Pesquisas sobre... as plantas, 1754), Bonnet sugere que algumas plantas têm poderes de sensação e mesmo de discriminação e seleção e, conseqüentemente, de julgamento — a essência da inteligência.

Ao que tudo indica, foi este mesmo Bonnet, nascido em Genebra, o primeiro a aplicar o termo *evolução* à biologia;[121] no entanto, ele queria com isto designar uma cadeia de seres que ia dos átomos até o homem. A idéia de evolução, como o desenvolvimento natural de novas espécies a partir de outras mais antigas, aparece repetidamente na ciência e na filosofia do século XVIII. Assim, Benoît de Maillet sugeriu no seu livro póstumo, *Telliamed* (1748), que todos os animais terrestres derivam-se de animais marítimos semelhantes, através da transformação da espécie pela mudança do meio ambiente; desta maneira, as aves originam-se dos peixes voadores, os leões dos leões marinhos, os homens dos tritões. Três anos mais tarde, o livro de Maupertuis, *Système de la nature* (Sistema da Natureza) não apenas classificou os macacos e os homens como espécies semelhantes,[122] mas antecipou, em esboço, a teoria de Darwin sobre a evolução de novas espécies a partir da seleção ambiental de variações fortuitas favoráveis à sobrevivência. Dizia o infortunado cientista que breve iria cair sob a mira da pena de Voltaire:

> As partículas elementares que formam o embrião são, todas elas, retiradas da correspondente estrutura do pai e conservam uma espécie de lembrança de sua forma primitiva.... Podemos, desse modo, explicar prontamente como as novas espécies são formadas,... supondo que as partículas elementares podem não reter sempre a ordem que apresentam nos pais, mas podem fortuitamente produzir diferenças que, multiplicando-se e acumulando-se, resultaram na infinita variedade de espécies que conhecemos presentemente.[123]

Desta maneira, caso se dê tempo suficiente, um único protótipo (pensava Maupertuis) poderia ter produzido todas as formas vivas — uma proposta alimentada de maneira provisória por Buffon e calidamente aplaudida por Diderot.

Jean Baptiste Robinet voltou no livro *De la nature* (Sobre a natureza, 1761) à velha idéia da evolução como uma "escada de seres" (*échelle des êtres*): toda a natureza é uma série de esforços para produzir seres ainda mais perfeitos; de acordo com a lei da continuidade de Leibniz (que não admitia interrupção entre os seres mais baixos e os mais elevados), todas as formas, mesmo as pedras, são experiências por meio das quais a natureza procura seu caminho para cima, através de minerais, plantas e animais, até o homem. O próprio homem é apenas um estágio no grande empreendimento: seres mais aperfeiçoados algum dia o substituirão.[124]

James Burnett, Lorde Monboddo, um juiz escocês, foi um darwiniano quase um século antes de Darwin. No livro "A origem e o progresso da linguagem" (1773-92) ele apresentava o homem pré-histórico sem linguagem nem organização social, indistinto, em suas realizações mentais ou modo de vida, dos macacos; o homem e o orangotango (como Edward Tyson dissera em 1699) são do mesmo gênero; o orangotango (com o que Monboddo queria dizer o gorila ou o chimpanzé) é um homem que deixou de se desenvolver. Somente através da língua e da organização social o homem pré-histórico tornou-se o homem primitivo. A história humana não é um declínio da perfeição primitiva, como no livro da Gênese, mas uma demorada e dolorosa ascensão.[125]

O poeta Goethe tocou a história da ciência em vários pontos. Em 1786, descobriu o osso intermaxilar e, em 1790, sugeriu que o cérebro é composto de vértebras modificadas. Independentemente de Caspar Wolff, ele chegou à teoria de que todas as partes de uma planta são modificações das folhas; e sustentava a idéia de que todas as plantas descendem, por metamorfose geral, de um arquétipo que ele chamava *Urpflanze*.

O último na linha dos darwinianos do século XVIII foi o avô do grande Darwin. Erasmus Darwin foi uma personalidade tão interessante quanto Charles. Nascido em 1731, educado em Cambridge e Edimburgo, ele estabeleceu-se para a prática da medicina em Nottingham, depois em Lichfield, depois em Derby, onde morreu em 1802. De Lichfield ele viajava regularmente a Birmingham, a 25 quilômetros de distância, para comparecer aos jantares da "Sociedade Lunar", da qual era o espírito incentivador e da qual Priestley tornou-se o mais famoso membro. Uma brilhante e amável personalidade transparece na carta do velho Darwin a Matthew Boulton, desculpando-se por ter faltado a um encontro:

> Peço desculpas porque as divindades infernais que visitam a humanidade com doenças... impediram-me de ver todos os vossos grandes homens em Soho (Birming-

> ham) hoje. Meu Deus! que invenções, que gênio, que retórica — metafísica, mecânica e pirotécnica — estarão nos bastidores, sendo jogadas como uma peteca de um para outro do vosso bando de filósofos! enquanto, pobre de mim,... preso à cadeira de uma carruagem de posta, sou agitado, jogado e batido, machucado ao longo das estradas do rei para declarar guerra a uma dor de estômago ou a uma febre.[126]

No meio desta agitada vida Erasmus Darwin escreveu uma substancial *Zoonomia* (1794-96), misturando medicina, filosofia, e alguns volumes de ciência poética: *Jardim Botânico* (1788), *Amores das Plantas* (1788), e *O Templo da Natureza* (1802). Este último livro expressava suas idéias evolucionistas. Começava afirmando a abiogênese como a mais provável teoria da origem da vida:

> Hence without parents, by spontaneous birth,
> Rise the first specks of animated earth....
> Organic life beneath the shoreless waves
> Was born and nursed in ocean's pearly caves;
> First, forms minute, unseen by spheric glass,
> Move on the mud, or pierce the watery mass;
> These, as successive generations bloom,
> New powers acquire, and larger limbs assume;
> Whence countless groups of vegetation spring,
> And breathing realms of fin and feet and wing.[127]*

Desse modo, a vida evoluía das formas marinhas às anfíbias nos pântanos e às numerosas espécies do mar, da terra e do ar. O poeta citava Buffon e Helvétius a respeito das características da anatomia humana, indicando que o homem primitivamente caminhava sobre quatro pés e ainda não está ajustado inteiramente a uma postura erecta. Alguma espécie de macaco atingiu um nível mais elevado, usando as patas anteriores como mãos e desenvolvendo o polegar como um apoio adicional para os outros dedos. Em todos os estágios da evolução há uma luta entre os animais por alimentos e pelas fêmeas, e entre as plantas, pelo solo, umidade, luz e ar. Nesta luta (dizia Erasmus Darwin), a evolução teve lugar com o desenvolvimento de órgãos surgidos dos esforços para atender a novas necessidades (não pela seleção natural de variações ocasionais favoráveis à sobrevivência, como Charles Darwin iria dizer); assim, as plantas crescem pelos esforços que realizam para obter o ar e a luz. Em *Zoonomia*, o doutor antecipava Lamarck: "Todos os animais sofrem transformações que em parte são produzidas por seus próprios esforços, em resposta a satisfações ou sofrimentos, e muitas dessas formas ou inclinações adquiridas são transmitidas à espécie."[128] Desse modo, o focinho do porco foi desenvolvido para fuçar, a tromba do elefante para alcançar a comida no chão, a língua áspera do gado para puxar as folhas de capim, o bico dos pássaros para pegar as sementes. A isso o doutor acrescentava uma teoria de coloração

* Assim, sem ter pais, por geração espontânea, / Surgiram as primeiras manchas de vida animada na terra... / Por baixo das ondas sem praias nasceu, / E nas cavernas criou-se, com as pérolas, a vida orgânica; / Primeiro, formas minúsculas, invisíveis sob a lupa, / Que se moviam na lama ou furavam a massa líquida; / Estas, à medida que sucessivas gerações se desenvolviam, / Novos poderes adquiriam e membros maiores lhes cresciam; / Daí irromperam incontáveis grupos de vegetação / E, respirando, legiões de nadadeiras e de pés e de asas.

protetiva: "Há órgãos desenvolvidos para fins protetores, diferenciando tanto a forma como a cor do corpo de modo a escondê-lo ou a prepará-lo para o combate."[129] E concluía com um majestoso olhar sobre os tempos imemoriais:

> Pelo fato de meditar dessa maneira sobre as porções mínimas de tempo nas quais muitas das mudanças acima se produziram, seria muito audacioso imaginar, no grande espaço de tempo desde que a terra começou a existir, talvez milhões de anos antes do começo da história da humanidade, que todos os animais de sangue quente tivessem nascido de um filamento vivo que a primeira grande Causa imbuiu de animalidade, com o poder de adquirir novas partes, ajudado por novas inclinações, dirigida pelas irritações, sensações, volições e associações e, assim, possuindo a faculdade de seguir melhorando por sua própria atividade inerente, e passar adiante essas melhorias por meio da geração, num mundo sem fim?[130]

"É curioso", escreveu Charles Darwin, "observar em que grande medida meu avô antecipou... os pontos de vista e as bases errôneas das opiniões de Lamarck em sua *Zoonomia*."[131] Talvez o avô não admitisse que estava no caminho errado. De qualquer maneira, tinha exposto uma teoria que ainda não está morta e, em seu modo cordial, ele deu o primeiro empurrão para a evolução.

IX. PSICOLOGIA

O desafio científico avançava dos minerais às plantas, das plantas aos animais, dos animais ao homem. Armada com o microscópio e incentivada pelas necessidades dos médicos, uma crescente fraternidade de estudantes começou a olhar para o corpo humano e encontrou seus órgãos e funções indiscutivelmente semelhantes aos dos animais superiores. Mas parecia haver ainda uma quebra na cadeia da existência: quase todos concordavam que a mente do homem diferia em espécie, bem como em grau, da mente dos animais.

Em 1749, David Hartley, um clérigo inglês que se havia transformado em médico, aventurou-se nesta brecha fundando a psicologia fisiológica. Durante 16 anos (1730-46) reuniu dados e, em 1749, publicou suas *Observações sobre o Homem*. Com a ambição de encontrar um princípio que governasse as relações das idéias, como Newton encontrara um princípio que governava a relação dos corpos, Hartley aplicou a associação de idéias à explicação não apenas da imaginação e da memória, como Hobbes e Locke haviam feito, mas também da emoção, da razão, da ação e do sentido moral. Ele apresentava a sensação a princípio como uma vibração nas partículas de um nervo estimulado por um objeto externo e, depois, como a transmissão dessa vibração ao longo do nervo até o cérebro, como "a livre propagação dos sons sobre a superfície de água".[132] O cérebro é uma massa de fibrilas nervosas cujas vibrações são os correlatos das lembranças; uma ou mais dessas fibrilas agita-se por uma vibração que chega associada com ela em experiência passada; esta reverberação é o correspondente fisiológico de uma idéia. Para cada estado mental há um correlato corpóreo, e para cada operação do corpo há um acompanhamento mental ou nervoso; a associação de idéias é o lado mental da associação de vibrações nervosas suscitadas por sua continuidade ou sucessão em experiência passada. A apresentação fisiológica de Hartley era, natu-

ralmente, altamente simplificada e nunca tocou o mistério da consciência; mas foi decisiva para reconciliar uma pequena minoria dos ingleses com a mortalidade de suas mentes.

Um outro clérigo, Étienne Bonnot de Condillac, atacou o problema da mente de um lado puramente psicológico. Nascido em Grénoble (1714), foi educado num seminário jesuíta em Paris e foi ordenado padre. Admitido nos *salons* de Mme. de Tencin e Mme. Geoffrin, encontrou-se com Rousseau e Diderot, perdeu o ardor religioso, abandonou todas as funções sacerdotais e dedicou-se inteiramente ao jogo das idéias. Estudou os sistemas históricos da filosofia e rejeitou-os num *Traité des systèmes* (Tratado sobre os Sistemas, 1749), no qual expunha o espírito dos *philosophes*: todas essas orgulhosas estruturas de meias verdades coordenadas são proliferações imaginárias de nosso fragmentário conhecimento do universo; é melhor examinar uma parte da experiência indutivamente do que raciocinar dedutivamente sobre o conjunto.

Num *Essai sur l'origine des connaissances humaines* (Ensaio sobre a origem dos conhecimentos humanos, 1746), Condillac seguira a análise que Locke fazia das operações mentais; mas sua produção de maior sucesso, *Traité des sensations* (Tratado sobre as Sensações, 1754) aceitava um ponto de vista mais radical — que a "reflexão", na qual Locke havia reconhecido uma segunda fonte de idéias, é, ela mesma apenas, uma combinação de sensações que são a única fonte de todos os estados mentais. O mundo exterior existe, pois o mais básico dos nossos sentidos, o tato, encontra resistência real; apesar disso, tudo o que conhecemos são as nossas sensações e as idéias por elas geradas.

Condillac ilustrava esta proposição com uma famosa comparação. Talvez ele a tenha tomado emprestado de Buffon, mas atribuiu-a à sua recente *inspiratrice* Mlle. Ferrand, que havia deixado para ele um legado de gratidão. O autor imaginava uma estátua de mármore "organizada internamente como nós mesmos, mas animada por uma mente isenta de todas as idéias",[133] possuindo apenas um sentido, o do olfato, e capaz de distinguir prazer e dor. Propunha-se a demonstrar como se podia derivar das sensações desta estátua, todas as formas de pensamento. "Julgamento, reflexão, desejos, paixões etc., são apenas sensações variavelmente transformadas."[134] A atenção nasce com a primeira sensação; o julgamento vem com a segunda, que exige comparação com a primeira. A lembrança é uma sensação passada revivida por uma sensação presente ou por outra lembrança. A imaginação é a lembrança revivida com vivacidade, ou um grupo de lembranças projetado ou combinado. O desejo ou a aversão é a lembrança ativa de uma sensação agradável ou desagradável. A reflexão é a alternação de lembranças e desejos. A vontade é um desejo forte acompanhado pela hipótese de que o objetivo é alcançável. Personalidade, ego, pessoa não existem a princípio; tomam forma como reunião total de lembranças e desejos do indivíduo.[135] Desta forma, partindo meramente do sentido do olfato — ou de qualquer outro sentido — aproximadamente quase todas as operações da mente podem ser deduzidas. Ajuntem-se quatro sentidos mais e a estátua desenvolveria uma mente complexa.

Tudo isto era um interessante *tour de force* e fez considerável barulho entre os intelectuais de Paris. Mas os críticos não tiveram dificuldades em demonstrar que o método de Condillac era tão dedutivo e hipotético como qualquer coisa dos sistemas da filosofia; que ele ignorava inteiramente o problema da consciência e que não havia

explicado como havia nascido a sensibilidade inicial. Uma estátua com sensibilidade, mesmo que somente olfativa, não é uma estátua, a não ser que seja a daquele dignatário que Turgueniev descreve posando tão orgulhosamente como se fosse seu próprio monumento levantado por uma subscrição pública.

Em 1767, Condillac foi nomeado tutor do futuro Duque de Parma. Passou os próximos nove anos na Itália e compôs para seu pupilo 17 volumes que foram publicados em 1769-73 como *Cours d'études* (Curso de Estudos). Estes volumes são de alta categoria, mas os dois volumes sobre história merecem uma saudação especial porque incluem a história das idéias, dos costumes, dos sistemas econômicos, da moral, das artes, das eiências, dos divertimentos, das estradas — em resumo, um registro mais completo da "civilização" do que o de Voltaire no *Essai sur les moeurs*. Em 1780, a pedido do príncipe Ignacy Potocki, Condillac escreveu uma *Logique* para as escolas da Lituânia; este também foi um trabalho de valor excepcional. Neste mesmo ano de 1780, Condillac morreu.

A influência do ex-clérigo sobreviveu ainda um século, aparecendo em 1870 no livro de Taine, *De l'Intelligence* (Sobre a Inteligência). A psicologia de Condillac era o padrão no sistema educacional estabelecido pela Convenção Nacional que governou a França de 1792 a 1795. Anatomistas como Vicq-d'Azyr, químicos como Lavoisier, astrônomos como Laplace, biólogos como Lamarck, alienistas como Pinel, psicólogos como Bonnet e Cabanis reconheciam sua liderança. Pierre Jean Georges Cabanis, em 1796, descrevia o cérebro como "um órgão especial cuja função particular é produzir pensamentos, da mesma forma que o estômago e os intestinos têm a especial função de levar adiante o trabalho da digestão, e o fígado a de filtrar a bile".[136] Os *philosophes* que rodeavam Condillac não ligavam para suas profissões de fé a respeito de Deus, do livre-arbítrio e de uma alma imaterial e imortal; alegavam que uma filosofia naturalista, semimaterialista e hedonística seria logicamente seguida pela redução de todo o conhecimento à sensação e de todos os motivos ao prazer e à dor. Rousseau e Helvétius concluíram que, se a mente do homem ao nascer fosse mera receptividade, a educação podia moldar a inteligência e o caráter pouco restando às diferenças hereditárias e à capacidade mental. Aqui estava a base psicológica de muitas filosofias políticas radicais.

A reação contra a psicologia materialista surgiu, na França, somente depois que Napoleão cortou as garras da Revolução e assinou a Concordata de 1801 com a Igreja. Ela chegou mais cedo na Alemanha, onde a tradição anti-sensacionista de Leibniz ainda era forte. Homens como Johann Nicolaus Tetens, professor da Universidade de Rostock, atacaram a escola de Condillac como composta de meros teóricos e não cientistas. Todas essas conversas de "vibrações" e "fluidos nervosos" eram puras hipóteses; alguém havia visto estas coisas? Tetens argumentava que uma psicologia científica deveria procurar a observação direta dos processos mentais; deveria fazer da introspecção seu maior instrumento e, conseqüentemente, construir uma psicologia numa base verdadeiramente indutiva. Em breve verificaria que "as leis da associação" formuladas por Hobbes, Locke e Hartley não correspondiam à nossa real experiência; que a imaginação muitas vezes revive ou combina idéias numa ordem completamente diferente da existente na sensação que as originou; e que os elos na cadeia da associação às vezes desaparecem de uma maneira muito caprichosa. O desejo parece ser a realidade ima-

nente de um organismo e dificilmente se conforma com leis mecânicas. A mente é uma força ativa, formadora, não um "papel em branco" sobre o qual as sensações escrevem a sua vontade.

Desta forma, o palco estava preparado para a aparição de Emmanuel Kant.

X. O IMPACTO DA CIÊNCIA SOBRE A CIVILIZAÇÃO

Se este capítulo, por mais inadequado que seja, estendeu-se a um comprimento anormal, não é somente porque reconhecemos que os cientistas, bem como sua ciência, pertencem à história; é também porque a evolução das idéias é o nosso interesse básico e porque as idéias desempenharam um papel no século XVIII apenas comparável à natureza do próprio homem. Se as realizações da ciência naquela era revolucionária não foram tão espantosas quanto as do século precedente, de Galileu e Descartes a Newton e Leibniz, elas entraram mais poderosamente em quase todas as fases da história da Europa. Sob a direção de Voltaire e de uma centena de exegetas menores, os resultados da pesquisa difundiram-se nas classes média e superior; as novas ciências da química, geologia e zoologia uniram-se no vagaroso porém profundo impulso de expandir o conhecimento entre as mentes alfabetizadas; e os efeitos foram incontáveis.

A influência da ciência sobre a tecnologia — embora seja estranho afirmar isso — foi menor e mais demorada. Os modos do homem semear e colher, minerar e manufaturar, construir e transportar tinham sido formados através de séculos de tentativas e erros, e as tradições e a inércia somente com relutância aceitavam melhorias sugeridas por experiências de laboratório; não foi senão no final dessa época que a ciência acelerou a Revolução Industrial. Mesmo assim, os primeiros estágios daquela revolução devem muito às pesquisas químicas sobre as anilinas; o uso de cloro para clarear os tecidos havia sido difundido por Berthollet (1788), e a manufatura industrial de soda e de amoníaco foi introduzida por James Hutton e Nicolas Leblanc. O estudo dos gases feito por Boyle e Mariotte, e do calor por Black, participaram do desenvolvimento da máquina a vapor — que, no entanto, surgiu graças à presença de mecânicos na cena industrial. O avanço do século testemunhou uma relação mais estreita entre os homens práticos que procuravam produzir e os cientistas que buscavam a verdade; a Académie des Sciences enviou investigadores para os campos, as fábricas e as oficinas, e editou 20 volumes intitulados *Descriptions des arts et métiers* (Descrição das artes e ofícios, 1761-81). Em contrapartida, a indústria, que crescia, começou a apelar para a ciência em busca de dados e experiências; desse modo, Coulomb reduziu a fórmulas confiáveis a tensão das vigas, e os problemas da máquina a vapor estimularam a ciência a realizar novas pesquisas sobre a relação entre força e calor. No século XIX, estas ligações iriam transformar o mundo econômica e fisicamente.

O maior impacto da ciência foi naturalmente sobre a filosofia, pois a filosofia, que é o desafio da sabedoria, deve basear-se sobre a ciência, que é o desafio do conhecimento. A cada passo a ciência parecia aumentar o mundo em complexidade e objetivo, e novas perspectivas tinham de ser formadas. Não foi um pequeno ajustamento o que a mente humana teve de fazer depois da descoberta do fato de que o homem não era o centro do universo, porém um átomo e um momento nas espantosas imen-

sidões do espaço e do tempo; aquele ajustamento ainda hoje não está totalmente feito. Por uma orgulhosa resposta, tão velha como Copérnico, o homem estava quase acabrunhado pela grandeza de descoberta de sua própria pequenez; o orgulho da ciência obscurecia a modéstia da filosofia; os homens concebiam novas utopias em termos de ciência, e a idéia do progresso oferecia uma nova religião para a alma moderna.

O efeito da ciência sobre a religião — ou, aliás, sobre o cristianismo — parecia ser letal. Sem dúvida os homens iriam continuar a formar ou a favorecer concepções de um mundo que trouxessem esperança e consolação, significado e dignidade a suas vidas atormentadas e efêmeras; como poderia, porém, o épico cristão da criação, do pecado original e da redenção divina sustentar-se numa perspectiva que reduzia a terra a um ponto no meio de milhões de estrelas? Que significava o homem para que o Deus de um tal universo dele se ocupasse? E como poderia a poesia da Gênese sobreviver às explorações da geologia? E o que dizer de uma dúzia ou mais de religiões em regiões agora abertas pela geografia? Seriam elas claramente inferiores ao cristianismo, em suas doutrinas, seus códigos morais e seus efeitos? Como poderiam os milagres de Cristo, sem mencionar os milagres atribuídos aos santos e a Satanás, reconciliar-se com o reino aparente de uma lei universal? Como poderia a alma ou a mente de um homem ser imortal quando parecia ser tão dependente dos nervos e outros tecidos visivelmente condenados a apodrecer? O que iria acontecer à religião de tal forma desafiada por uma ciência que crescia diariamente em objetivos, resultados e prestígio? E o que iria acontecer a uma civilização baseada num código moral que era, por sua vez, baseado naquela religião?

CAPÍTULO XVII

Medicina

1715-89

I. ANATOMIA E FISIOLOGIA

DEVE-SE ainda considerar o impacto da ciência sobre a medicina. A arte de curar estava vinculada ao aprimoramento do microscópio e do termômetro, do progresso da química e da biologia e, sobretudo, ao avanço do conhecimento sobre anatomia e fisiologia humana e animal. A maior parte das pesquisas sobre essas duas disciplinas ficou a cargo dos próprios médicos.

Giovanni Battista Morgagni foi um caso típico dos muitos médicos que fizeram da medicina uma ciência, mantendo registros clínicos dos casos de que cuidara. Setecentos casos foram por ele examinados em sua devotada carreira como médico e professor de medicina em Pádua. Com 80 anos de idade (1761), Morgagni relatou suas observações sob a forma de 70 cartas que fundaram a anatomia patológica: *De sedibus et causis morborum per anatomen indagatis* (Das origens e causas das moléstias tal como investigadas pela anatomia). Nesta obra forneceu descrições clássicas do bloqueio cardíaco, atrofia amarela do fígado e tuberculose dos rins; identificou os aspectos clínicos da pneumonia com solidificações verificadas nos pulmões; e contribuiu significativamente para o desenvolvimento da cardiologia. "O capítulo sobre aneurisma (dilatação anormal com sangue) da aorta", disse Sir William Osler, "é até hoje um dos mais bem escritos"; e "o que poderia ser mais correto do que sua descrição da angina péctoris?"[1] Com uma clareza nunca dantes encontrada, o livro localizava a sede de cada doença, assim como as alterações mórbidas de órgãos específicos. Impressionados com o trabalho de Morgagni, os hospitais — sem que tenha havido protestos da parte da Igreja ou do Estado — passaram a fornecer ao médico e a seus assistentes os cadáveres de todas as classes da comunidade, mesmo nobres e eclesiásticos; muitas pessoas, desejando promover o progresso da ciência, expressavam o desejo de ter seus corpos examinados por Morgagni após a morte.[2] Esse médico realizou experiências com animais, novamente sem protestos por parte da Igreja. Continuou a ensinar até completar 90 anos. Em 1764, com a idade de 82 anos, julgavam-no "tão vigoroso como um homem de 50 anos e que ainda trabalhava sem óculos".[3] Seus alunos orgulhosamente proclamavam-no "*anatomicorum totius Europae princeps*" (o príncipe dos anato-

mistas de toda a Europa). Em 1931, sua cidade natal de Forlì ergueu em sua homenagem um monumento na *piazza* que traz o seu nome.

Um aluno de Morgagni, Antonio Scarpa, tornou-se professor de anatomia em Modena, com 20 anos de idade. Aos 36 anos (1783) foi promovido para a cadeira de anatomia, em Pavia, e juntou-se a Spallanzani e Volta no esforço de tornar aquela universidade uma das maiores da Europa. Os estudos que Scarpa desenvolveu sobre a anatomia do ouvido, nariz, pés e nervos granjearam-lhe renome internacional; suas *Osservazioni sulle principali malattie degli occhi* (Observações sobre as principais doenças dos olhos, 1801) continuaram, durante muitas décadas, a ser o texto padrão de oftalmologia. Apenas um ano mais novo que Scarpa, Félix Vicq-d'Azyr estudou a anatomia comparativa dos pássaros, dos quadrúpedes e do homem; seus resultados mostraram uma notável e detalhada similaridade na estrutura dos membros dos homens e dos animais e contribuíram para recolocar o homem no seu lugar biológico. Vicq-d'Azyr morreu aos 46 anos (1794), sem ter tido tempo para completar um trabalho que já conduzira a anatomia do cérebro ao ponto máximo que era possível se atingir no século XVIII.

Na Grã-Bretanha dois Hunters, nascidos na Escócia, aumentaram o brilho do Iluminismo escocês com seus trabalhos sobre anatomia e cirurgia. As conferências de William revolucionaram o ensino da anatomia em Londres, onde esse tema de há muito era dificultado pela restrição à disponibilidade de cadáveres. Ele ganhou fama por uma descoberta que marcou época (1758) sobre a função absorvente dos gânglios linfáticos, por seu livro clássico, *Anatomia de um útero grávido* (1774), e por seu temperamento vulcânico, o qual ele próprio explicava, baseado no fato de ser um anatomista, ter-se acostumado com a "passiva submissão dos corpos mortos".[4] Morreu em 1783, aos 65 anos de idade, vitimado por uma exaustão que o atacou durante uma conferência. Ele doou sua enorme coleção anatômica a Glasgow, onde ela ainda se encontra no Museu Hunteriano.

John Hunter nasceu dez anos depois de seu irmão e morreu dez anos mais tarde do que ele. Aos 21 anos (1749) havia adquirido conhecimentos suficientes para ministrar o curso de anatomia prática em lugar de seu irmão. Trabalhando com William, resolveu o problema da descida dos testículos no feto, descobriu a circulação placentária e as ramificações dos nervos nasais e olfativos, descobriu os condutos lacrimais e tomou a liderança na exposição das funções dos condutos linfáticos. Aos 27 anos, John entrou em Oxford; verificando, contudo, que o latim e o grego eram línguas mais mortas do que os cadáveres, deixou a universidade e engajou-se no exército como cirurgião. Durante o serviço ativo no estrangeiro, aprendeu muito sobre as feridas provocadas por armas de fogo; deixou, ao morrer, um tratado clássico sobre este assunto. De volta à Inglaterra, praticou e ensinou cirurgia e continuou realizando investigações sobre anatomia e fisiologia. Em 1767, sofreu um acidente que lhe rompeu o tendão de Aquiles (que prende os músculos da barriga da perna ao calcanhar); descobriu, a partir de observações sobre si mesmo, o seu próprio caso e de experiências feitas com cachorros, uma cirurgia bem-sucedida para corrigir pés mancos e outras deformidades que envolviam tendões. Numa ocasião, inoculou-se inadvertidamente de sífilis, e atrasou seu tratamento para estudar a moléstia em si próprio;[5] cometeu, no entanto, o erro de identificar a sífilis com a gonorréia. Provou, por meio de expe-

riências, que, durante a hibernação, as cobras e os lagartos não fazem digestão. Em sua casa, em Brompton, John reuniu para suas pesquisas um fantástico jardim zoológico de faisões, perdizes, sapos, peixes, gansos, ouriços, bichos-da-seda, abelhas, marimbondos, zangões, uma águia, dois leopardos e um touro. Quase perdeu a vida lutando com o touro e recapturando leopardos que fugiam. Estudou anatomicamente mais de 500 espécies de animais. Pesquisou os efeitos de várias toxinas e admitiu, em 1780, que tinha "envenenado milhares de animais".

Em 1785, John posou para que Reynolds pintasse seu retrato, mas, a princípio, demonstrava-se muito irrequieto; Sir Joshua estava a ponto de abandonar a pintura quando Hunter caiu numa profunda e imóvel *revêrie* que permitiu ao artista fazer o esboço do retrato que hoje está no Royal College of Surgeons. Como seu irmão, John era de um temperamento irritadiço e mandão. Ao constatar que estava sofrendo de angina péctoris, disse: "Minha vida está na mão de qualquer patife que queira me aborrecer ou irritar."[6] Certa feita, um colega seu o contrariou; ele enraiveceu-se e morreu em poucos minutos (1793). Foi enterrado na Abadia de Westminster, ao lado dos despojos de Ben Jonson. Sua coleção de 13 mil espécimes foi doada à Corporação de Cirurgiões pelo governo e tornou-se, em 1836, o Museu Hunteriano de Londres. A "oração hunteriana", pronunciada em sua memória, é acontecimento anual no mundo médico inglês.

Na fisiologia, o grande nome deste período foi Albrecht von Haller. Já o encontramos antes, na juventude, como poeta; anos mais tarde ele colocou-se na liderança de seus colegas ao escrever *Elementa physiologiae Corporis humani* (Elementos sobre a fisiologia do corpo humano), que foi publicado em oito volumes, entre 1757 e 1766. Essa obra não somente registra todos os conhecimentos da anatomia e fisiologia humanas, como inclui as próprias descobertas do autor sobre o papel da bile na digestão das gorduras e sobre a irritabilidade ou contratilidade das fibras musculares independentemente dos nervos e mesmo quando separadas do corpo. Diderot concluiu, a partir deste e outros experimentos semelhantes, que, "se a vida permanece agindo em órgãos cortados do corpo, onde está a alma? O que aconteceu com a sua unidade?... com sua indivisibilidade?"[7]. Baseado em tais provas, argumentava que todo o processo fisiológico é mecânico. Haller discordou disso; a irritabilidade do tecido orgânico, achava ele, indicava a existência de um princípio vital que estava ausente nas substâncias inorgânicas e que era incompatível com a filosofia mecanicista. Estudos posteriores realizados por Haller demonstraram que "a estrutura dos ossos dos quadrúpedes é essencialmente a mesma que a das aves", e que "os ossos do homem não são diferentes, em nenhuma de suas partes e na sua estrutura, dos ossos dos quadrúpedes".[8] Em 1755, ele fez a primeira observação registrada sobre a arteriosclerose, acumulação de gordura amolecida nas paredes dos vasos sanguíneos. "Quando se abre as páginas de Haller", diz Sir William Foster, "sente-se que passamos aos tempos modernos".[9]

Outras investigações serviam de apoio a um ponto de vista mecanicista. Robert Whytt demonstrou (1751) que as ações reflexas precisam apenas de um pequeno segmento da medula da espinha. O trabalho de Priestley, Lavoisier, Laplace e Lagrange parecia reduzir a respiração a processos químicos análogos à combustão. Os experimentos de Réaumur (1752) provaram que a digestão resultava da ação química dos sucos gástri-

cos; Spallanzani demonstrou (1782) que esta ação dos sucos digestivos sobre a comida podia prosseguir mesmo fora do estômago; e John Hunter descobriu que, depois da morte, estes sucos começam a digerir a própria parede do estômago.

Spallanzani era uma das maiores figuras na fisiologia do século XVIII. Já fizemos referência às suas experiências sobre geração espontânea. Seu interesse sobre a digestão não conhecia limites. Ele descobriu a função digestiva da saliva. Realizou ele mesmo várias experiências estimulando vômitos e engolindo sacos e tubos que pacientemente recuperava nas fezes. Foi o primeiro a demonstrar que a contração sistólica do coração envia sangue para os menores vasos capilares. Mostrou que a transpiração não tem nada a ver com a respiração, mas que pode, até certo ponto, substituí-la. Embora fosse abade, tornou-se uma autoridade em matéria de fertilização. Descobriu que, quando os órgãos masculinos de uma rã eram cobertos com linho encerado, a fêmea permanecia infértil depois do acasalamento; mas quando coletava o sêmen masculino do linho e o colocava em contato com os óvulos da fêmea, estes se tornavam fertilizados. Obteve fertilização artificial nos mamíferos injetando esperma de um cachorro no útero de uma cadela.[10] O século XX finalmente apreciou o objetivo e a significação de seus infatigáveis experimentos e reconheceu nele um dos eleitos do sacerdócio da ciência.

II. A INGENUIDADE DO MAL

Teria o avanço do conhecimento derrotado a riqueza dos males? Dificilmente. Voltaire estimava a longevidade média da vida humana em seu tempo em 22 anos.[11] Os bairros miseráveis das cidades em crescimento eram responsáveis pela alta proporção de mortalidade infantil, às vezes alcançando 50 por cento das crianças nascidas.[12] Em Londres, 58 por cento de todas as crianças morriam antes do quinto dia.[13] O abandono de crianças era prática habitual. De 1771-77, aproximadamente 32 mil crianças foram admitidas no Hospital de Enjeitados de Paris — 89 por dia; dessas crianças, 25.476 (80 por cento) morreram antes de completar seu primeiro ano. Uma contribuição para a mortalidade infantil foi dada, no século XVIII, pelo aumento da prática da substituição do seio da mãe ou de uma ama-de-leite pela mamadeira. Sir Hans Sloane computava a mortalidade das crianças alimentadas por mamadeira como três vezes maior do que a das crianças alimentadas ao seio. O novo método tornou-se especialmente popular nas classes superiores da França, até que o *Émile*, de Rousseau (1762), tornou moda a amamentação natural.

O aborto e práticas anticoncepcionais continuaram a existir. A bainha de linho, recomendada por Fallopio, em 1564, para impedir as infecções venéreas, era usada no século XVIII para impedir a concepção.[14] Dr. Jean Astruc, em *De Morbis venereis* (Sobre as doenças venéreas, 1736), mencionava indivíduos depravados que "vêm usando há algum tempo sacos feitos de membranas finas e sem costura, na forma de uma bainha... chamada em inglês de 'condum'".[15] Uma certa Mrs. Phillips, em 1776, distribuía folhetos em Londres anunciando que sua loja tinha um sortimento completo desses "implementos de segurança, que garantem a saúde de seus clientes".[16] A despeito dessas "máquinas", tal como eram chamadas, a doença venérea atingia todas as classes sociais. Lorde Chesterfield recomendava que seu filho fosse

cuidadoso, porque embora "no amor, um homem possa perder seu coração com dignidade,... caso perca seu nariz, perde também seu caráter na barganha."[17]

Nós que vivemos depois de Jenner dificilmente podemos imaginar a maldição que era a varíola antes que ele convertesse o mundo ocidental à vacina. Voltaire calculava que "entre cem pessoas que vêm ao mundo, pelo menos 60 contraem bexiga; dessas 60, 20 morrem... e 20 outras guardam marcas muito desagradáveis dessa cruel doença durante toda sua vida".[18] Entre 1712 e 1715, três herdeiros do trono da França morreram de bexiga. O príncipe de Ligne acreditava que 200 mil internos dos conventos de freiras e mosteiros haviam procurado refúgio ali por causa da humilhação da desfiguração causada pela bexiga.[19] A doença alcançou proporções epidêmicas em Paris, em 1719, na Suécia, de 1749 a 1765, em Viena em 1763 e 1767, na Toscânia em 1764, em Londres em 1766 e 1770.

As epidemias eram, nessa época, menos severas do que nos séculos anteriores, mas ainda permaneciam entre os azares da vida. Eram mais terríveis no campo do que nas cidades, a despeito das pobres habitações urbanas, porque os camponeses raramente podiam pagar os cuidados médicos. As epidemias de tifo, febre tifóide e bexiga mataram 80 mil pessoas na Grã-Bretanha no ano de 1741.[20] Em 1709, uma praga de peste bubônica exterminou 300 mil pessoas na Prússia; reapareceu com menos intensidade na Ucrânia, em 1737, em Messina em 1743, em Moscou em 1789. A febre escarlatina, a malária (*mal aria*, mal ar) e a disenteria eram comuns, especialmente nas classes inferiores, onde eram favorecidas pela pobreza das condições sanitárias públicas e da higiene pessoal. Algumas epidemias de febre puerperal contagiosa ocorreram em Paris, Dublin, Aberdeen, Thurgau e Berna. A "influenza", que os franceses chamavam *la grippe*, alcançou nível epidêmico em várias ocasiões na Itália, Suécia e Alemanha. Ocasionalmente ela provocava uma poliomielite, como aconteceu com o menino que se tornou Sir Walter Scott. Pneumonia, difteria e erisipela freqüentemente atingiam proporções quase epidêmicas. A coqueluche, que hoje parece tão sem importância, era disseminada e perigosa especialmente no norte da Europa; na Suécia, 40 mil crianças morreram em conseqüência dessa doença entre 1749 e 1764. A febre amarela veio da América e atingiu uma forma epidêmica em Lisboa, em 1723. A estes e centenas de outros males, as senhoras da classe superior juntavam os "vapores" — uma confusa mistura de exaustão nervosa, hipocondria, insônia e tédio, chegando às vezes à histeria.

Contra tais inimigos públicos os governos forneciam algumas medidas de saneamento. Mas a maior parte dos dejectos ainda era jogada nas ruas. As privadas apareceram em Paris no começo do século, mas apenas em poucas casas; elas inexistiam quase completamente em outras partes do continente. O quarto de banho era um luxo de ricos. Os banhos públicos eram provavelmente menos numerosos do que durante a Renascença. A higiene fazia mais progressos no exército e na marinha do que nas cidades. Sir John Pringle melhorou a medicina militar (1774) e James Lind, na Escócia, revolucionou a higiene naval (1757). Na expedição de Anson, em 1740, cerca de 75 por cento da tripulação estavam ocasionalmente inutilizados pelo escorbuto. Num tratado que marcou época sobre esta doença (1754), Lind apontou que o suco de laranja ou de limão havia sido usado no seu tratamento tanto pelos holandeses, em 1565, como por Sir Richard Hawkins, em 1593; usando-se a influência de Lind, este preven-

tivo foi introduzido na marinha inglesa (1757). Na segunda viagem de Cook, que durou mais de três anos (1772-75), somente um caso de escorbuto foi fatal. Em 1795, o uso de sucos cítricos ou de frutas foi tornado obrigatório na marinha inglesa (daí o nome *limey* para um marinheiro ou soldado inglês); daí em diante o escorbuto desapareceu na marinha.

Quando Victor Riqueti, Marquês de Mirabeau, estabeleceu o princípio de que a saúde do povo (1756) é uma responsabilidade do Estado, isso significou um marco no humanismo do século XVIII. Johann Peter Frank, que começou a vida como uma pobre criança abandonada na soleira de uma porta, propôs um sistema completo de serviços médicos públicos em seu *System einer vollständigen medizinischen Polizei* (Sistema para um completo policiamento da medicina, 1777-78). Estes quatro volumes — o "nobre monumento de uma vida inteira devotada à humanidade"[21] — descrevem as medidas que deveriam ser tomadas por parte de qualquer comunidade civilizada de maneira a se livrar dos dejectos, a preservar a pureza da água e dos alimentos, a manter a higiene nas escolas e nas fábricas e a proteger a saúde das mulheres empregadas na indústria; o doutor recomendava a taxação dos solteirões como uma boa medida, deu conselhos sobre higiene conjugal e pediu que fossem seguidos os princípios de higiene na educação das crianças. Napoleão era um dos que apreciavam as idéias de Frank; pediu-lhe para vir sanear Paris, mas ele permaneceu em Viena.

Os hospitais estavam muito atrasados com relação às condições necessárias a tratamento conveniente das doenças. Seu número cresceu, porém sua qualidade declinou. A Inglaterra, em particular, multiplicou o número de seus hospitais no século XVIII, mas todos eles eram mantidos por meio de contribuições particulares, nenhum por doações do Estado.[22] Em Paris, o principal hospital, o Hôtel-Dieu, recebeu 251.178 pacientes nos 11 anos entre 1737 e 1748; desse total, 61.091 morreram. A grande procura por esta "Mansão de Deus" levava a se colocar três, quatro, cinco, até seis pessoas no mesmo leito; "os que estavam morrendo e os que estavam a caminho da recuperação mantinham-se um ao lado do outro;... o ar era poluído pelas emanações de tantos corpos enfermos."[23] Foi um dos muitos atos beneficentes de Luís XVI ter decretado em 1781, que, "daqui em diante, 2.500 pacientes devem ter cada um o seu leito, que 500 ficarão em leitos duplos divididos por uma parede divisória", e que deveria haver quartos especiais para os convalescentes.[24] Apesar disso, sete anos depois, o hospital só tinha leitos individuais para 486 pacientes; 1.220 leitos eram usados por quatro ou mais pacientes e 800 pacientes dormiam em leito de palha.[25] Em Frankfurt-am-Main e outras cidades, o ar dos hospitais era tão fétido que "os médicos recusavam-se a trabalhar nos estabelecimentos como se estivessem cumprindo uma sentença de morte".[26]

III. TRATAMENTO

Alguns poucos médicos cometeram a ousadia de reduzir suas rendas difundindo o conhecimento da medicina preventiva. O Dr. John Arbuthnot, de Londres, no *Ensaio sobre a natureza das doenças* (1731), argumentava que uma boa dieta faria quase o mesmo efeito que a medicina podia alcançar. E antecipava as queixas posteriores num

tratado, *O custo de preservação da saúde* (1744). O ensino da medicina melhorava vagarosamente, liderado pelas universidades italianas (Pádua, Bolonha, Pávia, Roma), seguidas pelas escolas de Viena, Paris e Montpellier; mesmo nestas universidades, contudo, havia somente quatro ou cinco professores. Cada professor coletava a remuneração pelo seu curso e emitia certificados de admissão às vezes nas costas de cartas de baralho.[27] Alguns hospitais começavam a ensinar clínica médica. A prática legal da medicina ou da profissão de parteira requeria um diploma de uma instituição confiável.

Da mesma forma que a teoria de Georg Stahl — do fogo — como "flogisto" — dominava a química do século antes de Lavoisier, seu conceito de "animismo" dominava a medicina. Rejeitando o ponto de vista de Descartes de que o corpo era um mecanismo, Stahl considerava a alma um princípio imaterial da vida que moldava o corpo como um seu instrumento. Conseqüentemente (mantinha ele), a natureza, sob a forma dessa força vital, é o principal agente na cura da doença; a doença é um esforço da *anima* para restabelecer o tônus normal, a ação e a harmonia dos órgãos doentes; a temperatura mais alta e o pulso acelerado são meios que a natureza usa para enfrentar a doença; um doutor prudente confiaria principalmente nesses progressos da autodesintoxicação e só recomendaria remédios com muita relutância. Stahl deixou sem responder a questão da causa produtora da desordem. Marcus Antonius Plenciz deu uma resposta; em 1762, ele retomou a teoria de Athanasius Kircher segundo a qual a doença é atribuída a uma infecção provocada por um microorganismo; para cada doença, dizia Plenciz, há um organismo particular invasor, com um período definido de incubação. Essa notável previsão da teoria dos germes não deixou marca na terapia do século XVIII, e teria que ser revivida pela segunda vez no século XIX.

Alguns novos métodos de diagnóstico fizeram progresso. Stephen Hales advogava a medida de pressão do sangue; Leopold Auenbrugger introduziu a percussão do tórax como uma forma de detectar a presença de fluidos. Dois escoceses, George Martine e James Currie, desenvolveram o uso do termômetro clínico.

Drogas, cirurgia e charlatanismo competiam pelo dinheiro do paciente. A sangria era ainda uma panacéia padronizada; um médico calculava, em 1754, que 40 mil mortes eram causadas, na França, a cada ano, por uma retirada excessiva de sangue.[28] No final do século, os protestos aumentaram e encontraram uma voz efetiva na obra de Wolstein, *Anotações relativas à abertura das veias* (1791). As drogas multiplicaram-se. A Farmacopéia oficial de Londres, em 1746, não aceitava receitas em que aparecessem teias de aranha, chifres de unicórnio e leite de virgens, mas respeitava teriaga, olhos de caranguejo, pulgões da madeira, víboras e pérolas como agentes terapêuticos capazes de formar misturas curativas. A Farmacopéia de 1721 dava posição oficial ao paregórico (contendo ópio), à ipeca, ao tártaro emético, ao espírito de sais voláteis e a outras novas drogas; a edição de 1746 acrescentava valeriana, doces espíritos de nitro e "bálsamo" (tintura de benjoim); a edição de 1788 sancionava arnica, salsaparrilha, cascarilha, magnésia, tintura de ópio... O óleo de rícino veio a ser usado na Europa moderna por volta de 1764, o arsênico em 1786; a colquicina foi introduzida como remédio para a gota em 1763. William Withering, um rapaz de Shropshire, aprendeu com uma velha senhora que a erva-dedal (digitalis) era boa para hidropisia;

ele ganhou um lugar na história médica descobrindo sua utilidade para as doenças do coração (1783). Muitos médicos de reputação faziam e vendiam suas próprias drogas e cobravam mais pelas receitas do que pelas visitas. Os "remédios patenteados" — de fórmulas secretas e registradas — tornaram alguns indivíduos ricos. Assim, a Inglaterra absorveu toneladas de "Elixir de Stoughton", "Óleos Ingleses de Betton", "Pílulas para Mulheres de Hooper" e "Pastilhas para Vermes de Ching".

Os charlatães eram um elemento de grande apelo na cena médica. O "conde" Alessandro di Cagliostro, cujo nome real era Giuseppe Balsamo, vendia um elixir de longa vida para os ricos tolos de diversos países. O "chevalier" Taylor, armado com sua agulha de catarata, propunha-se a curar qualquer doença dos olhos; Gibbon e Haendel escutaram-no cheios de esperanças. Joanna Stevens persuadiu o Parlamento a pagar-lhe 5.000 libras pela divulgação do segredo de sua cura para cálculos; quando sua receita foi publicada (1739) verificou-se que era composta de casca de ovo, lesmas, sementes e sabão; e em todos os casos relatados de cura foram encontradas pedras na bexiga depois da morte.

O mais famoso curandeiro do século XVIII foi Franz Anton Mesmer. A tese com que ele conquistou um grau de doutor em Viena (1766) renovava o velho apelo das influências astrológicas sobre o homem; explicava-as pelas ondas magnéticas. Durante algum tempo tentou curar doenças tocando as partes afetadas com magnetos; mais tarde, tendo encontrado um padre que parecia curar apenas pelo toque das mãos, descartou os magnetos, mas anunciou que uma força oculta habitava nele e que podia ser transmitida a outros, dependendo do estímulo financeiro. Abriu um consultório em Viena, onde tratava pacientes com toque — como os reis haviam feito para a escrófula, e como os curandeiros fazem hoje em dia. A polícia declarou-o charlatão e obrigou-o a deixar Viena dentro de 48 horas. Ele transferiu-se para Paris (1778) e recomeçou sua carreira publicando *Mémoire sur la découverte du magnétisme animal* (Relatório sobre a descoberta do magnetismo animal, 1779). Os pacientes procuravam-no para serem "mesmerizados"; ele os tocava com uma vara ou fitava-os nos olhos até que produzia neles uma submissão semi-hipnótica às suas sugestões; neste processo hipnotizante a sua feiúra pessoal era de grande vantagem. Ele dispunha de cubas magnéticas (*baquets*) contendo uma mistura baseada em ácido sulfídrico e providas de saliências de ferro que os pacientes tocavam à medida que juntavam as mãos uns com os outros; para ter a certeza da cura, o próprio Mesmer tocava cada paciente por sua vez. Entre esses pacientes estavam o Marquês de Lafayette, a Duquesa de Bourbon, a princesa de Lamballe e outras pessoas famosas na corte. Luís XVI ofereceu-lhe dez mil francos caso ele revelasse seu segredo e estabelecesse um Instituto Magnético aberto a todos; o "médico" recusou o oferecimento. Dentro de seis meses, ele coletou 350 mil francos.[29] Em 1784, a Académie des Sciences nomeou uma comissão, incluindo Lavoisier e Franklin, para investigar os métodos de Mesmer. Seu relatório admitia algumas de suas alegações de curas (especialmente de doenças nervosas menos importantes), mas rejeitava sua teoria do magnetismo animal. O governo revolucionário francês denunciou-o como impostor, confiscou sua tentadora fortuna e baniu-o da França. Ele morreu na Suíça em 1815.

Em Londres, James Graham abriu (1780) um "Templo da Saúde" segundo os mesmos princípios de Mesmer, mas aprimorado. Ele fornecia um leito nupcial mágico

para os casais que oferecia garantias de belas crias; Graham alugava esse leito a 100 libras por noite.[30] Sua assistente como "Deusa da Saúde" era Emma Lyon, destinada, como lady Hamilton, a hipnotizar o próprio lorde Nelson.

Confusos pela proliferação dos charlatães e suas miraculosas curas, tanto o público como a classe médica levaram quase todo o século XVIII para aceitar a inoculação profilática como uma forma legítima de terapia. A transferência de um vírus enfraquecido de uma pessoa humana infectada por varíola para uma outra pessoa sadia, tornando-a imune à doença, tinha sido praticada pelos antigos chineses.[31] Com o mesmo propósito, as mulheres circassianas espetavam o corpo com agulhas tocadas com o fluido das varíolas. Em 1714 uma comunicação do Dr. Emanuel Timoni, lida perante a Royal Society de Londres, descrevia "a contaminação da bexiga por incisão ou inoculação tal como tem sido há longo tempo praticada em Constantinopla."[32] Em uma carta enviada de Constantinopla a 1º de abril de 1717, lady Mary Wortley Montagu escrevia:

> A bexiga, tão fatal e tão generalizada entre nós (ingleses), é (tornada), aqui, inteiramente inócua pela invenção do enxerto.... A cada ano, milhares de pessoas sofrem essa operação... Não há exemplo de qualquer pessoa que tenha morrido por sua causa. Podeis acreditar que eu estou muito satisfeita com a segurança da experiência, uma vez que penso experimentá-la em meu querido filhinho.[33]

O menino, de seis anos de idade, foi inoculado em março de 1718, pelo Dr. Charles Maitland, um médico inglês então na Turquia.

Em 1721, uma epidemia de varíola disseminou-se por Londres, demonstrando ser especialmente fatal para as crianças. Lady Mary, que tinha voltado da Turquia, encarregou o Dr. Maitland, também repatriado, de inocular sua filha de quatro anos de idade. Três famosos médicos foram convidados para ver como a futura lady Bute ficou muito pouco perturbada pelos resultados. Eles ficaram impressionados, e um deles fez com que seu filho fosse inoculado. Lady Mary propagou a idéia na corte. A princesa Carolina concordou em testar o método em seis criminosos que tinham sido condenados à forca; eles se submeteram em troca da promessa de liberdade caso sobrevivessem; um deles sofreu um pequeno ataque da doença, os outros não demonstraram o menor sinal dela; todos os seis foram libertados. Em 1722, a princesa mandou fazer a operação nas crianças órfãs da paróquia de St. James, com sucesso completo; em abril, submeteu duas de suas filhas à inoculação. A aceitação do processo espalhou-se entre a aristocracia inglesa, mas a morte de duas pessoas inoculadas entre os criados da corte cessou o movimento e forneceu um apoio para a oposição. Um crítico queixava-se de que "uma experiência praticada apenas por umas poucas mulheres ignorantes... deveria subitamente, e com minguada experiência, chegar a ser aceita numa das mais polidas nações do mundo e até a ser recebida no palácio real."[34] Lady Mary sentiu a picada e publicou anonimamente "Claro Relato da Inoculação de Bexiga por um Mercador Turco". A maioria dos médicos ingleses rejeitou a inoculação como insegura mas, em 1760, Robert e Daniel Sutton introduziram a inoculação por incisão e observaram que, em 30 mil casos, tinham tido 1.200 fatalidades — quatro por cento.

Ainda em 1772, Edward Massey, um clérigo inglês, pregava contra "a perigosa e pecaminosa prática da inoculação", e mantinha-se firme apoiando o velho ponto de vista teológico de que as doenças eram mandadas pela Providência para punição do pecado.[35] (Talvez, como muitas velhas doutrinas religiosas, isto pudesse ser profanamente parafraseado: a doença é muitas vezes a punição pela ignorância ou a negligência.)

Outros países aceitaram a idéia. Na América, o dr. Zabdiel Boylston, durante a sexta epidemia de bexiga em Boston, inoculou seu filho (1721) e realizou 246 outras inoculações a despeito de uma oposição violenta que o ameaçava de forca. A maior parte do clero puritano defendeu-o e rechaçou a ignomínia levantada contra ele.[36] Benjamin Franklin e Benjamin Rush deram seu influente apoio a favor do movimento de inoculação na Filadélfia. Na França, o regente Filipe d'Orléans, com sua usual coragem, pôs-se à frente do movimento a favor da inoculação fazendo com que dois de seus filhos fossem vacinados. A Faculdade de Medicina da Univesidade de Paris opôs-se à prática até 1763. Voltaire, em suas *Lettres sur les Anglais*, elogiava a campanha de *lady* Mary, notando a universalidade da prática entre os circassianos e atribuindo-a ao valor monetário da beleza: "Os circassianos são pobres, mas têm boas filhas que, conseqüentemente, são o principal artigo de seu comércio exterior. São eles que fornecem belezas para os serralhos do Grande Senhor e o sufi da Pérsia e outros que são ricos o bastante para comprar e manter estes preciosos artigos.[37] Um médico italiano, Angelo Gatti, difundiu a experiência da inoculação na França, e Théodore Tronchin na Suíça. Catarina, a Grande, e o grão-duque Paulo da Rússia foram eles mesmos inoculados a conselho de Voltaire (1768); e, naquele ano, Jan Ingenhousz inoculou três pessoas da família imperial de Viena.

Todas essas experiências, usando o soro da varíola retirado de um ser humano, causavam grande descontentamento, pois a proporção de mortalidade decorrente da inoculação, embora tivesse caído a quatro por cento, ainda era desagradavelmente alta. Um cirurgião inglês, Edward Jenner, notou que as moças que trabalhavam em leiteria e que haviam contraído a bexiga das vacas (*cowpox*, uma doença relativamente suave) raramente contraíam a bexiga mais freqüente, que era fatal. Por volta de 1778, ele concebeu a idéia de conferir imunidade à varíola inoculando as pessoas com uma vacina feita com o soro de uma vaca infeccionada (a palavra vacina vem do latim *vacca*). Isto já havia sido feito por um fazendeiro de Dorset, Benjamin Jesty, em 1774-89, sem atrair a atenção do mundo médico. Em maio de 1796, Jenner fez a vacina inoculando James Phipps com pus de bexiga de vaca. Em julho, inoculou o mesmo rapaz com vírus de bexiga. O rapaz não contraiu a doença. Jenner concluiu que a vacina feita a partir da vaca infectada conferia imunidade. Em 1798, ele publicou seu famoso livro "Inquérito sobre as causas e os efeitos das vacinas variólicas (*varíola* era o termo médico para bexiga), relatando 23 casos, todos eles com sucesso. Experiências subseqüentes foram tão convincentes que, em 1802 e 1807, o Parlamento doou a Jenner 30 mil libras para ampliar seu trabalho e desenvolver seu procedimento. A bexiga, que, durante séculos, havia sido um dos maiores flagelos da vida humana, a partir daí diminuiu rapidamente sua incidência a ponto de sua ocorrência atual na Europa e na América se dê graças a infecção de pessoas não vacinadas e pela importação de vírus de países onde a vacinação não é praticada.

IV. ESPECIALISTAS

A arte da medicina estava se tornando tão complexa com o avanço da ciência médica que teve que se dividir em especialidades. A ginecologia não era ainda uma habilitação separada, mas a obstetrícia era agora uma atividade distinta e passava cada vez mais para as mãos masculinas. O recato feminino ainda preferia as parteiras treinadas nos lugares onde se podia encontrá-las, mas diversas mães reais davam o exemplo no parto, aceitando os serviços masculinos. William Smellie abriu o caminho do médico na obstetrícia inglesa com os seus estudos sobre o mecanismo do parto e o uso do fórceps — estudos que foram reunidos, depois de 30 anos de experiência, em seu clássico *Midwifery*, 1752.

A oftalmologia teve um avanço significativo com as operações de catarata feitas por William Cheselden (1728) e Jacques Daviel; o último desses médicos fundou (1752) o moderno tratamento da catarata pela extração do cristalino. Em 1760, os primeiros óculos bifocais foram inventados para servir a Benjamin Franklin e, aparentemente, por sugestão sua. Iremos ver Diderot estudando a psicologia das pessoas cegas e sugerindo que poderiam ser ensinadas a ler pelo tato; talvez em combinação com Diderot, Rousseau (segundo se diz) propôs a impressão em relevo para os cegos.[38]

A otologia progrediu por meio do uso do cateter para limpar o tubo de Eustáquio (1724), da primeira operação bem-sucedida de mastoidite (1736) e da descoberta de um fluido elástico no labirinto do ouvido (1742). Giacomo Rodríguez Pereira, da Espanha, apaixonado por uma moça surdo-muda, devotou-se à descoberta e ao desenvolvimento de um sistema de sinais que usava apenas uma das mãos; o *abbé* Charles Michel de l'Épée melhorou essa conversa silenciosa com um alfabeto usando as duas mãos e dedicou sua vida à educação — e até mesmo à manutenção — de seus alunos.

O tratamento dos loucos tornou-se mais humano com o declínio do velho ponto de vista teológico — mantido por Bossuet e Wesley — de que a insanidade era uma possessão diabólica permitida por Deus como punição por uma culpa herdada ou adquirida. Na Narrenthurm (Torre dos Loucos), em Viena, os internos eram expostos à visitação de pessoas que pagassem para vê-los, tal como os animais de um jardim zoológico. O Hospital Bethlehem ("Bedlam") para lunáticos era um dos lugares de interesse em Londres, onde, mediante uma taxa, o público podia olhar para os loucos amarrados por uma corrente e colarinho de ferro a uma parede. No Hôtel-Dieu, em Paris, os loucos eram tratados com crueldade ou negligência por parte de atendentes mal pagos ou explorados. Pior ainda eram os asilos privados, que podiam ser levados a encarcerar pessoas sadias entregues a eles por parentes inimigos.[39] Várias drogas ou artifícios eram usados para curar ou aquietar as vítimas — ópio, cânfora, beladona, sangrias, enemas ou um emplastro de mostarda aplicado sobre a cabeça. Alguns especialistas pensavam que uma súbita ducha de água fria podia mitigar a melancolia; outros recomendavam o casamento como cura para a insanidade. O primeiro movimento moderno para um tratamento mais racional da insanidade foi feito pelos quacres da Pensylvânia, que estabeleceram asilos onde a loucura era tratada como doença. Em 1774, o grão-duque Leopoldo I da Toscana fundou, em Florença, o Ospedale Bonifazio, onde, sob a direção de Vincenzo Chiarugi, teve início uma aproximação científica do problema. Em 1788, o governo francês designou uma comissão para re-

formar o tratamento da loucura. O presidente, Philippe Pinel, tinha começado sua carreira como estudante de religião; tinha mudado para filosofia, e embebera-se da ética humanitária de Voltaire, Diderot e Rousseau. Em 1791, Pinel publicou seu *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale* (Tratado médico-filosófico sobre a alienação mental), um marco na medicina moderna. Em 1792, ele foi feito diretor-médico da Bicêtre, um dos maiores manicômios da França; dois anos depois, foi promovido para o manicômio de Salpêtrière, ainda maior. Depois de fazer muitos apelos ao governo revolucionário, recebeu permissão para eliminar as correntes de seus pacientes, para soltá-los de suas celas e para dar-lhes ar fresco, luz do sol, exercícios e tarefas mentais. Isto foi um dos muitos triunfos do humanismo secular num dos séculos mais agnósticos.

V. CIRURGIA

Depois do desenvolvimento da inoculação na vacinação, o avanço mais substancial na medicina do século XVIII foi na cirurgia. A velha ligação com a arte dos barbeiros sobreviveria até 1745, na Inglaterra, mas, na França, ela foi encerrada no reinado de Luís XIV. (O poste com uma espiral vermelha e branca, que assinalava as residências dos barbeiros, simbolizando uma atadura sangrenta, ainda lembra seu passado de cirurgiões.)

Em 1724, Luís XV sancionou a criação de cinco cadeiras de cirurgia no Collège de St.-Côme, em Paris. A Faculdade de Medicina da Universidade de Paris protestou contra a promoção da cirurgia a uma tal dignidade; os médicos, vestidos com suas roupas escolásticas vermelhas e precedidos por um bedel e um meirinho, marcharam para St.-Côme, onde havia uma conferência sobre cirurgia; encontrando a porta fechada, tentaram arrombá-la e gritaram imprecações contra os cirurgiões taxando-os de barbeiros presunçosos; mas a multidão que se reunira do lado de fora, voltou-se contra os médicos e expulsou-os. Em 1731, Georges Maréchal e François de La Peyronie obtiveram um decreto real que fundou a Académie de Chirurgie (Academia de Cirurgia); e, em 1743, o rei promulgou uma ordem liberando os cirurgiões da França da confraria dos barbeiros e exigindo um diploma universitário como pré-requisito para o exercício da prática de cirurgia. Daí em diante, um cirurgião podia encarar um médico.

Desenvolvimento semelhante teve lugar na Inglaterra. Em 1745, os cirurgiões eram formalmente separados dos barbeiros e era ofensa penal praticar cirurgia em Londres ou próximo a Londres sem exame e licenciamento por parte de um comitê de mestres-cirurgiões; o Colégio Real de Cirurgiões, no entanto, não foi oficializado até 1800. Na Alemanha, antes de Frederico, o Grande, a cirurgia estava principalmente nas mãos dos barbeiros, dos carrascos e de "práticos" sem licença, que consertavam ossos, tratavam de catarata, cintavam hérnias e extraíam cálculos. No exército — que era o orgulho da Prússia — o cirurgião era chamado *Feldscherer*, cortador-de-campo, porque entre suas funções estava a de servir como barbeiro aos oficiais. Mas, em 1724, abriu-se um Collegium Medico-Chirurgicum em Berlim.

A maioria dos grandes cirurgiões do século XVIII era francesa. Jean Louis Petit inventou o torniquete a parafuso, e introduziu melhorias nas amputações e na hernio-

tomia. Diderot, em *O Sonho de d'Alembert*, fez o famoso médico Théophile de Bordeu descrever uma operação no cérebro feita por La Peyronie. Jean André Venel, de Genebra, fundou a cirurgia ortopédica (1780). Na Inglaterra, William Cheselden desenvolveu a operação lateral para retirada de cálculos (1727) a um ponto que desde então quase não tem sido melhorado,[40] e orgulhava-se de ter feito uma litotomia em 54 segundos. A cirurgia inglesa tornou-se uma ciência quando John Hunter estabeleceu-a sobre as bases sólidas da anatomia e da fisiologia. Hunter realizava experiências em animais de modo a encontrar alternativas para operações que muitas vezes eram fatais ao homem. Em 1786, tendo descoberto, no caso de um bode, que os vasos sangüíneos colaterais podem responder pela circulação quando um vaso principal está rompido ou impedido de realizar suas funções, ele salvou a vida de um homem que sofria de um aneurisma na perna, amarrando a artéria acima da inchação e confiando que as partes próximas do traumatismo absorveriam o conteúdo do tumor. Essa operação tem salvado centenas de pernas e vidas.

O nome de John Hunter também é muito considerado no desenvolvimento da arte dentária. No século XVII, na Inglaterra, essa arte era na maior parte das vezes entregue a "arrancadores-de-dentes", que anunciavam em alta voz sua chegada e mostravam colares de dentes como seu brasão de armas. Em 1728, Pierre Fauchard proclamou em seu tratado *Le Chirurgien dentiste* (O cirurgião-dentista), que a arte da odontologia era um ramo da cirurgia. Mas Hunter foi o primeiro a aplicar o método científico no estudo dos dentes. Ele introduziu sua classificação em cúspides, bicúspides, molares e incisivos; inventou aparelhos para corrigir defeitos de oclusão; e foi o primeiro a recomendar a completa retirada da polpa antes de se obturar um dente. Hunter resumiu seus pontos de vista na *História Natural dos Dentes Humanos* (1771).

A maior parte das operações menores era realizada sem anestesia. Os antigos haviam usado várias poções suporíferas — "nepente", ópio, meimendro, mandrágora, cicuta etc.; o próprio Deus, dizia o livro da Gênese, havia posto Adão num "sono profundo" antes de tirar-lhe uma costela. Dioscórides, no primeiro século da era cristã, prescrevia vinho de mandrágora para as operações cirúrgicas.[41] Na Índia, usava-se a *Cannabis indica* (maconha). As drogas para fazer dormir durante a cirurgia eram mencionadas por Orígenes no século II, e por St. Hilaire de Poitiers no quarto século. A maior parte dos velhos soporíficos continuava em uso na Idade Média; assim, a famosa escola médica de Salerno defendia uma "esponja para dormir". Na Europa Moderna, o anestésico favorito era a embriaguês. Somente em 1799, Sir Humphry Davy descobriu as propriedades anestésicas do óxido nítrico ("gás hilariante"). As possibilidades anestésicas do éter foram descobertas em 1839 pelo dr. Crawford Long, de Danielsville, Geórgia.

VI. OS MÉDICOS

O crescimento da riqueza, a ascensão das classes médias em número e recursos, e o progresso da ciência médica e da educação deram uma posição mais elevada e uma maior renda aos médicos do que jamais haviam tido antes. La Mettrie, ele próprio médico, regozijava-se: "Tudo cede diante da grande arte do curador. O médico é o único filósofo que merece gratidão do seu país.... Sua mera visão nos restitui a cal-

ma,... e gera novas esperanças."[42] Voltaire criticava os remédios — "a dieta é superior aos remédios", e a maior parte dos doutores — "de cada cem médicos, 98 são charlatães". Mas acrescentava: "Os homens que estão ocupados em restaurar a saúde dos outros homens, pelo exercício conjunto de habilidade e humanidade, estão acima dos maiores da terra. Eles participam até da divindade, uma vez que preservar e renovar é quase tão nobre como criar."[43] Diderot elogiava a Faculdade de Medicina da Universidade de Paris,[44] cuja Faculdade de Teologia era a maldição de sua vida. "Não há livros que eu leia mais alegremente", dizia ele, "do que os livros sobre medicina, nem há homens cuja conversa seja mais interessante para mim do que os médicos — mas somente quando me sinto bem.[45] Ele fez do dr. de Bordeu o personagem central de *Le Rêve d'Alembert*. A profissão foi satirizada como é habitual nas peças de Goldoni, nos desenhos de Chodowiecki, no *Ferdinand Count Fathom*, de Smollett, e nas deliciosas caricaturas de Thomas Rowlandson.

As melhores rendas e remunerações elevaram a posição dos médicos. A maioria deles, na Inglaterra, cobrava um guinéu por visita. Alguns ganhavam 6.000 libras por ano. Sir Hans Sloane, o primeiro médico a ser feito um *baronet*, tornou-se presidente da Royal Society, e Josef von Quarin foi feito barão por José II da Áustria. Os médicos eram bem recebidos nos melhores clubes de Londres, nos melhores salões de Paris. Eles não usavam mais a lúgubre sotaina (*soutane*) ou roupa preta; vestiam-se no melhor da moda da classe média superior. Na Inglaterra, usavam um casaco de cetim ou brocado vermelho, calções até os joelhos, sapatos com fivelas, bengalas com castão de ouro e, às vezes, uma espada; na França, vestiam-se com a pompa de um alto membro do clero.

Alguns médicos merecem lembrança especial. Simon André Tissot era famoso em Lausanne como um dos principais advogados da inoculação e como autoridade em epilepsia; ele trabalhava não somente para cuidar dos doentes mas também para manter as pessoas com saúde; seu *Avis au peuple sur la santé* (Aviso ao povo sobre a saúde, 1760) esgotou dez edições em seis anos e foi traduzido em todas as principais línguas da Europa. Leopold Auenbrugger era o mais importante doutor num círculo de grandes médicos que honraram Viena sob o reinado de Maria Tereza; era amado por sua modéstia, honestidade e caridade, "um nobre exemplo do valor e encanto substancial do velho caráter alemão no que ele tem de melhor".[46] Não tão popular era o dr. Joseph Ignace Guilhotin, que serviu como deputado nos Estados-Gerais, em 1789, apoiava a pena capital e propôs o uso de uma máquina de decapitação que iria evitar os golpes errados dos carrascos. E Théodore Tronchin era o mais famoso médico da Suíça.

Tronchin foi o pupilo favorito de Boerhaave, em Leiden; praticou medicina durante 20 anos, em Amsterdam, casou-se com a neta de Jan de Witt, transferiu-se de volta para sua nativa Genebra e ali introduziu a inoculação (1749), começando por si mesmo e por seus filhos. Em 1756, o Duque d'Orléans convidou-o para vir a Paris inocular seu filho, o Duque de Chartres, e sua filha, a então Mlle. de Montpensier. Paris maravilhou-se com tal coragem; quando os pacientes, porém, recuperaram-se sem nenhum dano perceptível, o mundo da elite correu para o apartamento de Tronchin, no Palais Royal, ansioso para ser tornado imune a uma doença que tinha por muito tempo mantido uma alta proporção de mortalidade na França.

O sucesso de Tronchin deu peso a seus pontos de vista sobre outros assuntos. Ele precedeu Rousseau na recomendação de que as mães amamentassem seus filhos no seio. Aconselhava seus pacientes a tomarem menos remédios e fazerem mais exercícios ao ar livre, a comerem comida simples, a banharem-se com mais freqüência, a se lavarem em água fria, a abandonarem suas perucas, barretes de dormir e cortinados dos leitos e a deitarem-se e a levantarem-se mais cedo. Espantou a corte de Versalhes ordenando que as janelas do palácio — que tinham sempre permanecido fechadas — fossem abertas pelo menos parte do dia, mesmo no inverno. Suas idéias tornaram-se moda. Senhoras de alto nascimento passeavam nas primeiras horas da manhã, vestidas, para facilitar a ventilação, com saias curtas, que em breve eram chamadas *tronchines*.[47]

Quando Voltaire estabeleceu-se em Genebra, colocou-se sob os cuidados de Tronchin. "Ele é um homem de um metro e oitenta de altura", disse Voltaire, "sábio como Esculápio e belo como Apolo."[48] Tronchin não retribuiu esses cumprimentos, mas como Voltaire dizia dele mesmo e de Haller, talvez ambos estivessem enganados... Mme. d'Épinay, que tinha vindo da longínqua Paris até Genebra para tratar-se com Tronchin, deixou-nos uma elogiosa descrição do médico:

> Vou passar dois ou três dias na casa de Voltaire com M. Tronchin. Realmente, descubro, a cada dia, novas qualidades em Tronchin, que me inspiram um respeito e consideração sem limites por ele. Sua caridade, seu desinteresse, sua afeição e cuidado com sua esposa são exemplares. Agora que a conheço, declaro-vos que ela é a mais rabugenta e insuportável mulher que existe.[49]

Mas quem pode acreditar na opinião de uma mulher a respeito de outra?

O século XVIII não foi especialmente grande na história da medicina; a cena médica havia sido obscurecida pelo misticismo, o charlatanismo e as teorias deviam se envergonhar com as evidências das experiências. O progresso da anatomia e da fisiologia, porém, tinha agora colocado a medicina sobre uma base mais sólida que a anterior; a educação médica era mais completa e mais amplamente disponível; a prática da medicina sem licença estava desaparecendo; os especialistas estavam aumentando o seu conhecimento e aperfeiçoando os tratamentos; a cirurgia desenvolveu-se; as curas miraculosas estavam perdendo sua reputação; e os triunfos da medicina estavam desempenhando seu tranqüilo papel naquele conflito básico que dominava na vida intelectual, entre a fé e a razão.

CAPÍTULO XVIII

Os Ateístas

1730-51

I. O ÊXTASE FILOSÓFICO

VAMOS definir nossos termos. Entendemos por *filósofo* qualquer pessoa que tenta chegar a opiniões racionais a respeito de qualquer assunto que considera numa perspectiva ampla. Mais especificamente, neste capítulo, aplicaremos o termo àqueles que procuram uma visão racional da origem, natureza, significação e destino do universo, da vida ou do homem. Não se deve compreender a filosofia em oposição à religião, e qualquer perspectiva ampla da vida humana deve deixar espaço para ela. Como muitos filósofos do século XVIII, na França, porém, eram hostis ao cristianismo tal como era conhecido, a palavra *philosophe* assumiu uma conotação anticristã;* e em geral, nosso emprego do termo francês irá englobar essa conotação. Desse modo, chamaremos La Mettrie, Voltaire, Diderot, d'Alembert, Grimm, Helvétius e d'Holbach *philosophes*; mas não chamaremos assim Rousseau, embora o pudéssemos designar um filósofo, pelo fato dele ter apresentado um argumento racional em defesa do sentimento e da fé. Devemos ainda admitir o fato de que um *philosophe* poderia opor-se a todas as religiões à sua volta e, mesmo assim, como Voltaire, consistentemente e até o fim, professar crença em Deus. O debate que agitou as classes intelectuais no meio século antes da Revolução não foi um conflito entre a religião e a filosofia; foi principalmente um conflito entre os *philosophes* e o cristianismo católico, tal como ele existia na França de então. Foi o ódio enclausurado da mente francesa depois de séculos durante os quais a religião tinha conspurcado seus serviços com obscurantismo, perseguição e massacre. A reação foi levada a extremos, mas também haviam sido extremados o massacre de São Bartolomeu (1572), o assassinato de Henrique IV (1610) e as perseguições dos dragões durante a Revogação (1685).

* Guillaume François Berthier, o brilhante jesuíta que editava o *Journal de Trévoux*, observava, no número de julho de 1759: "Estabeleceu-se o costume de chamar de *philosophe* àqueles que atacam a religião revelada, e de "perseguidores" aos que lutam pela defesa dessa religião."[1]

Nunca houve antes uma tal multidão de filósofos. Helvétius notava "o gosto de nossa era pela filosofia",[2] e d'Alembert escrevia:

> Nosso século apelidou-se o século da filosofia por excelência.... Dos princípios das ciências profanas às fundações da revelação, da metafísica às questões de gosto, da música à moral,... dos direitos dos príncipes aos direitos dos povos,... tudo foi discutido, analisado, debatido.... Não se pode negar que a filosofia, entre nós, demonstrou progresso. A ciência natural a cada dia acumula novas riquezas.... Quase todos os campos do conhecimento assumiram novas formas.[3]

Os filósofos franceses eram uma nova raça. Em primeiro lugar, eles eram claros. Não eram solenes reclusos, falando para si mesmos ou para seus iguais num palavrório esotérico. Eram homens de letras que sabiam como fazer os pensamentos brilharem nas palavras. Voltavam suas costas à metafísica como um desafio sem esperanças, e para os sistemas de filosofia como pretensiosas vaidades. Não escreviam tratados longos, enrolados, que descreviam laboriosamente a formação do mundo a partir de uma idéia, mas ensaios relativamente curtos, diálogos que divertiam, novelas algumas vezes apimentadas com obscenidades, sátiras que podiam matar de rir, epigramas que podiam esmagar com uma linha. Estes filósofos afinavam suas falas de acordo com os homens e as mulheres dos *salons*; em muitos casos, endereçavam seus trabalhos às senhoras de distinção; tais livros tinham que ser inteligíveis e podiam tornar o ateísmo encantador. A filosofia, desse modo, tornou-se uma força social, saindo das escolas em direção à sociedade e ao governo. Ela tomou parte no conflito de poderes; estava na ordem do dia. E, uma vez que toda a Europa culta olhava para a França, em busca das últimas noções, os trabalhos dos filósofos franceses alcançaram a Inglaterra, Itália, Espanha, Portugal, Alemanha, Suécia e Rússia, e tornaram-se eventos europeus. Frederico, o Grande, e Catarina, a Grande, sentiram orgulho em ser *philosophes*, e talvez não tenham ficado perturbados quando os conservadores franceses previram que os livres-pensadores da França estavam minando sua moral, sua unidade e seu poderio.

Gutenberg estava atingindo seus objetivos: a imprensa estava difundindo a ciência, a história, a crítica bíblica, os clássicos pagãos; os filósofos podiam agora falar para uma audiência maior e mais bem preparada do que jamais existira antes. Eles não se negavam a descer de suas torres e a "popularizar" o conhecimento. Não que tivessem muita confiança no "homem comum" tal como conheciam naquela época; mas estavam confiantes no fato de que a disseminação da "verdade" melhoraria a conduta e a felicidade da humanidade. D'Alembert considerava "a arte de instruir e esclarecer os homens" como "a mais nobre tarefa e dádiva ao alcance do homem".[4] *Sapere aude* — "ousar conhecer" — tornou-se o moto deste *éclaircissement*, ou iluminismo, esta Idade da Razão triunfante e realizada.

Pois agora a fé na razão, que tivera seu *chantecler* em Francis Bacon, um século atrás, tornou-se a fundação e o instrumento do pensamento "liberal" — isto é, neste aspecto, do pensamento liberado dos mitos da Bíblia e dos dogmas da Igreja. A razão apareceu em toda a glória de uma nova revelação; ela clamava daí em diante, pela autoridade em todos os campos e propunha a reforma da educação, da religião, da moral, da literatura, da economia e do governo de acordo com sua própria e brilhante

imagem. Os *philosophes* admitiam a fragilidade da razão, como de todas as coisas humanas; sabiam que ela podia ser enganada por uma lógica errônea ou uma interpretação errada de uma experiência; e não tiveram que esperar por Schopenhauer para dizer-lhes que a razão é usualmente a escrava do desejo, a serva da vontade. Hume, que dominou esta Idade da Razão na Inglaterra, foi o mais forte crítico que a razão jamais encontrou, possivelmente com a exceção de Kant. Voltaire reconhecia reiteradamente os limites da razão, e Diderot concordava com Rousseau que o sentimento tem mais base do que a razão. Quase todos os filósofos do Iluminismo reconheciam que a maioria dos homens, mesmo na nação mais civilizada, estão demasiadamente pressionados pelas necessidades econômicas e de trabalho para terem tempo de desenvolver a razão, e que as massas da humanidade são movidas muito mais pela paixão e pelo preconceito do que pela razão. Mesmo assim, permanecia a esperança de que a razão pudesse ser disseminada e liberada do estreito egoísmo e da doutrinação interessada.

E, assim, a despeito de seus períodos de pessimismo, um espírito de otimismo prevalecia entre os *philosophes*. Nunca os homens tinham estado tão confiantes na possibilidade de sua própria reforma ou, pelo menos, na mudança da sociedade. Apesar dos desastres da Guerra dos Sete Anos, da perda do Canadá e da Índia para a Inglaterra, cresceu, na segunda metade do século XVIII, um *élan* da mente que parece ter feito a velha e combalida França novamente jovem e forte. Jamais, desde os dias dos sofistas gregos, houvera tantas idéias no ar ou um espírito tão revigorado de pesquisa e debate; não é de se admirar que Duclos sentisse à sua volta "uma certa fermentação da razão que tende a se desenvolver em todos os lugares".[5] E porque Paris era agora a capital intelectual da Europa, o Iluminismo tornou-se um movimento tão amplo quanto a Renascença e a Reforma. Na realidade, ele parecia ser o coroamento lógico dos movimentos anteriores. A Renascença tinha recuado para antes do cristianismo de modo a explorar a mente pagã; a Reforma tinha quebrado os grilhões da autoridade doutrinal, e, quase a despeito dela mesma, tinha libertado o jogo da razão. Agora estes dois prelúdios da modernidade podiam se completar. O homem podia afinal liberar-se dos dogmas medievais e dos mitos orientais; podia despojar-se daquela teologia atordoadora e aterrorizante para levantar-se livre, livre para duvidar, para perguntar, para pensar, para reunir conhecimentos e distribuí-los, livre para construir uma nova religião em volta do altar da razão e a serviço da humanidade. Essa era uma nobre embriaguez.

II. AS ORIGENS DA REVOLTA

Mas como tinha acontecido isto tudo? Como tantos filósofos, especialmente na França, tinham se voltado contra o cristianismo que, afinal de contas, misturara a esperança com seus terrores, a caridade com seus crimes, a beleza com seus pecados?

Na Inglaterra, a revolta, tal como foi expressa pelos deístas, tinha encontrado ouvidos relativamente tolerantes, mesmo por parte da Igreja Oficial; e talvez por essa mesma razão, o fogo da revolta tinha-se extinguido. Além disso, a Igreja, na Inglaterra, estava sujeita ao Estado e não tinha mais qualquer pretensão de constituir um poder rival independente. Na França, contudo, a Igreja era uma organização poderosa, que pos-

suía uma grande proporção da riqueza e do solo nacional, e ainda estava ligada, por uma fidelidade superior, a um poder estrangeiro. Ela parecia estar drenando ainda mais riqueza das mãos seculares para as mãos eclesiásticas usando do seu papel na preparação de testamentos e na orientação de doações; recusava-se a pagar impostos além de seu ocasional "dom gratuito"; mantinha milhares de camponeses praticamente na servidão em suas terras; mantinha monges no que parecia ser uma inatividade infrutífera. Tinha repetidamente lucrado por meio de falsos documentos e de milagres forjados. Controlava quase todas as escolas e universidades por meio das quais inoculava as mentes dos jovens com absurdos entorpecentes. Denunciava como heresia qualquer ensinamento contrário ao seu próprio ensinamento e usava o Estado para reforçar sua censura sobre a palavra falada e escrita. Tinha feito o máximo possível para afogar o desenvolvimento intelectual da França. Forçara Luís XIV à perseguição desumana dos huguenotes e à desalmada destruição de Port-Royal. Havia sido culpada de bárbaras campanhas contra os albigenses e de sancionar massacres tais como o do dia de São Bartolomeu; tinha fomentado guerras religiosas que quase arruinaram a França. E, entre todos esses crimes contra o espírito humano, tinha pretendido, e fizera milhões de pessoas acreditarem, que estava além e acima da razão e de qualquer dúvida, que herdara uma revelação divina, que era a infalível e divinamente inspirada vice-regente de Deus, que seus crimes eram tanto vontade de Deus como dádivas divinas.

A Igreja ofereceu muitas respostas a estas acusações; nós as ouviremos na ocasião oportuna. Estas acusações que proliferavam, porém, levavam milhares de mentes ao ressentimento e ao protesto e, finalmente, a uma hostilidade apaixonada. Os céticos multiplicaram-se até um ponto em que cessaram de temer o clero, e abertamente embaraçavam-no com difíceis perguntas. Quando, por volta de 1730, o padre Tournemine, no colégio Louis-le-Grand, convidou os descrentes a encontrarem-se com ele, "o seu quarto", segundo consta, "em breve encheu-se com livres-pensadores, deístas, materialistas; dificilmente conseguiu converter qualquer um deles".[6] O clero estava perplexo com o número de homens e mulheres franceses que morriam rejeitando os sacramentos da Igreja. Mme. de Prie amedrontava qualquer cura que a importunasse para aceitar a extrema-unção com a ameaça de que seus criados o atirariam pela janela.[7] Um padre queixava-se de que, "no momento que aparecemos, somos forçados a entrar numa discussão. Somos chamados a provar, por exemplo, a utilidade da oração para um homem que não acredita em Deus, a necessidade de jejuar para um homem que negou durante a vida inteira a imortalidade da alma. O esforço é muito fatigante, os que riem não estão do nosso lado".[8]

Barbier observava, em 1751: "Poderemos assistir neste país a uma revolução em prol do protestantismo."[9] Ele estava enganado. A expulsão dos huguenotes não havia deixado nenhum meio-termo entre o catolicismo e a descrença. O pensamento liberal francês ignorou a Reforma e foi, de um salto, da Renascença ao Iluminismo. Na França, não foi nem para os jansenistas nem para os poucos protestantes sobreviventes que a mente francesa se virou em sua rebelião; foi para Montaigne, Descartes, Gassendi, Bayle e Montesquieu. Quando os livres-pensadores franceses voltaram-se para Descartes, eles rejeitaram praticamente tudo o que havia sido dito pelo filósofo, menos "sua dúvida metódica" e sua interpretação mecanicista do mundo objetivo.

Bayle era honrado como o mais sutil dos pensadores, cujas dúvidas tinham gerado milhares de dúvidas mais; seu *Dictionnaire* era uma fonte inexaurível para os inimigos da Igreja.

O exemplo da Inglaterra era uma inspiração audaciosa para os livres-pensadores franceses. Primeiro, Francis Bacon, cujo apelo à ciência indutiva parecia prometer dar muito mais frutos do que as deduções mágicas de Descartes sobre Deus e a imortalidade a partir da existência de Descartes. Depois Hobbes, cujo cego materialismo jamais cessou de agitar Diderot. Depois Newton, que parecia haver reduzido Deus a um apertador de botões da máquina do mundo; os franceses ainda não sabiam que Newton era mais fértil na teologia do que na ciência. Depois os deístas ingleses, que tinham dado coragem e ímpeto a Voltaire. E finalmente Locke, pois os céticos franceses pensavam que toda a religião se desmoronava diante da concepção de que todas as idéias derivavam da sensação. Se a sensação é um produto de forças externas, a mente é um produto da experiência, não um presente imortal de um Deus invisível. E se a experiência cria o caráter, o caráter pode ser mudado, alterando-se os métodos educacionais e seu conteúdo e reformando as instituições sociais. Homens como Diderot, Helvétius e d'Holbach tiraram dessas duas proposições conclusões revolucionárias. "Pode haver algo mais esplêndido", perguntava Voltaire, pensando em Locke, "do que colocar o mundo num verdadeiro estado de comoção com alguns poucos argumentos?"[10] (Voltaire morreu antes de 1789).

Ouçamos novamente o atento marquês d'Argenson, escrevendo em 1753:

> Seria um erro atribuir o declínio da religião na França à filosofia inglesa, que não ganhou mais do que uns cem *philosophes* em Paris, em vez de atribuí-lo ao ódio contra os padres, que vai até o limite mais extremo.

E acrescentava, depois de prever a revolução que já citamos:

> Ela (a revolução) será uma coisa muito diferente da rude Reforma — uma mistura de superstição e liberdade, que veio a nós a partir da Alemanha do século XVI. Como nossa nação e nosso século são iluminados de uma maneira tão diferente, ela irá aonde deve ir: expulsará os padres, abolirá o sacerdócio e livrar-se-á de toda a revelação e de todo o mistério...
>
> Não se pode falar a favor do clero em círculos sociais; é-se desprezado e olhado como "familiar" (espião) da Inquisição...
>
> Os padres notam que, neste ano, houve uma diminuição de mais de um terço do número dos que tomam comunhão. O colégio dos jesuítas está ficando deserto; 120 alunos foram retirados destes tão grandemente difamados padres.[11]

Havia outras influências intelectuais que enfraqueciam o credo medieval. Os *philosophes* juntaram-se aos ortodoxos ao rejeitar Spinoza, pois o grande judeu fora rotulado de ateísta, e era perigoso falar dele sem denunciá-lo, como Hume e Voltaire tiveram o cuidado de fazer; mas Spinoza estava sendo lido clandestinamente; o *Tractatus theologico-politicus* (Tratado Teológico-Político) estava provocando críticas à Bíblia; e M. le Comte de Boulainvilliers expunha Spinoza, sob o pretexto de refutá-lo. O próprio Hume, influenciado pela França, estava influenciando a França. Os maçons estabeleciam lojas na França e dedicavam-se particularmente a suas heresias deísticas. A exploração, a história e o estudo comparativo das religiões estavam jogando lenha

nas fogueiras em que a cristandade estava sendo julgada como nunca dantes o fora. Todas as ciências, em seu avanço, estavam erguendo o respeito pela razão, a crença numa lei universal, a descrença nos milagres, incluindo o maior e o mais freqüente de todos os milagres — a transformação diária do pão em vinho, por parte de 50 mil simples padres, no corpo e no sangue de Cristo.

As forças sociais colaboraram na decadência do dogma. Todo o aumento de riqueza acelerava a corrida em busca do prazer e tornava as restrições da moral cristã cada vez mais incômodas numa Paris onde o mais cristão dos reis mantinha um plantel de amantes e a Virgem Maria havia sido deslocada por Mme. de Pompadour. E mesmo a lassidão moral da época foi desculpada como sendo uma acusação ao cristianismo; como, após 1.700 anos de dominação cristã, a moral da Europa não era melhor que a dos índios americanos ou dos "pagãos chineses"?

Todas as classes, menos os camponeses, compreendiam uma minoria cética. A burocracia do governo ressentia-se com a independência e a imunidade dos impostos da Igreja; a velha associação entre a Igreja e "seu braço secular", o Estado, estava desmoronando. Havia livres-pensadores como Malesherbes no departamento de censura, ativamente protegendo Diderot e a *Encyclopédie*; e muito mais próximo ao rei estava Mme. de Pompadour, que odiava os jesuítas e era contada por Voltaire como sendo "uma de nós". A aristocracia pensava na Igreja como um suporte da dinastia Bourbon, que havia deposto a aristocracia do governo; eles não eram avessos ao enfraquecimento do clero; muitos nobres apreciavam as irreverências de Voltaire. A classe média superior sorria favoravelmente aos intelectuais que estavam combatendo o clero; ela nunca havia perdoado a Igreja pela condenação dos juros e pelo favorecimento dos proprietários de terras em relação aos homens de dinheiro. Caso estes arrogantes bispos tivessem seu prestígio diminuído, a burguesia mover-se-ia para cima na escala do prestígio e do poder; por isso, financistas como La Popelinière, Helvétius e d'Holbach abriram suas casas, suas bolsas e, em alguns casos, seus próprios corações à cruzada contra a Igreja. Os advogados há muito tinham inveja do clero; eles antecipavam o gozo do tempo em que iriam governar o Estado como já estavam governando os parlamentos. Em 1747, um relatório policial alegava que dificilmente havia um funcionário do *Parlamento* de Paris que não tivesse em sua casa uma publicação ou manuscrito contra a religião.[12] Os cafés de Paris zumbiam de ateísmo; os panfletos contra o clero eram a festa dos gozadores da cidade, que se referiam a Deus como "*Monsieur de l'Être*", o Senhor do Ser. Mesmo nas províncias, a literatura anticlerical circulava amplamente; alguns vendedores ambulantes vendiam lucrativamente de porta em porta uma brochura intitulada *Os Três mais Famosos Impostores: Moisés, Jesus e Maomé*, cujo manuscrito está na Bibliothèque Nationale. E não estava o próprio clero infectado da dúvida religiosa — às vezes, aqui e ali, de um confessável ateísmo? Considere-se, por exemplo,

III. JEAN MESLIER: 1678-1733

Ele era o cura da paróquia de Etrépigny, na Champagne. Todo ano dava aos pobres o que sobrava de seu salário depois de pagar o custo de sua vida abstêmia. Depois

de 30 anos de um quieto e exemplar ministério, morreu, com 55 anos de idade, legando todas as suas posses ao povo de sua paróquia e deixando três cópias manuscritas de um tratado que intitulou "Meu Testamento". Uma cópia foi endereçada a seus paroquianos; esta foi seguramente a mais estranha doação da história. No envelope, Meslier pedia perdão por haver servido ao erro e ao preconceito durante toda a sua carreira. Aparentemente havia perdido a fé religiosa antes da ordenação. "Se eu abracei uma profissão tão diretamente oposta a meus sentimentos não foi devido à cupidez; obedeci a meus pais."[13] Voltaire publicou partes do *Testament* em 1762; d'Holbach e Diderot editaram seu sumário em 1772 como *Le Bon Sens du curé Meslier* (O Bom Senso do Cura Meslier); o texto completo só foi publicado em 1861-64; hoje há muito que a edição está esgotada e raramente é acessível. Em toda a campanha contra o cristianismo, de Bayle até a Revolução, nunca houve ataque tão penetrante, tão impiedoso, como o deste cura de aldeia.

Tudo indica que as dúvidas de Meslier tiveram início quando ele começou a estudar a Bíblia. O resultado demonstrou que a Igreja fora só um pouco prudente escondendo a Bíblia do povo comum; ela devia tê-la escondido também do clero. O padre João encontrou muitas dificuldades no Texto Sagrado. Por que a genealogia de Cristo no Evangelho de São Mateus era tão diferente da de Lucas, se ambas eram autorizadas por Deus? Por que estas genealogias terminam com José, a quem em breve iria ser negada a geração de Jesus? Por que deveria o filho de Deus ser cumprimentado por ser Filho de David, que era um notório adúltero? As profecias do Velho Testamento aplicavam-se a Cristo ou eram apenas *tours de force* teológicos? Os milagres do Novo Testamento eram fraudes frias ou eram operações naturais mal compreendidas? Devia-se acreditar em tais histórias ou seguir a razão? Jean apostava na razão:

> Não sacrificarei minha razão porque somente ela me habilita para distinguir entre o bem e o mal, o verdadeiro e o falso... Não desistirei da experiência, porque ela é melhor guia do que a imaginação ou do que a autoridade dos guias que desejam me impor... Não desconfiarei dos meus sentidos. Não ignoro o fato de que podem, às vezes, levar-me a erros; mas, por outro lado, sei que eles nem sempre me enganam;... meus sentidos bastam para retificar os julgamentos apressados que eles mesmos me induziram a formar.[14]

Meslier não via base racional na crença do livre-arbítrio ou da imortalidade da alma. Pensava que devíamos agradecer pelo fato de que nos fosse permitido dormir um sono eterno depois das agitações "deste mundo, que traz mais dificuldades do que prazer para a maioria de nós.... Voltai em paz à casa universal de onde viestes,... e passai a ela sem murmurar, como todos os seres que vos rodeiam".[15] Para os que defendiam a concepção do céu como um consolo, respondia que, de acordo com suas próprias alegações apenas uma minoria alcançava aquele objetivo, enquanto a maioria ia para o inferno; como, então, podia a idéia da imortalidade ser um consolo? "Prefiro a crença que me liberta de terrores avassaladores... do que a incerteza em que caio com a crença num Deus que, senhor de seus favores, só os distribui para seus favoritos, e permite que todos os outros tornem-se merecedores de punições eternas." Como podia uma pessoa civilizada acreditar num Deus que condenava suas criaturas ao fogo eterno?

> Existe, na natureza, um homem tão cruel que deseje a sangue-frio atormentar, não digo seus iguais, mas qualquer ser sensível, quem quer que ele seja? Concluí, então, ó teólogos, que, de acordo com vossos próprios princípios, vosso Deus é infinitamente mais perverso que o mais perverso dos homens.... Os padres fizeram de Deus um ser tão malicioso, tão feroz... que há poucos homens no mundo que não desejem que Ele não exista... Que moral teríamos se fôssemos imitar este Deus?[16]

Voltaire pensava que esta afirmação era um pouco exagerada e, ao publicar o *Testament*, fez todo o possível para atenuar o ateísmo do padre deísta; mas Meslier era uma pessoa que não admitia concessões. O Deus cristão, argumentava ele, é o autor de todos os males, porque, uma vez que é onipotente, nada pode acontecer sem o seu consentimento. Se ele nos dá a vida, ele também causa a morte; se ele nos dá saúde e riqueza, ele nos manda, em contrapartida, a pobreza, a fome, os desastres e a guerra.[17] Há, no mundo, muitas indicações de um desígnio inteligente, mas não são poucos os sinais de que a Divina Providência, se existe, é capaz dos mais diabólicos males?

> Todos os livros estão cheios dos elogios os mais aduladores à Providência, cujo atento cuidado é celebrado.... No entanto, se nós examinarmos todas as partes deste globo, veremos que aqueles que não são civilizados, bem como o homem civilizado, estão numa perpétua luta com a Providência; o homem é compelido a precaver-se contra os golpes que a providência lhe envia sob a forma de furacões, tempestades, geadas, chuvas de pedras, inundações, esterilidade e os diversos acidentes que tantas vezes tornam todo o trabalho do homem inútil. Numa palavra, vejo a raça humana continuamente ocupada em proteger-se contra os perversos truques desta Providência, que alega estar ocupada com o zelo de sua felicidade.[18]

Afinal, houve alguma vez um Deus mais estranho e mais incrível do que esse? Durante milhares de anos manteve-se escondido da humanidade e ouvia sem nenhuma resposta clara e visível as orações e os elogios de bilhões de homens. Supõe-se que ele seja infinitamente sábio, mas seu império é assolado pela desordem e pela destruição. Supõe-se que ele seja bom, mas pune como um monstro desumano. Supõe-se que ele seja justo, mas deixa que os maus prosperem e os santos sejam torturados até a morte. Ele está continuamente ocupado em criar e destruir.[19]

Em vez de manter, como Voltaire, a idéia de que a crença em Deus é natural e universal, Meslier sustentava que tal crença é contra a natureza e tem de ser infundida na mente adolescente.

> Todas as crianças são ateístas — elas não têm idéia de Deus.... Os homens acreditam em Deus apenas com base na palavra daqueles que também não têm a respeito de Deus nenhuma idéia. Nossas babás são nossas primeiras teólogas; elas falam às crianças sobre Deus como lhes falam do bicho papão... Muito poucas pessoas teriam um deus caso não se tivesse tomado o cuidado de dar-lhes um.[20]

E enquanto muitos ateus professavam admiração por Jesus, Meslier destruía também a Jesus em sua apaixonada demolição da fé religiosa. Em primeiro lugar, que homem, em sã consciência, poderia acreditar que "Deus, desejando se reconciliar com a humanidade... iria sacrificar seu próprio filho inocente e sem pecado?"[21] E quanto ao próprio Jesus,

> Vemos nele... um fanático, um misantropo que, pregando aos miseráveis, aconselha-os a serem pobres, a combater e extinguir a natureza, a odiar o prazer, a procurar o sofrimento e a desprezar-se a si mesmos. Ele diz-lhes para deixarem o pai, a mãe, todas as ligações da vida para segui-lo. Que bela moral!... Deve ser divina, porque é impraticável para os homens.[22]

Meslier passa daí para um completo materialismo. Não é necessário ir além da matéria e perguntar quem a criou; o enigma das origens deve apenas recuar um passo com relação à pergunta natural de uma criança: "Quem fez Deus?" "Digo-vos que a matéria age por si mesma... Deixai aos teólogos indagar sobre sua Causa Primeira; a natureza não tem necessidade disso para produzir todos os efeitos que vedes nela."[23] Se é preciso adorar alguma coisa, adorai o sol, como muitos povos o fazem, pois o sol é o real criador de nossa vida e saúde, da luz, do calor e da alegria. Mas aí, lamenta-se Meslier, "se a religião fosse clara, seria menos atraente para os ignorantes. Eles precisam de obscuridade, mistérios, fábulas, miragens, coisas inacreditáveis.[24] Os padres e os legisladores, inventando religiões e forjando mistérios,... serviram-lhes a seu gosto. Desta maneira eles atraem entusiastas, mulheres e analfabetos".[25]

Em resumo, sob o ponto de vista de Meslier, a religião tem sido parte de uma conspiração entre a Igreja e o Estado para assustar o povo, numa conveniente obediência a um governo absoluto.[26] Os padres "tiveram grande cuidado em fazer de seu Deus um tirano terrível, caprichoso e mutável; foi necessário que o fizessem assim, de modo que ele pudesse servir a seus vários interesses."[27] Nesta conspiração, os padres têm mais culpa do que os reis, porque eles conquistam o domínio sobre o príncipe desde a infância e, mais tarde, no confessionário; eles moldam-no para a superstição, torcem e embotam seu raciocínio, levam-no à intolerância religiosa e à brutal perseguição.[28] Desta forma,

> disputas teológicas... já deslocaram impérios, causaram revoluções, arruinaram soberanos, devastaram toda a Europa. Essas brigas desprezíveis não podem ser extintas nem mesmo com rios de sangue.... Os devotados a uma religião que prega... caridade, harmonia e paz, têm-se mostrado mais ferozes que canibais ou selvagens cada vez que seus instrutores os incitam à destruição de seus irmãos. Não há crime que os homens não tenham cometido com a idéia de agradar a divindade ou aplacar sua raiva,[29]... ou para sancionar as patifarias dos impostores por conta de um ser que só existe em sua imaginação.[30]

A gigantesca e autoperpetuável conspiração da Igreja e do Estado contra o homem e a razão baseia sua defesa no fato de que uma religião sobrenatural, e mesmo uma religião de terror, é uma ajuda indispensável na tarefa de formar os homens de acordo com a moral.

> Mas será verdade que este dogma (de céu e inferno) torna o homem... mais virtuoso? As nações onde esta ficção foi vitoriosa, são notáveis pela moralidade de sua conduta?[31]... Para nos desiludir... é suficiente abrir os olhos e considerar qual é a moral dos povos mais religiosos. Vemos orgulhosos tiranos, cortesãs, extorsionários sem conta, magistrados inescrupulosos, impostores, adúlteros, libertinos, prostitutas, ladrões e bandidos de todas as espécies que nunca tiveram dúvidas a respeito da existência de um Deus vingativo, ou das punições do inferno, ou das alegrias do Paraíso.[32]

Não; as idéias teológicas, embora professadas por quase todos os homens, têm muito pouco efeito sobre sua conduta. Deus está longe, mas a tentação está perto. "A quem a idéia de Deus intimida? A alguns poucos homens fracos, desapontados e desgostosos com este mundo, algumas pessoas cujas paixões já estão extintas pela idade, enfermidades ou os revezes da fortuna."[33] Não é a Igreja, mas o Estado que produz a ordem que leva os cidadãos a obedecer às leis. "As restrições sociais (são) mais poderosas que a religião para moldar seu comportamento."[34] No fim de tudo, a melhor moralidade é aquela fundada sobre a razão e a inteligência:

> Para discernir os verdadeiros princípios da moralidade os homens não necessitam da teologia, da revelação ou de deuses; necessitam apenas de seu bom senso. Têm apenas que olhar para dentro de si mesmos, refletir sobre sua própria natureza, consultar seus interesses óbvios, considerar o objetivo da sociedade e de cada um de seus membros; e irão facilmente compreender que a virtude é uma vantagem e que o vício é uma injúria feita aos seres de sua espécie.... Os homens são infelizes somente porque são ignorantes; são ignorantes somente porque tudo conspira para impedi-los de serem esclarecidos; e são maus somente porque sua razão não é suficientemente desenvolvida.[35]

Os filósofos poderiam construir uma moralidade natural e efetiva se não estivessem assustados e não fossem levados a uma ortodoxia hipócrita pelo medo dos padres poderosos.

> Desde os mais remotos períodos somente a teologia regulou a marcha da filosofia. Que ajuda lhe deu a teologia? Ela transformou a filosofia num jargão ininteligível,... com palavras sem sentido que melhor se prestam a obscurecer do que a esclarecer.... Como Descartes, Malebranche, Leibniz e muitos outros que foram obrigados a inventar hipóteses e subterfúgios para reconciliar suas descobertas com os sonhos e os erros que a religião havia tornado sagrados! Com que precauções não tiveram que se proteger os maiores filósofos, mesmo com o risco de serem absurdos... e ininteligíveis, cada vez que suas idéias não correspondiam aos princípios da teologia! Os padres vigilantes sempre estavam dispostos a extinguir sistemas que não pudessem se adequar aos seus interesses.... Tudo o que os homens mais esclarecidos podiam fazer era falar e escrever com um significado oculto; e, muitas vezes, por uma complacência covarde, alinhar vergonhosamente a falsidade com a verdade.... Como poderiam os modernos filósofos, que, ameaçados com a mais cruel das perseguições, eram chamados a renunciar à razão e a submeter-se à fé — isto é, à autoridade dos padres — como poderiam esses homens assim agrilhoados dar livre expansão a seus gênios,... ou apressar o progresso da humanidade?[36]

Alguns filósofos tiveram a coragem de aceitar a experiência e a razão como seus guias e de sacudir as cadeias da superstição — Leucipo, Demócrito, Epicuro, Strabo. "Mas seus sistemas, bastante simples, bastante sensíveis e por demais isentos de maravilhas para os amantes da fantasia, eram obrigados a ceder às fabulosas conjecturas de Platão, Sócrates e Zeno. Entre os modernos, Hobbes, Spinoza, Bayle e outros seguiram a trilha de Epicuro."[37]

Meslier lamentava a perda para a humanidade que significava esse domínio da filosofia pela teologia. Apelava pela liberdade de pensamento como o direito básico que, "sozinho, pode dar aos homens a humanidade e a grandeza de alma".[38]

> É somente mostrando-lhes a verdade que eles podem conhecer seus verdadeiros interesses e os reais motivos que os levarão à felicidade. Por tempo suficientemente longo, os instrutores do povo tiveram seus olhos fixados no céu; que eles afinal os tragam de volta para a terra. Cansados de uma incompreensível teologia, de ridículas fábulas, de mistérios impenetráveis, de cerimônias pueris, deixai que a mente humana se ocupe com as coisas naturais, com os objetos inteligíveis, com as verdades sensatas e com o conhecimento útil.[39]

Se o pensamento, a fala e a palavra impressa forem livres, se a educação for secular e sem restrições, os homens irão se mover cada vez mais em direção à utopia. A ordem social existente é iníqua; ela faz uma pequena minoria inerte rica e corrupta com a luxúria, em troca da manutenção de milhões de homens numa pobreza degradante e na ignorância. A raiz do mal é a instituição da propriedade. A propriedade é um roubo; e a educação, a religião e a lei são ajustadas para proteger e santificar este roubo.[40] Uma revolução, para derrubar esta conspiração de poucos contra muitos, seria inteiramente justa. "Onde", gritava Meslier em sua fúria final, "onde estão os Jacques Clément (que matou Henrique III) e o Ravaillac (assassino de Henrique IV) de nossa França? Ainda existem homens livres em nossos dias capazes de atordoar e apunhalar todos estes detestáveis monstros, inimigos da raça humana, e desta forma livrar o povo da tirania?"[41] Que a nação se aproprie de toda propriedade; que a cada homem seja dado um trabalho moderado; que o produto seja igualmente distribuído. Que os homens e as mulheres se acasalem tal como desejarem e se separem quando assim o quiserem; que as crianças sejam educadas juntas em escolas comunais. Assim se poria fim às disputas domésticas, às guerras de classe e à pobreza; o cristianismo, então, seria afinal uma realidade![42]

Tendo dito tudo isto, Jean Meslier concluiu seu *Testament* com um desafio a todos aqueles que, ele sabia, iriam execrá-lo.

> Que pensem e julguem e digam e façam o que quiserem;... não irei prestar nenhuma atenção.... Mesmo agora quase que parei de preocupar-me com o que acontece no mundo. Os mortos, com quem estou agora prestes a juntar-me, não têm mais dificuldades e não se incomodam mais. Assim, estou pondo um *finis* a tudo isto. Mesmo agora sou um pouco mais do que nada. Em breve serei nada de fato.[43]

Já houve alguma vez um testamento igual a este na história da humanidade? Imaginai o padre solitário, despido de toda fé e esperança, vivendo sua vida silenciosa numa vila onde provavelmente cada alma, exceto a sua, iria ficar horrorizada se conhecesse os seus pensamentos secretos. Desse modo, ele falara livremente apenas para seu manuscrito; e ali audaciosamente, e sem nenhum conhecimento mais amplo da natureza do homem, ele despejou seu ressentimento na mais completa declaração antireligiosa que aquela época iria conhecer. Toda a campanha de Voltaire contra *l'infâme* estava ali, todo o materialismo de La Mettrie, o ateísmo de d'Holbach, as devastadoras fantasias de Diderot e mesmo o comunismo de Babeuf. Hesitantemente publicado por Voltaire, alegremente publicado por d'Holbach, o *Testament* de Jean Meslier entrou na fermentação da mente francesa e participou do preparo do colapso do Velho Regime e dos êxtases da Revolução.

IV. O HOMEM É UMA MÁQUINA?

Segundo Julien Offroy de La Mettrie, sim. Nascido em St.-Malo (1709), filho de um próspero mercador, La Mettrie recebeu rica educação e decidiu ser poeta. Seu pai recomendou-lhe a profissão eclesiástica como menos perigosa; mandou Julien a um colégio em Plessis, onde o rapaz tornou-se ardente jansenista. Um médico amigo de seu pai, no entanto, pensava (como dizia Frederico, o Grande) que "um médico medíocre seria mais bem pago por seus remédios do que um bom padre por suas absolvições".[44] Desse modo, Julien voltou sua atenção para a anatomia e a medicina, colou o grau de doutor em Reims, estudou com Boerhaave, em Leiden, escreveu diversos tratados médicos, serviu como cirurgião no exército francês e viu "um por cento de glória e noventa e nove por cento de diarréia"[45] nos campos de Dettingen e Fontenoy. Uma vez, acamado por violenta febre, declarou, quando se recuperou, que a clareza de seus pensamentos tinha variado com a altura de sua febre; daí concluiu que o pensamento é uma função do cérebro. Publicou esta e outras idéias semelhantes, em 1745, numa *Histoire naturelle de l'âme* (História natural da alma).

Não podemos saber o que é a alma (versava o argumento) e não sabemos o que é a matéria; sabemos, entretanto, que nunca encontramos alma sem corpo. Para estudar a alma, devemos estudar o corpo, e para estudar o corpo, devemos investigar as leis da matéria. A matéria não é meramente extensão, ela é também capacidade de movimento; ela contém um princípio ativo que toma as formas cada vez mais complexas em diferentes corpos. Não sabemos se a matéria tem em si mesma o poder de sentir, mas temos evidências desse poder mesmo nos animais mais inferiores. É mais lógico acreditar que esta sensibilidade é um desenvolvimento de alguma espécie de potencialidade análoga da matéria do que atribuí-la a uma misteriosa alma, colocada nos corpos por um agente sobrenatural. Dessa forma, o "princípio ativo" que existe na matéria evolui nas plantas e nos animais e, no homem, é ele quem faz o coração bater, o estômago digerir e o cérebro pensar. Esta é a história natural da alma.

O capelão do regimento de La Mettrie tremeu com esta conclusão. Ele fez soar o alarme e o médico-filósofo foi demitido de seu posto como cirurgião. Seus amigos médicos teriam vindo em sua ajuda caso ele não tivesse escrito, mais ou menos ao mesmo tempo, um livrinho, *A Política dos Médicos*, satirizando as intrigas médicas na competição por lugares lucrativos. Assim os colegas aliaram-se aos queixosos; La Mettrie viu-se tanto com a prática quanto com a reputação arruinadas. Fugiu para Leiden, escreveu outro ataque sobre a profissão médica e passou a se dedicar à filosofia.

Em Leiden, em 1748, La Mettrie publicou *L'Homme machine* (O homem máquina). Pelo termo *machine* La Mettrie designava um corpo cujas ações podem ser inteiramente atribuídas a causas e processos físicos ou químicos. É claro que o corpo animal é uma máquina neste sentido, para ele, graças a centenas de fenômenos; a carne dos animais continua a palpitar e seus intestinos continuam os movimentos peristálticos por algum tempo após a morte; os músculos, quando separados do corpo, contraem-se quando estimulados, e por aí afora. Os animais, então, são máquina e, se é assim, por que isso não ocorre também nos homens, cujos ossos, músculos, tendões e nervos são tão claramente semelhantes aos dos animais superiores? A mente obviamente de-

pende das operações fisioquímicas do corpo. O ópio, o café, o vinho e diversas drogas não afetam meramente o corpo; podem alterar o curso e o caráter do pensamento, o modo e a força da vontade. Mudai algumas fibras do cérebro de Fontenelle, e fareis dele um idiota.[46] As doenças do corpo podem enfraquecer a mente; "a alma ganha vigor com o corpo e adquire agudeza à medida que o corpo ganha força".[47] A dieta influencia o caráter; assim, "os ingleses, que comem a carne vermelha e sangrenta, e não tão bem passada como nós, parecem participar mais ou menos da selvageria atribuída a esta espécie de alimento".[48] "Devemos, então, espantar-nos com o fato de que os filósofos tenham sempre tido em mente a saúde do corpo de modo a preservar a saúde da alma?" e "que Pitágoras ditasse regras para dieta tão cuidadosamente como Platão proibia o vinho?"[49] E La Mettrie concluía:

> Uma vez que todas as faculdades da alma dependem a um tal ponto da organização própria do cérebro e do corpo como um todo,... tais faculdades aparentemente nada mais são do que esta própria organização; a alma é claramente uma máquina iluminada... *Alma* é, portanto, apenas uma palavra vazia, a respeito da qual ninguém tem nenhuma idéia, e que um homem esclarecido deveria apenas usar para designar a nossa parte que pensa.[50]

Em *L'Homme plante* (O homem planta, 1748), La Mettrie desenvolve a "grande cadeia do ser" numa teoria da evolução. O autor perdeu um pouco de sua autoconfiança quando tentou atravessar o aparente hiato entre o inorgânico e o orgânico; subitamente esqueceu o mecanismo e escorregou para o vitalismo: supôs a existência de certas *semences* (sementes), que capacitariam a matéria a criar a vida.[51] Depois disso, achou fácil seguir Lucrécio: "As primeiras gerações devem ter sido bastante imperfeitas;... a perfeição não pode ter sido trabalho de um dia na natureza, da mesma forma que na arte."[52] Para diminuir o intervalo entre animais e homens, La Mettrie argumentou, contrariamente a Descartes, que alguns animais pensam:

> Observemos o macaco, o castor, o elefante etc., em seu modo de agir. Se é evidente que estas atividades não podem ser executadas sem inteligência, por que recusar inteligência a estes animais? E se lhes atribuís uma alma, estais perdidos... Quem não vê que a alma de um animal deve ser ou mortal ou imortal, da mesma forma que a nossa?[53]

Não há grande diferença entre o homem mais simples e o animal mais inteligente. "Imbecis... são animais com rostos humanos, como um macaco inteligente é um homenzinho em outra forma."[54] La Mettrie acrescentava com seu peculiar humor, que "o reino inteiro do homem" é "apenas uma composição de diferentes macacos, à frente dos quais Pope colocou Newton".[55] O homem deixou de ser um macaco somente quando inventou sons específicos como meios convenientes de expressar idéias específicas; tornou-se homem com a linguagem.[56]

La Mettrie admitia a existência de um Deus como razão primeira da máquina do mundo? Voltaire e Diderot defendiam o argumento teleológico da existência de Deus; La Mettrie rejeitava-o com desprezo:

> Todo o raciocínio baseado em causas finais é supérfluo.... A natureza faz a seda da mesma forma pela qual o *Bourgeois Gentilhomme* fala em prosa — sem sabê-lo. Ela é tão cega quando concede a vida quanto é inocente quando a destrói.... Tendo, sem ver, feito olhos que vêem, ela fez, sem pensar, uma máquina que pensa.[57]

La Mettrie não era explicitamente ateísta; dispunha-se de preferência descartar a questão de Deus como uma coisa sem importância; "não tem importância, para a paz de nossos pensamentos, se a matéria é eterna ou foi criada, se existe ou não um Deus".[58] Mas ele citava um "amigo", provavelmente fictício, que argumentava que "o universo nunca será feliz a não ser que seja ateu"; porque, então, não haverá mais disputas teológicas, perseguições eclesiásticas, nem guerras religiosas, e o homem dará vazão a seus instintos naturais sem o sentimento de pecado.[59] Quanto a si mesmo, La Mettrie estava contente com o materialismo. Terminou seu *L'Homme machine* com uma desafiante nota: "Este é o meu sistema — ou melhor, a verdade, a não ser que eu esteja muito enganado. É curta e simples. Brigue agora quem quiser."[60] Talvez como zombaria de despedida, dedicou seu manifesto agnóstico ao piedoso poeta e fisiologista Albrecht von Haller, que rejeitou a dedicatória, com horror, numa carta ao *Journal des savants* de maio de 1749:

> Tendo o autor anônimo de *L'Homme machine* dedicado a mim um trabalho tão perigoso quanto fora do comum, sinto que devo a Deus, à religião e a mim mesmo fazer a seguinte declaração:... declaro que o livro em questão é completamente alheio a meus sentimentos. Encaro sua dedicatória como um ultraje que excede, em crueldade, a todos os ultrajes que seu anônimo autor infligiu a tantas pessoas de valor; e peço que... se assegure ao público que eu jamais tive qualquer coisa a ver com o autor,... que não o conheço,... e que consideraria qualquer consonância de pontos de vista entre nós como uma das mais terríveis calamidades que poderia recair sobre mim.[61]

La Mettrie continuou a imprimir a dedicatória nas edições posteriores do livro.

L'Homme machine foi amplamente comentado e unanimemente refutado. Era simples criticar a desordenada composição do livrinho, condenar sua auto-segurança e expor descuidados erros de fatos. Não era óbvio que "a alma e o corpo adormecem juntos";[62] alguns autores são mais brilhantes em seus sonhos do que na página escrita. Um corpo doente pode alojar uma boa mente, mas no caso de Pope e Scarron; as pessoas que gostam de carne malpassada não admitem que ainda estejam no estágio dos caçadores. O próprio La Mettrie, que estava sempre disposto a fazer todo tipo de travessuras, publicou uma pretensa crítica de seu livro, num artigo anônimo, *L'Homme plus qu'une machine* (O homem mais do que uma máquina), provavelmente como meio de chamar a atenção para seu maior trabalho.

Por outro lado, o autor pode ter ficado realmente impressionado com os argumentos antimecanicistas. Sabemos que ele ficou interessado na demonstração de Trembley (1744) dos poderes regenerativos dos pólipos de água fresca, discordante de sua teoria mecanicista. Georg Stahl, famoso com o flogisto, tinha ousadamente invertido a tese fisiológica declarando (1707) que em vez do corpo determinar as idéias e volições da alma, era a alma — o princípio inerente animador — que determinava o cres-

cimento e a ação dos órgãos. Théophile de Bordeu — médico de d'Alembert — sustentava que os processos fisiológicos, mesmo o da mais simples digestão, são incapazes de serem explicados por meio de processos mecanicistas ou puramente químicos.[63] E Jean Baptiste Robinet apresentou um vitalismo cósmico que atribuía vida e sensibilidade a toda matéria. La Mettrie estava aparentemente inclinado a aceitar esta solução do problema da matéria *versus* vida.

Enquanto isso, o escritor dedicou-se a deduzir uma ética hedonística de sua filosofia materialista. Em três trabalhos separados — *Discours sur le bonheur* (Discurso sobre a felicidade), *La Volupté* (O prazer), e *L'Art de jouir* (A arte do prazer) — ele proclamava o amor-próprio como a mais alta virtude, e o sentido de prazer como o maior bem. Ele ressentia-se da condenação teológica dos prazeres da vida e questionava a alegada superioridade dos prazeres intelectuais; todos os prazeres, pensava ele, são realmente sensuais; desse modo, as pessoas simples, que não se incomodam com o intelecto, são mais felizes do que os filósofos. Que nenhum homem (dizia La Mettrie) se arrependa de sua indulgência com os prazeres sensuais quando não causam mal a outras pessoas. Nem o criminoso deveria ser tornado moralmente responsável por seus crimes; ele é o produto da hereditariedade e do ambiente sobre os quais ele não teve controle. Deveria ser tratado não com sermões, mas com remédios; com uma firmeza que protejesse a sociedade, mas também com uma humanidade que reconhecesse o determinismo universal. "Seria bom ter como juízes somente os médicos mais habilitados."[64]

Estes pronunciamentos marcam a vitória de Epicuro (mal-entendido) sobre Zeno na França do século XVIII; a filosofia estóica da época clássica de Luís XIV rendeu-se, no Iluminismo, à reivindicação epicurista do prazer, à universalização da matéria e ao banimento dos deuses. Não era de se admirar que os livros de La Mettrie fossem amplamente vendidos a um público desiludido da teologia e cansado do formalismo clássico e das restrições morais. A sociedade educada, no entanto, mostrava-se arredia com relação a estes livros, considerando seu autor um intelectual errante que tinha incontinentemente exposto muitos dos dogmas das classes superiores. O clero atacava La Mettrie como um emissário de Satanás; os teólogos de Leiden forçaram o governo holandês a expulsá-lo do país. O livre-pensador Frederico, o Grande, convidou-o a ir para a Prússia (fevereiro de 1748), deu-lhe uma pensão e alistou-o na Academia de Ciências de Berlim. La Mettrie voltou à prática da medicina e escreveu sobre a asma e a disenteria, trabalhos que o rei considerava os melhores de sua espécie. Voltaire, depois de ter convivido com La Mettrie na corte de Frederico, escreveu a Mme. Denis (6 de novembro de 1750):

> Existe aqui um homem alegre demais; é La Mettrie. Suas idéias são fogos de artifício sempre sob a forma de rojões. Sua tagarelice é interessante por metade de um quarto de hora, e mortalmente cansativa a partir daí. Ele acabou de fazer, sem sabê-lo, um mau livro,... no qual proscreve a virtude e o remorso, elogia os vícios, e convida seus leitores a viverem desordenamente — tudo sem má intenção. Há em seu trabalho milhares de toques brilhantes e nem meia página de razão; esses toques são como relâmpagos na noite.... Deus me livre de tomá-lo como meu médico! Ele me daria sublimado corrosivo em vez de ruibarbo, muito inocentemente, e depois começaria a rir. Este estranho médico é o leitor do rei, e o melhor de tudo é que

ele está atualmente lendo para ele *A História da Igreja*. Ele lê centenas de páginas desta história e há lugares em que o monarca e o leitor quase estouram de rir.[65]

Lá Mettrie havia descrito a morte como a conclusão de uma farsa (*la farce est jouée*); no dia 11 de novembro de 1751, com 42 anos de idade, ele ofereceu-se como exemplo. Num jantar dado por um paciente que ele havia curado de doença grave, o médico empanturrou-se com um *pâté* de faisão, teve uma violenta febre e morreu. Pelo menos uma vez, disse Voltaire, o paciente matou o médico.[66] O rei escreveu para o funeral um belo elogio e Voltaire respirou aliviado. As idéias do morto passaram a Diderot e d'Holbach e entraram no espírito da época.

CAPÍTULO XIX

Diderot e a *Encyclopédie*

1713-68

I. ANOS INÚTEIS: 1713-48

DENIS Diderot nasceu no dia 5 de outubro de 1713, em Langres, na Champagne, a 60 quilômetros de Dijon. Seu pai, Didier Diderot, era um cuteleiro que se especializou em instrumentos cirúrgicos; a família ocupava-se deste ofício de cutelaria há 200 anos. Denis não herdou de seus antepassados a contente estabilidade da ocupação e da crença, mas nunca deixou de reverenciar a simples honestidade e a quieta caridade de seu pai. "Meu filho, meu filho", cita-o Denis, "um excelente travesseiro é a razão; mas eu acho que minha cabeça ainda descansa mais maciamente no travesseiro da religião e das leis";[1] aqui, numa sentença, estão as duas vozes da França do século XVIII. Um outro filho de Didier tornou-se padre; o outro, cresceu confesso inimigo de Denis. A filha entrou para o convento.

O próprio Denis esteve próximo do sacerdócio. Do oitavo ao décimo quinto ano freqüentou uma escola de jesuítas em Langres; aos 12 anos tinha sido tonsurado, usava uma batina preta, praticava o ascetismo e resolvera tornar-se jesuíta. Mais tarde explicava isso como uma exuberância de seus fluidos; tinha interpretado mal "os primeiros estímulos da sexualidade em desenvolvimento através da voz de Deus".[2] Didier alegrou-se com a nova vocação de seu filho e, satisfeito, escoltou-o a Paris (1729) para matriculá-lo no colégio jesuíta Louis-le-Grand. Ali, em 1732, o jovem recebeu o diploma ginasial. Mas, como em muitos casos, os jesuítas perderam um noviço por ter-lhe aguçado a mente. Denis descobriu que Paris tinha mais bordéis do que igrejas. Deixou cair a batina e a piedade e tornou-se um aprendiz de advogado. Em breve abandonou o direito e entrou numa década de ocupações transitórias e pobreza de água-furtada. Depois de tê-lo sustentado com muita paciência, seu pai cortou-lhe a mesada, mas a mãe mandava-lhe dinheiro secretamente. Denis tomava dinheiro emprestado, e às vezes pagava. Ensinava matemática a rapazes, escrevia sermões para os padres e trabalhava como vendedor de livros. Ao mesmo tempo continuava seus estudos de matemática, latim, grego e inglês, e aprendeu italiano razoavelmente. Ele era desregrado, mas ávido de conhecimento e de vida. Jamais aprendeu a ser disciplinado, mas fora disso, aprendeu quase tudo.

Bolsa vazia, glândulas cheias, Denis apaixonou-se e decidiu casar. Antoinette Champion era mais velha do que ele três anos e oito meses, mas, de qualquer forma, era mulher. Reprovava-o por sua juventude libertina; ele assegurava-lhe que isto era um prelúdio para a fidelidade marital; ele seria seu companheiro fiel para sempre. "São endereçadas a vós minhas últimas cartas de amor, e que os céus me punam como o mais pecador, o mais traidor dos homens, se jamais em minha vida eu escrever alguma carta destas para outra pessoa."[3] As suas cartas mais bonitas violaram estes votos. A mãe de Antoinette, cedendo às lágrimas da filha e à fluente lábia do pretendente, concordou com o casamento, sob a condição de que ele tivesse o consentimento do pai. Diderot juntou dinheiro suficiente para pagar o custo da diligência até Langres, a 290 quilômetros de distância.

Na chegada, impressionou seu pai recebendo em casa as provas de sua tradução do inglês de uma história da Grécia. Didier ofereceu-se para apoiá-lo em qualquer carreira que Denis escolhesse; mas alguma escolha tinha de ser feita. O jovem anunciou-lhe o desejo de se casar; o pai censurou-o por ser um ingrato inútil; o filho respondeu insolentemente e jurou casar-se com ou sem o consentimento e o dinheiro paternos. Didier prendeu-o num mosteiro local. Denis escapou, andou 145 quilômetros até Troyes, ali tomou uma diligência e voltou a Paris.

Mas Mme. Champion estava resolvida: sua filha não se casaria com um homem que não tivesse boas relações com seus pais e sem patrimônio. Diderot, vivendo quase sem dinheiro num quarto infecto, caiu seriamente doente. Antoinette soube disso, correu para ele e arrastando consigo a mãe; a resistência da senhora cedeu. Juntas, elas cuidaram do filósofo doente; e a 6 de novembro de 1743, "Nanette" e seu "Ninot" (como se chamavam um ao outro) uniram-se, à meia-noite, numa pequena igreja que prosperava com casamentos clandestinos. Nove meses depois alegraram-se com o nascimento de uma filha, que, seis semanas mais tarde, morreu. Vieram outras três crianças, das quais apenas uma sobreviveu à infância. Antoinette provou ser uma esposa fiel, porém uma companheira inadequada, totalmente incapaz de seguir os vôos intelectuais de seu marido e visivelmente descontente com a ínfima renda que ele recebia como tradutor. Diderot voltou aos bares do tempo de solteiro, alimentando-se de café e jogando xadrez. Por volta de 1746, ele tinha tomado como amante Mme. de Puisieux. Escreveu para ela *Pensées philosophiques* (Pensamentos filosóficos), *Les Bijoux Indiscrets* (As jóias indiscretas) e a *Lettre sur les aveugles* (Carta sobre os cegos).

Há muito Diderot sucumbira à fascinação da filosofia — que sempre nos empurra para adiante porque jamais responde às perguntas que nunca cessamos de fazer-lhe. Como a maior parte dos livres-pensadores daquele século, Diderot estava sacudido até as raízes pela leitura de Montaigne e de Bayle, encontrando em quase todas as páginas dos *Essais* e do *Dictionnaire* algum pensamento notável. Talvez tenha sido levado, pelas ricas referências de Montaigne aos clássicos pagãos, a estudar mais os filósofos gregos e romanos — especialmente Demócrito, Epicuro e Lucrécio; ele próprio era o "filósofo risonho" de sua época, um materialista esfusiante de espírito. Não podia dar-se ao luxo de visitar a Inglaterra, como Voltaire e Montesquieu, mas aprendeu a ler inglês rapidamente e aprendeu até a apreciar os poetas e dramaturgos ingleses; iremos encontrá-lo respondendo ao apelo de Thomson e defendendo, como Lillo, o drama da vida na classe média. Ele sentiu-se estimulado pela chamada de Francis

Bacon à conquista da natureza por meio da pesquisa científica organizada, e começou a exaltar a experiência como a suprema ferramenta da razão. Ele assistia — agora, nesses anos formativos, e de novo nos de preparação da *Encyclopédie* — a conferências sobre biologia, fisiologia e medicina; durante três anos seguiu as *conférences* de Rouelle sobre química, tomando 1.258 páginas de notas. Estudou anatomia e física e manteve-se atualizado com a matemática de seu tempo. Foi progredindo de Bacon a Hobbes e a Locke e aos deístas ingleses. Traduziu (1745) a obra de Shaftesbury, *Inquérito sobre a virtude e o mérito*, acrescentando algumas "Reflexões" de seu próprio punho. Continuou, atravessando todas as vacilações, a acreditar, como Shaftesbury, que o que é bom, o que é verdadeiro e o que é belo são quase aliados, e que um código moral baseado mais na razão do que na religião pode servir, de maneira adequada à ordem social.

Saturado com todos esses estímulos e com a sua própria imaginação expansiva, Diderot publicou anonimamente, em 1746, os *Pensées philosophiques* (Pensamentos filosóficos). A obra era suficientemente radical para ser atribuída a La Mettrie e eloqüente o bastante para ser atribuída a Voltaire; talvez ela devesse alguma coisa a ambos. Começava com uma defesa das "paixões". Aqui o intrépido pensador, concordando com seu amigo Rousseau, argumentava que nenhum mal haveria se a filosofia dissesse "uma palavra a favor dos rivais da razão, uma vez que são apenas as paixões (*les grandes passions*) que podem agitar a alma para a realização de grandes coisas. Sem paixões não haveria nada de sublime na moral ou no trabalho; as artes voltariam à sua infância e a virtude se limitaria aos fatos corriqueiros."[4] Mas as paixões sem ordem seriam destrutivas; deve haver alguma harmonia entre elas; deve-se encontrar uma maneira pela qual uma paixão controle a outra. Para isso necessitamos da razão e devemos fazer dela nosso guia supremo. Eis aí uma precoce tentativa do Iluminismo de reconciliar a razão com o sentimento, Voltaire com Rousseau.

Como Voltaire, Diderot era, neste primeiro período de seu desenvolvimento, um deísta. As evidências de um desígnio compeliam-no a acreditar numa divindade inteligente. O mecanismo pode explicar a matéria e o movimento, mas não a vida e o pensamento. O futuro ateu desafiava os ateístas a explicarem as maravilhas da vida dos insetos recentemente expostas pelas pesquisas de Réaumur e Bonnet.

> Já notastes no raciocínio e nas ações de qualquer homem mais inteligência, ordem, sagacidade, consistência do que no mecanismo de um inseto? Não está a divindade tão claramente impressa no olho de um mosquito como a faculdade de pensamento dos trabalhos do grande Newton?... E pensai que eu apresentei uma objeção a vós apenas com a asa de uma borboleta e o olho de um mosquito, quando podia ter-vos esmagado com o peso do universo![5]

Apesar disso, Diderot rejeitava com desprezo o Deus revelado na Bíblia; essa divindade lhe parecia um monstro de crueldade, e denunciava a Igreja, que espalhava esta concepção, como a fonte de ignorância, de intolerância e de perseguição. Poderia haver coisa mais absurda do que um Deus que faz Deus morrer na cruz de modo a aplacar a ira de Deus contra uma mulher e um homem que morreram há 4.000 anos? E "se", como pretendem alguns teólogos, "há mil almas condenadas para cada alma salva, o Demônio ganhou a discussão sem abandonar seu filho à morte". Diderot

não reconhecia nenhuma outra revelação divina a não ser a própria natureza, e apelava a seus leitores para que se elevassem a uma concepção da divindade digna do universo, revelada pela ciência. "*Élargissez Dieu*!" pedia ele. "Aumentem e libertem Deus!"[6]

O Parlamento de Paris determinou que seu livro fosse queimado pelo carrasco público, acusado de "apresentar às mentes inquietas e ousadas os mais absurdos e criminosos pensamentos que a depravação da natureza humana é capaz de criar, e de colocar todas as religiões, por meio de uma incerteza afetada, quase no mesmo plano, acabando, finalmente, por não reconhecer nenhuma delas".[7] A queima do livro (7 de julho de 1746), acabou por propagandeá-lo e o pequeno volume encontrou um inesperado número de leitores. Foi traduzido em alemão e italiano; e quando se espalhou o rumor de que Diderot era seu autor, o escritor alcançou imediatamente uma posição próxima à de Voltaire. Ele recebeu 50 luízes do editor; este dinheiro foi entregue à sua amante, que precisava de roupas novas.

As necessidades de Mme. de Puisieux aumentavam, e Diderot escreveu um outro livro (1747). O padre da paróquia ouviu falar do novo volume e pediu à polícia para proteger o cristianismo deste segundo assalto. O autor foi surpreendido em sua casa e o manuscrito foi confiscado; ou, segundo consta, os policiais contentaram-se com sua promessa de não publicá-lo. De qualquer forma a *Promenade du sceptique* (Passeio do cético) permaneceu sem impressão até 1830. O livro nada poderia acrescentar à fama do autor, porém aliviava seus sentimentos. Usando o artifício favorito dos filósofos — o diálogo — Diderot fazia com que um deísta, um panteísta e um ateísta expusessem seus pontos de vista sobre a divindade. O deísta repete com vigor o argumento teleológico; Diderot ainda não estava convencido de que a notável adaptação dos meios aos fins, nos organismos, pudesse ser explicada por um cego processo de evolução fortuita. O ateísta insiste em que a matéria e o movimento, a física e a química, são uma explicação melhor do universo do que uma divindade que meramente adia o problema da origem. O panteísta, que fala por último, sustenta que a mente e a matéria são co-eternas, que, juntas, elas constituem o universo, e que esta unidade cósmica é Deus. Talvez Diderot andasse lendo Spinoza.

O ano de 1748 foi excitante e trabalhoso. Antoinette tinha dado à luz um menino, e Mme. de Puisieux estava demandando os emolumentos de adultério. Provavelmente para levantar dinheiro mais rapidamente, Diderot escreveu então uma novela licenciosa, *Les Bijoux indiscrets* (As jóias indiscretas). De acordo com sua filha, a futura Mme. de Vandeul, em cujas *Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Diderot* (Memórias para servir à história da vida e das obras de Diderot) não se pode acreditar sem comprovação, ele havia dito à sua amante que escrever uma novela era relativamente simples. Ela contestou a afirmação; ele apostou que podia produzir uma novela de sucesso em 15 dias. Obviamente, imitando o livro do mais jovem dos Crébillon, *Le Sopha* (O sofá), de 1740, onde um sofá conta os amores sob os quais ele gemeu, Diderot imagina um anel mágico de um sultão que, quando apontado para as "jóias indiscretas" de uma mulher, obriga-a a confessar suas experiências. Como o anel foi apontado em direção a 30 senhoras, o interesse pelos dois volumes raramente decaía. O autor misturou com a linguagem pornográfica algumas notas provocativas sobre música, literatura e teatro, e acrescentou um sonho no qual o

sultão vê uma criança chamada "Experiência" crescer cada vez mais e tornar-se mais forte até que destrói um velho templo chamado "Hipótese". A despeito destas intromissões na filosofia, o livro realizou seu objetivo: deu dinheiro. O editor Laurent Durand pagou a Diderot 1.200 libras francesas pelo manuscrito, e embora os volumes só pudessem ser vendidos às "escondidas", provaram ser rendosos. Em 1748 tirou-se seis edições francesas; apareceram dez edições na França entre 1920 e 1960. "*Les Bijoux*... é o trabalho mais publicado de Diderot."[8]

O escritor mudou de maneiras compondo tratados científicos. Atribuía alto valor às *Mémoires sur différents sujets de mathématique* (Memórias sobre diferentes temas da matemática, 1748), que continham eruditas e originais exposições sobre acústica, tensão, resistência do ar, e "um projeto para um novo órgão" que qualquer um pode tocar. Alguns dos ensaios obtiveram amplos elogios do *The Gentleman's Magazine*, do *Journal des Savants* e mesmo do jesuíta *Journal de Trévoux*; tais elogios estimulavam novas pesquisas deste tipo "da parte de um homem tão inteligente e capaz como M. Diderot parecer ser; devemos também observar que seu estilo é tão elegante, objetivo e sem afetação quanto vivo e engenhoso".[9] Diderot continuou, durante toda a sua vida, a fazer tais digressões sobre a ciência física, mas inclinava-se cada vez mais para os problemas da psicologia e da filosofia. E em quase todos os campos era ele o mais original pensador de sua época.

II. O CEGO, O SURDO E O MUDO: 1749-51

Diderot sentia-se especialmente atraído por uma pergunta formulada pelo irlandês William Molyneux por volta de 1692: se um homem cego de nascença tivesse aprendido a distinguir um cubo de uma esfera pelo toque, seria capaz, caso sua visão fosse restaurada, de diferenciar imediatamente o cubo da esfera; ou seria necessária, antes que ele fizesse esta distinção, a realização de alguma experiência das relações entre as formas tocadas e as formas vistas? A última resposta havia sido dada por Molyneux e por seu amigo Locke. Em 1728, William Cheselden operou, com sucesso, um menino de 14 anos de idade que era cego de nascença; o rapaz teve que ser treinado antes de poder diferenciar as formas unicamente através da visão. Diderot observou também a carreira de Nicholas Saunderson, que tinha perdido sua vista com um ano de idade e nunca a recuperara, mas que elaborara para seu próprio uso uma espécie de método Braille matemático; esse rapaz adquirira tamanha habilidade que foi indicado para lecionar matemática em Cambridge.

No princípio de 1749, Réaumur convidou um grupo seleto para ver o que aconteceria quando as bandagens fossem removidas dos olhos de uma mulher que sofrera uma operação para curar sua cegueira congênita. Diderot ficou zangado pois nenhum *philosophe* havia sido incluído no convite; com sua habitual ousadia sugeriu que Réaumur tinha feito um arranjo para que a retirada das bandagens tivesse lugar diante de "alguns olhos sem importância".[10] De acordo com a filha de Diderot, esta frase ofendeu Mme. Dupré de Saint-Maur, que se orgulhava de seus olhos, e que era, no momento, a amante do atual *directeur de la librairie*, ou censor-chefe das publicações, o Conde d'Argenson (Marc Pierre, irmão mais novo de René Louis, o marquês).

A 9 de junho, Durand publicou, da autoria de Diderot, a *Lettre sur les aveugles à l'usage de ceux qui voient* (Carta sobre os cegos para uso daqueles que vêem). Essa carta tomou o aspecto de uma missiva dirigida a Mme. de Puisieux. Começava com um relato a respeito de uma visita que Diderot e alguns amigos haviam feito a um vinhateiro cego. Eles ficaram chocados pelo sentido de ordem demonstrado pelo homem cego — um sentido tão preciso que sua esposa confiava à ele, de noite, a tarefa de recolocar em seus lugares tudo o que havia sido tocado durante o dia. Todos os seus sentidos eram mais aguçados do que os de um homem normal. "A maciez da pele tem (para ele) variações não menos sutis do que o som da voz, e não há perigo que ele tome uma outra mulher por sua esposa, a não ser que ganhe na troca."[11] O cego não podia entender como uma pessoa podia conhecer um rosto sem tocá-lo. Seu sentido de beleza baseava-se em valores tácteis, no som da voz e na utilidade. Ele não tinha vergonha da nudez, uma vez que pensava que a roupa era uma proteção contra a intempérie, e não uma coisa para esconder o corpo dos olhos dos outros. Considerava roubo um crime maior, porque era desprotegido contra a agressão.

Diderot concluiu que as nossas idéias de certo e errado derivam-se não de Deus, mas de nossa experiência sensorial. Mesmo a idéia de Deus tem que ser aprendida, e ela também, como a moralidade, é relativa e diversa. A existência de Deus é duvidosa porque o argumento teleológico perdeu muito de sua força. Sim, há evidências do desígnio divino em muitos organismos e órgãos, como na mosca e no olho; mas não há nenhum sinal de desígnio no universo em conjunto, pois algumas partes são embaraçosas — se não inimigos fatais — para as outras partes; quase todo o organismo está destinado a ser comido por outro organismo. O olho parece um maravilhoso exemplo de ajustamento dos meios aos fins, mas nele há grandes imperfeições (como Helmholtz iria mais tarde apontar com detalhes). Há uma espontaneidade criativa na natureza; mas ela é meio cega, e conduz a muita desordem e desperdício. Pretendendo citar a *Vida e caráter do Dr. Nicholas Saunderson*, escrita, por William Inchlif (que aparentemente nunca existiu), Diderot fez o professor cego dizer: "Por que me dizer de todo este belo espetáculo que nunca foi feito para mim?... Se vocês querem que eu acredite em Deus precisam fazer com que eu o toque."[12] Na imaginária biografia, Saunderson rejeita Deus e atribui a ordem do universo a uma seleção natural de órgãos e organismos pela sobrevivência do mais capaz. De acordo com seus amigos, Saunderson morreu uma morte piedosa. A Royal Society de Londres ressentiu-se da imputação de ateísmo feita por Diderot a um de seus membros; e nunca o admitiu como membro correspondente.

> Todas as combinações defeituosas da matéria desapareceram e permanecem apenas aquelas nas quais o mecanismo não envolve nenhuma contradição importante, e que podem subsistir e se reproduzir por seus próprios meios... Mesmo agora a ordem do mundo não está perfeita e aparecem, de tempos em tempos, produtos monstruosos... O que é este mundo? Um composto sujeito a revoluções; todas elas indicam uma persistente tendência à destruição, uma rápida sucessão de seres que se sucedem uns aos outros, empurram-se e desaparecem.[13]

Diderot conclui com agnosticismo: "*Alas*, madame, quando colocamos o conhecimento humano na balança de Montaigne não estaremos longe de aceitar seu moto. Pois o

que sabemos? Da natureza da matéria, nada. Da natureza da mente e do pensamento, menos ainda, absolutamente, nada."[14]

Em resumo, esta *Lettre sur les aveugles* é um dos mais destacados produtos do Iluminismo francês. É fascinante como narrativa, brilhantemente notável como psicologia, imaginosamente sugestiva como filosofia, cansativa apenas no final de suas 60 páginas. Contém algumas indelicadezas, dificilmente justificáveis numa epístola supostamente endereçada a uma senhora; mas talvez Mme. de Puisieux estivesse acostumada à mistura que Diderot fazia de franqueza plebéia com exposição erudita. Como boa medida prática o ensaio incluía uma proposta detalhada para o que mais tarde tomou o nome de Luís Braille.[15]

Voltaire, que estava então (1749) em Paris, escreveu a Diderot um entusiástico elogio da *Lettre*:

> Li com extremo prazer vosso livro que diz muito e sugere ainda mais. Por muito tempo vos estimei tanto quanto desprezo os bárbaros estúpidos que condenam aquilo que não compreendem...
>
> Mas confesso que eu não compartilho de forma alguma da opinião de Saunderson, que nega Deus porque nasceu cego. Talvez eu esteja enganado, porém, em seu lugar, eu teria reconhecido um Ser muito inteligente, que me havia dado tantos suplementos à visão...
>
> Desejo apaixonadamente conversar convosco, não importa que penseis que sois um de seus trabalhos ou que penseis que sois uma bem organizada porção de uma eterna e necessária matéria. Antes de minha partida de Lunéville, gostaria que me désseis a honra de participar de um jantar filosófico em minha casa junto com alguns sábios.

Diderot respondeu (11 de junho):

> O momento em que eu recebi vossa carta, *monsieur et cher maître*, foi um dos mais felizes de minha vida.
>
> A opinião de Saunderson não é mais a minha do que a vossa.... Acredito em Deus, mas me dou bem com os ateístas.... É muito importante não confundir cicuta com salsa, mas não é de modo nenhum importante se vós acreditais ou não em Deus. O mundo, disse Montaigne, é uma bola que Deus abandonou para que os filósofos brincassem....[16]

Antes que qualquer coisa surgisse a partir dessa correspondência, Diderot foi preso. O governo, zangado com a condenação pública da humilhante paz de Aix-la-Chapelle, pôs vários de seus críticos na cadeia e pensou que era uma boa ocasião para conter Diderot. Se o ateísmo, emboscado na *Lettre*, provocou protestos do clero, ou se Mme. Dupré de Saint-Maur, ressentida com a observação de Diderot sobre seus "olhos inconseqüentes", apelou para que seu amante fizesse alguma coisa, não sabemos. De qualquer modo, o Conde d'Argenson mandou uma *lettre de cachet* (23 de julho de 1749) para o Marquês de Châtelet, governador da fortaleza de Vincennes: "Receba no Château de Vincennes o indivíduo chamado Diderot e mantenha-o ali até minhas ordens posteriores."[17] Cedo, na manhã seguinte, a polícia bateu à porta de Diderot. Revistaram seus aposentos e encontraram duas ou três cópias não encadernadas de sua *Lettre sur les aveugles*, e caixas de material com que Diderot estava trabalhando para

elaborar a histórica *Encyclopédie*. Levaram-no para Vincennes (nos subúrbios de Paris), onde ele foi alojado, solitário, numa cela do tenebroso castelo. Permitiram que ele conservasse um livro que ele pegara na ocasião da prisão — *O paraíso perdido*. Tinha agora tempo para lê-lo cuidadosamente. Anotou-o com espírito não ortodoxo e usou suas páginas em branco para registrar alguns pensamentos sobre tópicos ainda menos religiosos. Conseguiu obter tinta raspando a ardósia das paredes, moendo-a e misturando-a com vinho. Um palito de dente servia-lhe de pena.

Neste ínterim, sua esposa desolada, na companhia do filho de três anos, procurou apressada o tenente de polícia General Berryer e implorou-lhe que soltasse seu marido. Alegou que não tinha nenhum conhecimento de seus escritos. "Tudo o que sei é que o que ele escreve deve parecer-se com sua conduta. Ele dá à honra um valor mil vezes maior do que à vida, e seus trabalhos refletem as virtudes que ele pratica."[18] Se Antoinette não sabia nada sobre Mme. de Puisieux, a polícia sabia. Mais eficiente foi um apelo dos homens que haviam contratado Diderot para editar uma enciclopédia; eles asseguraram ao Conde d'Argenson que o empreendimento não podia continuar sem seu prisioneiro. A 31 de julho, Berryer mandou buscar Diderot e interrogou-o. Ele negou a autoria da *Lettre*, das *Pensées*, das *Bijoux indiscrets*. Berryer sabia que ele estava mentindo e mandou-o de volta para Vincennes.

Em agosto — exatamente um mês antes de sua morte —, Mme. du Châtelet, presumivelmente a pedido de Voltaire, escreveu de Lunéville a seu parente, o governador de Vincennes, pedindo-lhe que pelo menos mitigasse as condições da prisão de Diderot. Por volta de 10 de agosto Berryer permitiu que o prisioneiro desfrutasse da liberdade e dos confortos do grande salão do castelo, com permissão para receber livros e visitantes caso fizesse uma confissão honesta. No dia 13 de agosto, o castigado filósofo endereçou a Berryer o seguinte documento:

> Admiti perante vós... que as *Pensées*, as *Bijoux*, e a *Lettre sur les aveugles* são libertinagens da mente que me escaparam; mas posso... prometer-vos, sob minha honra (e eu tenho honra), que elas serão as últimas e que são as únicas.... Quanto àqueles que tomaram parte nas publicações desses trabalhos, nada será escondido de vós. Deporei verbalmente, nas profundidades (segredo) de vosso coração, os nomes tanto dos editores como dos impressores.[19]

No dia 20 de agosto, Diderot foi solto de sua cela; recebeu um confortável quarto e permitiram-lhe receber visitas e passear nos jardins do castelo. No dia 21 ele assinou uma promessa de não deixar o edifício ou os jardins sem uma permissão oficial. Sua esposa veio confortá-lo e animá-lo; o antigo amor do filósofo por ela reviveu. D'Alembert, Rousseau e Mme. de Puisieux vieram visitá-lo. Os empresários da *Encyclopédie* trouxeram-lhe os manuscritos e ele reassumiu seu trabalho editorial. Sabendo que seu irmão informara seu pai de sua prisão, Diderot escreveu ao doente cuteleiro, explicando que seu encarceramento devia-se à vingança de uma mulher e pedindo-lhe ajuda financeira. O pai respondeu com uma carta (3 de setembro de 1749) que revela o lado humano do conflito entre a religião e os *philosophes*:

> MEU FILHO:
> Recebi as duas cartas que tu me escreveste recentemente, informando-me de tua detenção e tua causa. Não posso evitar de dizer que certamente deve haver outras razões do que as alegadas em uma de tuas cartas...

Uma vez que nada acontece sem o consentimento de Deus, não sei o que é melhor para o teu bem-estar moral: que tua prisão termine ou que seja prolongada por alguns meses, durante os quais poderias refletir seriamente sobre ti mesmo. Lembra-te que se o Senhor te deu talento, não foi para que tu trabalhasses no enfraquecimento das doutrinas de nossa Santa Religião....

Eu te dei provas suficientes de meu amor. Quando te dei educação tinha esperança de que tu a usasses bem, e não que seus resultados fossem jogar-me, como eles o fizeram, na mais pungente tristeza e amargura, ao saber de tua desgraça...

Perdoa, e eu perdoar-te-ei. Eu sei, meu filho, que ninguém está isento da calúnia e que eles podem imputar-te trabalhos nos quais tu não tiveste participação...

Não receberás nenhuma consideração de minha parte até me haveres informado verdadeira e inequivocamente se tu estás casado, como me escreveram de Paris, e se tu tens dois filhos. Se este casamento é legítimo e a coisa está feita, dou-me por satisfeito. Espero que não recuses à tua irmã o prazer de educar teus filhos e a mim o prazer de vê-los sob meus olhos.

Pedes-me dinheiro. O quê? Um homem como tu, que está trabalhando em imensos projetos,... pode precisar de dinheiro? E tu acabas de passar um mês num lugar onde não custa nada viver!...

Lembra-te de tua pobre mãe. Em suas repreensões ela várias vezes te disse que eras cego. Dá-me provas do contrário. Uma vez mais, e acima de tudo, sê fiel à execução de tuas promessas.

Junto encontrarás uma ordem de pagamento de 150 libras francesas,... que gastarás como achares mais conveniente.

Espero impacientemente o feliz dia que irá acalmar meus aborrecimentos sabendo que tu estás livre. Tão logo o souber, irei render graças a Deus.

Até então, meu filho, com todo o amor que te devo, sou

Teu afeiçoado pai

DIDEROT[20]

Não temos a resposta de Denis; devia ser muito difícil para ele ter a nobreza da carta de seu pai.

Diderot foi solto a 3 de novembro de 1749, depois de três meses e meio de prisão. Foi para casa feliz com seu filho e, por algum tempo, esqueceu-se de Mme. de Puisieux. Mas no dia 30 de junho de 1750, a criança, com quatro anos de idade, morreu de uma febre violenta. Uma terceira criança, nascida pouco depois, machucou-se seriamente durante o batismo, quando caiu no chão da igreja; morreu antes do ano terminar. Três nascimentos, três mortes. Diderot voltou às suas noites no Café Procope. Por volta de 1750, Rousseau apresentou-o a Frederico Melchior Grimm, e aí teve início uma trindade de amigos, que teve certa importância para a literatura. Este foi o ano em que Voltaire abandonou a França rumo a Berlim, em que Rousseau escreveu seu ensaio premiado sobre a civilização como doença, e em que um prospecto de Diderot anunciou a *Encyclopédie*.

Enquanto trabalhava no primeiro volume desse projeto, o filósofo fez uma digressão sobre outra questão psicológica, cujos resultados ele publicou (1751) numa *Lettre sur les sourds et muets à l'usage de ceux qui entendent et qui parlent* (Carta sobre os surdos e os mudos, para uso dos que escutam e falam). Não se esquecendo de Vincennes, ele evitou a heresia e recebeu do censor (agora o bondoso Malesherbes) "permissão tácita" para publicar o ensaio na França sem o seu nome e sem medo de perseguição. Diderot propunha-se a fazer perguntas a um surdo-mudo, a observar os gestos com os quais o surdo-mudo respondia, e a ilustrar, com isto, a origem da lingua-

gem através dos gestos. Um grande ator (pois Diderot já estava gerando seu *Paradoxo do Ator*) às vezes transmite pensamentos ou sentimentos de modo mais eficiente pelo gesto ou pela expressão facial do que pelas palavras. As primeiras palavras provavelmente foram gestos vocais — sons ilustrativos da idéia na mente. Na poesia, a palavra escolhida não tem apenas uma conotação intelectual ou um significado, mas também uma conotação simbólica; tem implicações visuais (por exemplo, compare-se *ver* com *contemplar*) ou tonalidades de som (compare-se *dizer* com *murmurar*); daí ser a verdadeira poesia intraduzível.

Como é usual em Diderot, a dissertação é vacilante e desordenada, porém rica em notas marginais sugestivas. "Minha idéia seria decompor um homem, por assim dizer, e considerar o que ele tira de cada um de seus sentidos." Condillac mais tarde, em 1754, construiu seu *Traité des sensations* em torno desta noção, contrastando a poesia com a pintura: o poeta pode narrar os acontecimentos, o pintor só pode mostrar um momento; a pintura é um gesto que tenta expressar de uma vez o passado, o presente e o futuro; aqui estava um dos germes da obra de Lessing, *Laocoonte* (1766).

Nesta época, o primeiro volume da *Encyclopédie* estava pronto para ser publicado.

III. HISTÓRIA DE UM LIVRO: 1746-65

A *Encyclopédie*, disse o crítico católico-romano Brunetière, "é o grande acontecimento de seu tempo, o objetivo para onde convergiu tudo o que o precedeu, a origem de tudo o que se seguiu e, conseqüentemente, o verdadeiro centro de qualquer história das idéias no século XVIII."[21] "Somente um século filosófico era capaz de tentar elaborar uma enciclopédia", dizia Diderot.[22] O trabalho de Bacon, Descartes, Hobbes, Locke, Berkeley, Spinoza, Bayle e Leibniz na filosofia; os progressos da ciência realizados por Copérnico, Vesálio, Kepler, Galileu, Descartes, Huygens e Newton; a exploração da terra empreendida por navegadores, missionários e viajantes; e a redescoberta do passado feita por estudantes e historiadores: todo este conhecimento e especulação acumulados clamavam para serem colocados em ordem de maneira a permitir o acesso e a utilização do público.

A *Cyclopoedia*, de Chambers, ou *Um Dicionário Universal das Artes e das Ciências* (1728) pareciam, a princípio, atender a essa necessidade. Em 1743, um editor parisiense, André François Le Breton, propôs que a *Cyclopoedia* fosse traduzida para o francês, com as mudanças e o acréscimos convenientes às necessidades nacionais. O projeto cresceu até atingir 10 volumes. Para cobrir as despesas, Le Breton admitiu como parceiro neste empreendimento três outros editores — Briasson, David e Durand. Contrataram o *abbé* de Gua de Malves como editor, obtiveram uma licença para imprimir o livro com o *privilège du roi*, e editaram (1745) um prospecto preliminar. Em dezembro, todos eles ou Gua de Malves solicitaram a ajuda de Diderot e d'Alembert. Em 1747, Gua de Malves retirou-se e, a 16 de outubro, os editores nomearam Diderot editor-chefe, com um salário de 144 libras francesas por mês e pediram a d'Alembert que se encarregasse dos artigos sobre matemática.

O trabalho prosseguia e Diderot tornava-se cada vez mais insatisfeito com os textos

produzidos por Chambers. Podemos ter uma idéia desta insatisfação pelo espaço concedido por Diderot à anatomia: 56 colunas, enquanto a obra de Chambers dedicara apenas uma coluna sobre o tema; a agricultura recebeu, no novo projeto, 14 colunas, enquanto ocupava 36 linhas no antigo. Finalmente o editor-chefe recomendou que o livro de Chambers fosse posto de lado e que se elaborasse uma enciclopédia inteiramente nova. (Talvez Malves já tivesse sugerido isso.) Os editores concordaram e Diderot (ainda não o herético autor da *Lettre sur les aveugles*) persuadiu o firmemente ortodoxo chanceler d'Aguesseau a estender o *privilège du roi* ao empreendimento ampliado (abril, 1748).

Mas como iria ser isto tudo financiado? Le Breton calculava que a obra iria custar dois milhões de libras francesas; na realidade custou menos — cerca de 1.140 mil; mesmo assim, deve ter havido muitas dúvidas a respeito do número suficiente de assinantes que permitisse que a obra fosse para a impressora. Diderot já havia preparado muitos artigos — e obtido alguns outros — para os primeiros volumes quando sua prisão em Vincennes interrompeu o trabalho. Libertado, ele dedicou todo o seu tempo à edição da obra e, em novembro de 1750, os editores distribuíram 8.000 cópias de um prospecto escrito por Diderot. Em 1950 o governo francês reimprimiu este prospecto como uma comemoração nacional do acontecimento. Anunciava que um grupo de homens de letras, peritos e especialistas bastante conhecidos propunham-se a reunir todo o conhecimento existente sobre as artes e as ciências num conjunto ordenado, arranjado alfabeticamente e dotado de referências cruzadas que facilitariam o uso por parte dos eruditos e dos estudantes. "A palavra *encyclopédie*", dizia o prospecto, "significa a inter-relação das ciências"; literalmente significa instrução, ou conhecimentos reunidos num círculo. Não apenas o conhecimento havia crescido imensamente, dizia Diderot, mas a necessidade de sua difusão era urgente; e o conhecimento não seria de nenhuma utilidade caso não fosse partilhado por todos. Tudo isto, de acordo com o prospecto, seria compactado em oito volumes de texto e dois volumes de ilustrações. Solicitava-se assinaturas, a 280 libras por conjunto, pagáveis em nove prestações. O total estaria completo em dois anos. Em nossa visão retrospectiva, este prospecto nos aparece como uma das primeiras propagandas que teve o reino da ciência, e que oferecia-se uma nova fé para a salvação da humanidade.

A resposta ao prospecto foi animadora, especialmente de parte da classe média superior. Depois da morte de Mme. Geoffrin revelou-se que ela e seu marido tinham contribuído com mais de 500 mil libras francesas para as despesas da *Encyclopédie*.[23] Este trabalho, na França, e o *Dicionário* de Johnson, na Inglaterra (1755), são a declaração de independência da literatura européia com relação à aristocracia e às dedicatórias subservientes; eles dirigiam-se a um público maior, com a proposta de servir-lhe como seus olhos e sua voz. A *Encyclopédie* foi a mais famosa de todas as experiências na popularização do conhecimento.[24]

O primeiro volume apareceu a 28 de junho de 1751. Continha 914 páginas grandes, com duas colunas cada uma. O frontispício, gravado por Charles Cochin, era típico do século XVIII: mostrava a humanidade lutando pelo conhecimento, que era representado por uma bela mulher vestida com gaze diáfana. O título era impressionante: *Encyclopédie, ou Dictionaire raisonné des sciences, des arts, et des métiers, par une Société de gens de lettres. Mise en ordre et publiée par M. Diderot,... et*

quant à la partie mathématique par M. d'Alembert.... Avec approbation et privilège du Roi (Enciclopédia, ou Dicionário elaborado das ciências, das artes, e dos ofícios, por uma sociedade de homens de letras. Posto em ordem e publicado por M. Diderot,... e quanto à parte matemática, por M. d'Alembert.... Com a aprovação e o privilégio do Rei). O volume foi judiciosamente dedicado a "*Monseigneur le comte d'Argenson, ministre et secrétaire d'état et de guerre*" (Senhor conde d'Argenson, Ministro e Secretário de Estado e da Guerra). Não era enciclopédico no nosso sentido atual: não se propunha a incluir biografias ou história; mas algumas biografias estranhamente tinham como "entrada" o lugar de nascimento da pessoa. Por outro lado, a obra era em parte um dicionário, definindo muitos termos, listando sinônimos e fornecendo regras gramaticais.

A parte mais notável do Volume I era o "*Discours préliminaire*" (Exposição preliminar). D'Alembert foi o escolhido para escrevê-lo por que ele era conhecido tanto como um importante cientista quanto como um mestre da prosa francesa. A despeito destas distinções, ele estava vivendo em estóica pobreza em Paris. Quando Voltaire lhe descreveu a majestosa vista de Les Délices, d'Alembert replicou: "Vós me escreveis de vosso leito, de onde avistais dez léguas do lago, e eu vos respondo de meu buraco, de onde eu vejo um pedaço de céu de três varas de comprimento."[25] Ele era agnóstico, mas não aderia a nenhuma crítica pública à Igreja. No "Discours" tentava desarmar a oposição eclesiástica:

> A natureza do homem é um mistério impenetrável quando se está iluminado somente pela razão. Pode-se dizer o mesmo de nossa existência presente e futura, da essência do Ser a quem devemos essa existência e da espécie de adoração que ele exige de nós. Nada mais é necessário, portanto, para nós, do que uma religião revelada que nos instrua nesses temas diversos.[26]

D'Alembert desculpava-se com Voltaire por essas opiniões. "Frases como essas têm estilo de notário e servem apenas como passaporte para as verdades que desejamos afirmar.... O tempo ensinará aos homens a distinguirem entre o que pensamos e o que dissemos."[27]

De acordo com uma proposta de Francis Bacon, o "Discours préliminaire" classificava todo o conhecimento de acordo com a faculdade mental envolvida. Assim, a história vinha sob o dístico "Memória", a ciência como "Filosofia", e a teologia como "Razão"; literatura e arte vinham sob o dístico "Imaginação". Diderot e d'Alembert sentiam muito orgulho deste esquema, e fizeram com ele, sob a forma de uma folha solta dobrada e que seguia o "Discours", um mapa do conhecimento que provocou grande admiração em sua época. Depois de Bacon, a mais forte influência da *Enciclopédie* era de Locke. "Devemos às sensações todas as nossas idéias", dizia o "Discours". Os editores esperavam deduzir desta afirmação e no correr dos oito volumes, uma filosofia inteira: uma religião natural que reduziria Deus a um impulso inicial, uma psicologia natural que faria da mente uma função do corpo, e uma ética natural que definiria a virtude em termos dos deveres do homem com o homem e não com Deus. Este programa estava cautelosamente subentendido no "Discours".

Destes primeiros princípios d'Alembert passou a um levantamento da história da ciência e da filosofia. Elogiou os antigos, depreciou a Idade Média e rejubilou-se com a Renascença.

> Seríamos injustos se deixássemos de reconhecer nosso débito com relação à Itália. Foi daí que recebemos as ciências que mais tarde produziram tão abundantes frutos em toda a Europa; é a ela, acima de tudo, que devemos as *beaux-arts* e o bom gosto do qual ela nos forneceu tão grande número de inimitáveis modelos.[28]

Os heróis do pensamento moderno apresentavam-se para serem laureados:

> À frente desses ilustres personagens deve ser colocado o imortal chanceler da Inglaterra, Francis Bacon, cujos trabalhos, tão justamente apreciados,... merecem nosso estudo mais ainda do que nosso louvor. Quando consideramos os sadios e amplos pontos de vista deste grande homem, a multidão de assuntos levantados por sua mente, a audácia de seu estilo — que em tudo combinava as imagens mais simples com a mais rigorosa precisão — somos tentados a olhá-lo como o maior, o mais universal e o mais eloqüente dos filósofos.[29]

D'Alembert prosseguia mostrando como a profunda genialidade de Descartes, tão fértil na matemática, fora prejudicada, na filosofia, pela perseguição religiosa:

> Descartes pelo menos ousou mostrar às mentes alerta como se livrar do jugo da escolástica, de sua opinião, de sua autoridade — numa palavra, dos preconceitos e dos barbarismos; e, com esta revolta, da qual hoje colhemos os frutos, ele prestou à filosofia um serviço talvez mais difícil do que todos aqueles prestados por seus renomados sucessores. Podemos encará-lo como o chefe de um grupo juramentado que teve a coragem de liderar uma revolta contra um poder despótico e arbitrário e que, por sua inspirada resolução, ergueu as fundações de um governo mais justo e benevolente do que qualquer governo que ele tivesse tido conhecimento em vida. Se Descartes acabou por pensar que podia explicar tudo, pelo menos começou duvidando de tudo; e as armas que devemos usar para combatê-lo não são menos suas pelo fato de que as voltamos contra ele.

Após discutir Newton, Locke e Leibniz, d'Alembert conclui com uma expressão de fé a respeito dos efeitos benéficos do conhecimento que cresce e se dissemina. "Nosso século acredita-se destinado a mudar as leis de toda a espécie."[30] Alentado por esta esperança, d'Alembert fez de seu "Discours" uma das obras-primas da prosa francesa no século XVIII. Buffon e Montesquieu uniram-se no elogio destas páginas introdutórias; Reynal classificou-as como "uma das mais filosóficas, lógicas, luminosas, exatas, compactas, e bem escritas peças de que dispomos em nossa língua".[31]

O Volume I da *Encyclopédie* era visivelmente anti-religioso. Os artigos sobre a doutrina cristã e o ritual eram praticamente ortodoxos; vários deles indicavam dificuldades, mas em geral terminavam com uma solene obediência à Igreja. Bem freqüentes eram as observações paralelas heréticas e os ataques incidentais sobre a superstição e o fanatismo; mas elas ficavam escondidas em artigos sobre assuntos aparentemente inocentes, como o cordeiro da Cítia ou a águia; assim, a parte que tinha o título de "Agnus scythicus" estende-se num tratado sobre provas que deixam a crença nos milagres numa situação infeliz; e o artigo "Aigle", depois de discutir a credulidade pública, conclui com transparente ironia: "Feliz o povo cuja religião lhe pede para acreditar apenas nas coisas verdadeiras, sagradas e sublimes e para imitar apenas as ações virtuosas. Tal religião é a nossa, na qual o filósofo só tem que seguir sua razão para

chegar aos pés dos nossos altares" [32] Manhosamente, aqui e ali, os balões do mito e da legenda são furados, e emerge um espírito de humanismo racionalista.

Não obstante tudo isto, os jesuítas deram ao volume uma recepção amistosa. Guillaume François Berthier, o erudito editor do *Journal de Trévoux*, polidamente objeta quanto à ênfase que é atribuída aos filósofos heréticos no "Discours préliminaire"; ele apontava falhas de precisão e plágios, e pedia uma censura mais estrita dos volumes seguintes; mas elogiou a *Encyclopédie* como uma "empresa muito elevada, muito sólida, cujos editores, quando a obra estiver completa, merecerão, com justiça, aplicar a si mesmos o elogio de Horácio, *Exegi monumentum aere perennius* (Ergui um monumento mais duradouro do que o bronze)". E acrescenta: "Ninguém está mais disposto a reconhecer as partes boas da *Encyclopédie*; serão examinadas com agrado nos extratos ainda a serem publicados."[33]

Um outro padre não foi tão complacente. Jean François Boyer, antigo bispo de Mirepoix, queixou-se ao rei de que os autores tinham enganado os censores. Luís mandou-o a Malesherbes, que recentemente havia-se tornado o censor-chefe das publicações (*directeur de la librairie*). Malesherbes prometeu que os futuros volumes seriam mais cuidadosamente peneirados; porém, enquanto ocupou várias funções governamentais, o *directeur de la librairie* usou de toda a sua influência para proteger os *philosophes*. Foi uma sorte para os rebeldes que esse *chrétien* Guillaume de Malesherbes, que tinha-se tornado cético pela leitura de Bayle e que tinha escrito um livro, *La liberté de la presse* (A liberdade da imprensa), fosse o censor das publicações entre 1750 e 1763 — o mais crítico período das vidas de Voltaire, Diderot, Helvétius e Rousseau. "Num século em que cada cidadão pode falar à nação inteira por meio da imprensa", escreveu Malesherbes, "os que têm o talento para instruir os homens ou o dom de comovê-los — numa palavra, os homens de letras — são, entre um povo disperso, o que os oradores de Roma e Atenas eram no meio do povo reunido."[34] Ele estimulou o movimento intelectual, concedendo *permission tacite* para livros que não poderiam, mesmo durante a sua permanência no cargo, receber a *approbation et privilège du roi*. Pois no seu ponto de vista "um homem que só tivesse lido os livros... publicados com o expresso consentimento do governo... estaria atrasado quase um século em relação a seus contemporâneos."[35]

Este momento feliz da *Encyclopédie* acabou com um dos mais curiosos incidentes da história do Iluminismo. No dia 18 de novembro de 1751, Jean Martin de Prades, procurando obter um diploma na Sorbonne, dedicou aos teólogos uma tese aparentemente inócua — "*Quel est celui sur la face duquel Dieu a répandu le souffle de la vie?*" (Quem é aquele sobre cuja face Deus espalhou o sopro da vida?) Enquanto os sábios examinadores cabeceavam ou dormiam, o jovem *abbé*, em excelente latim, expunha conflitos cronológicos na Bíblia, reduzia os milagres de Cristo aos de Esculápio, e substituía a revelação por uma natural e liberal teologia. A Sorbonne aceitou a tese e deu-lhe o diploma. Os jansenistas, na ocasião controlando o Parlamento de Paris, denunciaram a Sorbonne; espalhou-se o rumor de que Diderot contribuíra para a elaboração da tese; a Sorbonne suspendeu o diploma, e ordenou a prisão do *abbé*. De Prades fugiu para a Prússia, onde foi alojado por Voltaire até que substituiu La Mettrie como leitor de Frederico, o Grande.

Os guardiães da ortodoxia ficaram chocados ao descobrir que este mesmo Prades

tinha colaborado com o artigo "Certeza", do segundo volume da *Encyclopédie*, que apareceu em janeiro de 1752. Este artigo também tinha um sabor de Diderot. A gritaria contra o empreendimento cresceu. Berthier, embora elogiando o volume pelas enormes contribuições ao conhecimento, reprovava os editores por um trecho em que se lia que a maior parte dos homens honra a literatura como honra a religião — isto é, "como algo que não podem conhecer, nem praticar, nem amar". Tal afirmação, dizia o jesuíta, merece "a maior atenção da parte dos autores e dos editores da *Encyclopédie*, a fim de que, doravante, nada semelhante seja nela inserido".[36] No dia 31 de janeiro, Christophe de Beaumont, arcebispo de Paris, condenou a *Encyclopédie* como um sutil ataque à religião; e a 7 de fevereiro, um decreto do Conselho de Estado proibiu qualquer venda ou publicação posterior do trabalho. Naquele dia, o Marquês d'Argenson escrevia em seu jornal:

> Esta manhã surgiu um *arrêt du conseil* que não havia sido previsto: ele suprimiu o *Dictionnaire encyclopédique*, com algumas espantosas alegações, tais como revolta contra Deus e a autoridade real, (e) corrupção da moral... Diz-se a respeito disso que os autores do dicionário... irão em breve ser condenados à morte.[37]

O fato não foi assim tão longe. Diderot não foi preso, mas quase todo o material que ele havia reunido foi confiscado pelo governo. Voltaire escreveu de Potsdam, aconselhando Diderot a transferir o empreendimento para Berlim, onde ele podia ser continuado sob a proteção de Frederico; mas Diderot tornara-se incapacitado, sem o seu material, e Le Breton estava esperançoso de que o governo, após acalmada a tempestade, iria modificar a proibição. Malesherbes, o Marquês d'Argenson e Mme. de Pompadour apoiaram o apelo que Le Breton fez ao Conselho; e, na primavera de 1752, o Conselho acabou por consentir na publicação dos outros volumes com a "permissão tácita". Madame de Pompadour avisou d'Alembert e Diderot para continuarem seu trabalho "observando uma necessária reserva em todas as coisas que se referem à religião e à autoridade".[38] Para apaziguar o clero, Malesherbes concordou que todos os volumes futuros deveriam ser submetidos à censura de três teólogos escolhidos pelo ex-bispo Boyer.

Os volumes III a VI apareceram com intervalos anuais, de 1753 a 56, todos sujeitos a uma estrita censura. O escarcéu havia dado à *Encyclopédie* ampla publicidade e a tornara o símbolo das idéias liberais; o número de subscritores aumentou para 3.100 no volume III e para 4.200 no volume IV.

D'Alembert emergiu desta prova um tanto abalado. Para garantir sua segurança pessoal, estipulou que doravante só seria responsável pelos artigos sobre matemática. Diderot, no entanto, era a favor de que se lutasse contra a censura. A 12 de outubro de 1752, ele publicou ostensivamente, em Berlim, e sob o nome de de Prades, uma *Suite de l'apologie* (Continuação da apologia) *de M. l'abbé de Prades*. Referindo-se à recente denúncia episcopal da tese da Sorbonne, ele declarava zangadamente:

> Não conheço nada de tão indecente e tão injurioso à religião como estas vagas declamações contra a razão por parte de alguns teólogos. Dir-se-ia, ao ouvi-los, que os homens não podem entrar no seio da cristandade a não ser como um rebanho de animais entra num estábulo, e que uma pessoa tem que renunciar ao bom senso

para abraçar nossa religião ou nela permanecer. Estabelecer tais princípios, repito, é reduzir o homem ao nível dos brutos, é colocar falsidade e verdade no mesmo plano.[39]

Ele continuou, no Volume III, os ataques indiretos ao cristianismo, usualmente acobertando-os com profissões de ortodoxia. Seu artigo "Cronologia Sagrada" expõe novamente as contradições do Velho Testamento e lança dúvidas sobre a precisão dos textos bíblicos. Seu artigo sobre os caldeus ressalta suas realizações na astronomia, mas lamenta sua sujeição aos sacerdotes. "Colocar a razão sob cadeias, como fizeram os caldeus, é desonrá-la. O homem nasceu para pensar por si próprio." O artigo "Caos" lista as dificuldades na idéia da criação e detalha — pretendendo refutar — os argumentos a cerca da eternidade da matéria. Misturados com tais trechos controversos estavam seus excelentes artigos sobre comércio, competição, composição (na pintura) e *comédiens* — o que significava atores. Diderot explicou que ele não era nem pintor, nem conhecedor de pintura, mas que tinha sido obrigado a escrever sobre o assunto porque o "jactancioso amador" a quem fora encomendada a tarefa de escrever sobre a composição pictórica tinha entregue um texto sem qualquer valor. O artigo de Diderot expressava algumas das idéias que mais tarde animaram seus *Salons*. O artigo "Comédiens" levava adiante a campanha de Voltaire em favor dos direitos civis dos atores.

O Volume III teve muitos elogios, temperados pela crítica feita pelos jesuítas e do *Année littéraire*, de Élie Fréron. Alguns novos colaboradores elevaram o prestígio da obra: Duclos começou a tomar parte no Volume IV, Voltaire e Turgot no Volume V, Necker e Quesnay no Volume VI. Durante os primeiros quatro anos do empreendimento, Voltaire estivera absorvido ou enredado na Alemanha; agora (1755), estabelecido em Genebra, ele mandou os artigos "Élégance", "Éloquence," e "Esprit" (Inteligência) — todos enfeitados com elegância, eloqüência, e *esprit*. O próprio Diderot escreveu para o Volume VI um artigo, "Encyclopedia", que alguns letrados classificam como o melhor artigo de todo o trabalho. Certamente é um dos mais longos, com cerca de 34.000 palavras. Ele conta as dificuldades que o empreendimento tinha enfrentado não somente criadas por forças que desejavam sua destruição, mas também devido ao dinheiro restrito, insuficiente para pagar os colaboradores e os impressores, as fraquezas humanas dos autores com dificuldades de saúde e pressionados pelo tempo. Admitia os vários defeitos dos primeiros cinco volumes, que tinham sido produzidos com pressa e agitação; prometia melhoramentos futuros, e, com algum sentimento, fazia seu próprio ato de fé:

O objetivo de uma enciclopédia é reunir o conhecimento disperso por sobre a terra, expô-lo a nossos contemporâneos e transmiti-lo à posteridade, de maneira a que os trabalhos dos séculos passados não sejam inúteis para os que ainda hão de vir e a que nossos sucessores, melhor instruídos, possam se tornar, ao mesmo tempo, mais virtuosos e felizes; e que não morramos sem termos feito bem à raça humana.

Diderot pensava na *Encyclopédie* como uma rajada de ar puro que soprasse sobre a posteridade. Confiava que a posteridade iria vingar o empreendimento. Imaginava

que poderia ocorrer "uma grande revolução que imobilizasse o progresso da ciência e o trabalho das artes (industriais) e mergulhasse novamente uma parte do mundo na escuridão"; ele alimentava-se com a esperança da "gratidão que uma tal geração teria com relação aos homens que temeram e previram este desastre, e deram abrigo ao conhecimento acumulado pelas eras passadas". "A posteridade", dizia ele, "é para o filósofo o que 'o outro mundo' é para o homem de religião".[40]

O Volume VII, publicado no outono de 1757, provocou uma outra crise, pior do que qualquer outra antes dela. Quesnay e Turgot contribuíram com famosas exposições sobre a economia fisiocrática do *laissez-faire*. Louis de Jaucourt, que era agora um dos mais freqüentes colaboradores, foi o autor de um pequeno artigo insultuoso, "França", no qual a maior parte das 900 palavras dirigia-se não à história, mas aos defeitos da França: a desigualdade extremamente perigosa de riqueza, a pobreza dos camponeses, a hipertrofia de Paris e o despovoamento das províncias. E num artigo intitulado "Governo", Jaucourt escreveu: "O maior bem do povo é sua liberdade... Sem a liberdade, a felicidade é banida dos estados." Voltaire escreveu para este volume um artigo pretensiosamente erudito sobre fornicação. Mas a *pièce de résistance* — pelo menos a peça que encontrou maior resistência — foi o artigo sobre Genebra, que nós já havíamos encontrado no meio suíço. D'Alembert esqueceu sua cautela "notarial" e sua resolução de confinar-se à matemática; e atraiu a atenção tanto de Genebra quanto de Paris sobre sua cabeça, fazendo crer que o clero calvinista rejeitava a divindade de Cristo.

Grimm percebeu imediatamente que o artigo pecava por falta de tato e observou que ele estava criando uma tempestade. Um jesuíta denunciou o volume num sermão pronunciado em Versalhes perante o rei. "Alega-se", escreveu d'Alembert a Voltaire, "que eu louvo os ministros de Genebra de um modo prejudicial à igreja católica".[41] No dia 5 de janeiro de 1757 ocorrera um atentado à vida do rei. Este reagiu revivendo uma velha lei que condenava à morte os autores, editores e vendedores de livros que atacassem a religião ou perturbassem o Estado. Diversos escritores foram presos. Nenhum deles sofreu pena de morte, mas o sensível d'Alembert ficou compreensivelmente amedrontado. Encolhendo-se na tormenta, ele cortou sua conexão com a *Encyclopédie* (1º de janeiro de 1758). Por um momento perdeu a visão correta das coisas; acusou Mme. de Pompadour de favorecer os *antiphilosophes*, e pediu a Malesherbes que reprimisse seu líder Fréron. Voltaire aconselhou-o a não se afastar da enciclopédia; d'Alembert respondeu-lhe (20 de janeiro): "Desconheceis a posição em que nos encontramos e a fúria das autoridades contra nós... Duvido que Diderot continue sem mim; mas sei que se ele o fizer estará preparando para ele próprio questões judiciárias e atribulações que irão durar 10 anos."[42] Oito dias mais tarde seu terror tinha aumentado. "Se eles (os inimigos) imprimem hoje tais coisas, por ordem expressa dos que têm autoridade, é que a coisa não vai ficar por aí; isso significa que estão acumulando lenha para o sétimo volume, e que vão nos jogar às chamas no oitavo."[43] Voltaire rendeu-se a d'Alembert e aconselhou Diderot a abandonar a *Encyclopédie*; caso continuasse, ela estaria sob uma censura que anularia o valor do trabalho como modo de conter o poder da Igreja sobre as mentalidades francesas.[44] Turgot, Marmontel, Duclos e Morellet recusaram-se a colaborar com novos artigos. O próprio Diderot perdeu a coragem por algum tempo. "Raramente passa-se um dia", es-

crevia ele, "em que eu não me sinta tentado a partir e a viver na obscuridade e na tranqüilidade, nas profundezas da minha província da Champagne."[45] Mas ele não se renderia. "Abandonar o trabalho", escrevia ele a Voltaire (fevereiro de 1758), "é voltar as costas para a trincheira e fazer o que os patifes que nos perseguem desejam que façamos. Se vós soubésseis com que alegria eles tomaram conhecimento da decisão de d'Alembert, e que manobras eles empreenderam para evitar seu regresso.!"

Em sua reunião, em 1758, os bispos da França ofereceram um inesperadamente grande *don gratuit* ao rei e pediram-lhe para terminar com a "permissão tácita" que permitia que a *Encyclopédie* fosse publicada na França. Abraham de Chaumeix começou, em 1758, a publicar uma série de volumes chamados *Préjugés légitimes contre l'Encyclopédie* (Pré-julgamentos legítimos contra a *Encyclopédie*). A publicação da obra radical de Helvétius, *De l'Esprit* ("Do Espírito"), a 27 de julho de 1758, levantou novos protestos; a *Encyclopédie* foi envolvida nesta tempestade porque Diderot, segundo circulava amplamente, tinha relações estreitas com Helvétius. Para tornar a situação mais desesperada, Rousseau, que vinha contribuindo com artigos sobre música para a *Encyclopédie*, recusou-se a continuar participando; e, a 22 de outubro de 1758, sua *Lettre a M. d'Alembert sur les spectacles* (Carta a M. d'Alembert sobre o teatro) tornou pública sua ruptura com os *philosophes*. O arraial dos enciclopedistas parecia irrevogavelmente dispersado. A 23 de janeiro de 1759, o advogado do rei, Omer de Fleury, alertava o *Parlament* de Paris para o fato de que "existe um projeto formado, uma sociedade organizada para propagar o materialismo, para destruir a religião, para inspirar um espírito de independência e alimentar a corrupção da moral".[46] Finalmente, no dia 8 de março, uma ordem do Conselho de Estado colocou completamente fora da lei a *Encyclopédie*; nenhum novo volume poderia ser impresso e nenhum dos volumes existentes poderia ser vendido. O decreto explicava: "As vantagens que podem derivar de um trabalho dessa espécie, no que respeita ao progresso das artes e das ciências jamais poderá compensar o dano irreparável que resulta dele no que tange à moralidade e à religião."[47]

O edito ameaçava não somente a segurança pessoal dos *philosophes* mas a solvência financeira de seus editores. Muitos assinantes já tinham pago os volumes futuros; como poderiam ser reembolsados? A maior parte desse dinheiro havia sido gasto na publicação dos volumes I a VII e na preparação do volume VIII, que estava pronto para distribuição quando saiu o decreto real. Diderot persuadiu os editores a não desistirem. Talvez este *ukase* também fosse modificado no tempo devido; se não, os volumes restantes podiam ser impressos no exterior. A pedido dos editores, Diderot encerrou-se em sua casa e trabalhou no volume IX. Enquanto isso, Malesherbes e outros agiam no sentido de aplacar o governo.

Nesta conjuntura — no verão de 1759 — apareceu em Paris um panfleto sub-reptício e anônimo, intitulado *Mémorandum pour Abraham Chaumeix* (Memorando para Abraham Chaumeix), uma peça ao mesmo tempo sem graça e violenta que atacava com os mais grosseiros insultos não apenas o governo, o *Parlament*, os jesuítas e os jansenistas, mas o próprio Cristo e sua mãe. Diderot registra que "o trabalho está sendo atribuído a mim, e isto quase que com unanimidade".[48] Ele dirigiu-se a Malesherbes, ao tenente-general da polícia e ao advogado-geral do Parlamento, e jurou que ele nada tinha a ver com esta explosão de ateísmo de esquina. Seus amigos acre-

ditaram nele, mas aconselharam-no a deixar Paris. Ele recusou-se a fazê-lo; tal fuga, argumentava ele, seria uma confissão de culpa. Malesherbes avisou-o de que a polícia estava planejando devassar seus aposentos e confiscar seus papéis; ele devia escondê-los imediatamente. "Mas onde?", perguntou o acossado rebelde; como poderia ele, em algumas horas, encontrar locais para esconder todos os materiais que havia acumulado? "Mande-os para mim," disse Malesherbes, "ninguém virá procurá-los aqui."[49] Neste ínterim, a polícia descobriu os impressores do panfleto escandaloso e concluiu que Diderot não tinha nenhuma conexão com ele. A ordem para a apreensão de seus papéis não foi emitida. Ele ficou aliviado, mas esteve à beira de um colapso nervoso. D'Holbach, seu rico amigo, levou-o em férias para vários lugares próximos a Paris. "Eu levava a todo lugar, comigo", escreveu Diderot, "passos trôpegos e uma alma melancólica."[50]

De volta a Paris, Diderot assinou com os editores um novo contrato para preparar nove volumes adicionais da *Encyclopédie*, por 25.000 libras francesas. D'Alembert ofereceu-se para reassumir a responsabilidade pelos artigos de matemática; Diderot censurou-o por sua deserção frente ao inimigo, porém aceitou suas contribuições. Voltaire também voltou ao aprisco. Diderot esperava completar o décimo-sétimo e último volume de 1760; porém, em setembro de 1761, escrevia: "A terrível revisão está acabada. Passei 25 dias a fio ocupado nela, dez horas por dia."[51] Dez dias mais tarde ele ainda estava fechado em seu quarto examinando gravuras. Os volumes VIII a XVII foram impressos em Paris, um depois do outro, mas foram assinalados como tendo sido publicados em Neuchâtel; Sartine, o novo tenente-general da polícia de Paris fechou os olhos ao artifício;[52] a expulsão de jesuítas da França, em 1762, facilitou o caminho. A agradável história segundo a qual Mme. de Pompadour induziu Luís XV a retirar sua oposição à publicação dos Volumes VIII a XVII mostrando-lhe o artigo sobre a pólvora é atualmente rejeitada como uma fantasia de Voltaire.[53] A história figura no volume XLVIII da edição de Beuchot dos trabalhos de Voltaire e também na obra de Goncourt, *Madame de Pompadour*, na página 147.

Em setembro de 1762, Catarina, a Grande, ofereceu para que a *Encyclopédie* fosse completada sob proteção governamental em São Petersburgo; uma oferta semelhante partiu de Frederico, o Grande, por intermédio de Voltaire; talvez estas propostas tenham persuadido os funcionários franceses a permitirem que a impressão fosse feita em Paris. O último volume do texto apareceu em 1765; surgiram 11 volumes de gravuras entre 1765 e 1772. Um *supplément* de cinco volumes e uma *Table générale* (índice) de dois volumes foram editados entre 1776 e 1780. Pediu-se a Diderot que editasse estas partes, mas ele estava exausto e recusou. O mais importante empreendimento de publicação do século havia consumido seu editor. Mas também tornara-o tão imortal quanto o possível nas vicissitudes da civilização.

IV. A *ENCYCLOPÉDIE* PROPRIAMENTE DITA

Quase todo o conteúdo da *Encyclopédie* já foi superado pela revolução intelectual que ela ajudou a fomentar. Seus tópicos atraem nosso interesse unicamente como acontecimentos na história das idéias e como armas usadas pelos *philosophes* em seu con-

flito com o único cristianismo que eles conheciam. O ataque, como já vimos, era raramente direto. Os artigos "Jesus" e "Cristianismo", ambos escritos por Diderot, eram essencialmente ortodoxos; o segundo foi elogiado por um *abbé* italiano. Vários padres contribuíram escrevendo artigos; o *abbé* Yvon escreveu "Ateístas". A *Encyclopédie* apoiava não o ateísmo, mas o deísmo. As referências cruzadas, no entanto, eram algumas vezes sedutoras; inseridas num artigo ortodoxo, muitas vezes elas indicavam outros artigos que levantavam dúvidas; desse modo, o exemplar artigo sobre Deus referia-se ao ensaio "Demonstration", que estabelecia os princípios de provas letais para os milagres e os mitos. Algumas vezes os menos racionais elementos do credo cristão eram expostos com aparente aceitação, porém de uma maneira que evocava perguntas. Doutrinas chinesas ou maometanas, semelhantes às do cristianismo, eram rejeitadas como irracionais. O artigo "Padres", provavelmente escrito por d'Holbach, era claro em sua hostilidade, pois os *philosophes* odiavam o clero como inimigo do livre pensamento e como incitador de perseguições. O autor pretendia escrever sobre os sacerdotes pagãos:

> Como a superstição multiplicou as cerimônias dos diversos cultos, as pessoas que dirigiam os rituais em breve formavam uma ordem em separado. O povo acreditava que essas pessoas eram inteiramente devotadas à divindade; daí decorre o fato de que os padres partilhassem do respeito devotado à divindade. As ocupações vulgares pareciam estar abaixo do sacerdócio e o povo acreditava que estava obrigado a prover a subsistência dos padres... como depositários e intérpretes da vontade divina e como mediadores entre os deuses e os homens...
>
> Para estabelecer sem domínio com maior segurança, os padres apresentavam os deuses como cruéis, vingativos, implacáveis. Introduziam cerimônias, iniciações, mistérios cuja atrocidade podia nutrir nos homens aquela triste melancolia tão favorável ao império do fanatismo. O sangue humano, então, corria em grande quantidade sobre os altares; o povo, acovardado pelo medo e estupefato pela superstição, julgava que não havia preço suficientemente alto para se retribuir a boa vontade dos deuses. As mães entregavam, sem uma lágrima, suas tenras crianças para as chamas devoradoras; milhares de vítimas caíam sob o cutelo do sacrifício....
>
> Era difícil que homens assim reverenciados permanecessem por longo tempo dentro dos limites da subordinação necessária à ordem social. Os sacerdotes, embriagados de poder, muitas vezes disputavam os direitos dos reis.... O fanatismo e a superstição mantinham a espada suspensa sobre as cabeças dos soberanos; tronos tremiam sempre que os reis desejavam reprimir ou punir os santos homens cujos interesses eram confundidos com os dos deuses.... O desejo de limitar seu poder significava abalar as próprias fundações da religião.[54]

A guerra à antiga fé, em geral, tomava a forma do elogio às novas crenças e aos métodos da ciência e da filosofia; substituir a religião pela ciência e os padres pelos filósofos, pelo menos nas classes educadas, era o sonho dos *philosophes*; as ciências mereciam extensas exposições; por exemplo, 56 colunas foram dedicadas à "Anatomia". Em "Geologia", havia longos artigos sobre minerais, metais, estratos, fósseis, geleiras, minas, terremotos, vulcões e pedras preciosas. A filosofia, no novo ponto de vista, devia basear-se inteiramente na ciência; ela não iria construir "sistemas", iria deixar de lado a metafísica; não iria pontificar sobre a origem e o destino do mundo. O artigo "Escola" fazia um assalto frontal aos filósofos escolásticos como homens

que tinham abandonado a pesquisa do conhecimento, rendendo-se à teologia, e perdendo-se em verdadeiras teias lógicas e nuvens metafísicas.

Diderot contribuiu com uma notável série de artigos sobre a história da filosofia; ele se apoiou firmemente sobre a obra de Johann Jakob Brucker, *Historia critica Philosophiae* (História Crítica da Filosofia, 1742-44), porém mostrava pesquisas originais sobre o pensamento francês. Os ensaios sobre os eleastas e Epicuro expunham o materialismo; outros artigos exaltavam Bruno e Hobbes. Para Diderot, a filosofia tornou-se uma religião. "A razão é, para um filósofo, o que a graça é para o cristão."[55] "Apressemo-nos a tornar a filosofia popular", exclamava ele;[56] e, no artigo "Encyclopedia", ele escrevia como um apóstolo: "Hoje, quando a filosofia avança com passos gigantescos, quando ela submete a seu império todos os objetos de seu interesse, quando sua voz é a voz dominante e ela começa a quebrar o jugo da autoridade e da tradição e a ajustar-se às leis da razão...." Eis aí a nova fé, com uma confiança juvenil não muitas vezes reencontrada. Talvez tendo em vista sua imperial protetora da Rússia ele acrescentava, como Platão: "Uni um governante (Catarina II) com um filósofo desta espécie (Diderot) e tereis um perfeito soberano."[57]

Se tal filósofo pudesse substituir o padre como o guia-confessor de um rei, ele iria aconselhar, em primeiro lugar, que se difundisse a liberdade, especialmente da palavra e da imprensa. "Nenhum homem recebeu da natureza o direito de mandar nos outros";[58] com isto ele liquidava o direito divino dos reis. E quanto à revolução:

> O poder adquirido pela violência é somente uma usurpação, e dura apenas enquanto a força daquele que comanda prevalece sobre a força dos que obedecem.... Se estes, por sua vez, tornam-se mais fortes e ameaçam seu jugo, eles assim o fazem com o mesmo direito e justiça com que agiu o primeiro que sobre ele se impôs. A mesma lei que fez a autoridade a desfaz; é a lei do mais forte.... Daí se conclui que o poder verdadeiro e legítimo necessariamente tem limites... O príncipe retira dos seus próprios súditos a autoridade que tem sobre eles; e esta autoridade é limitada pelas leis da natureza e do Estado.... Não é o Estado que pertence ao príncipe, mas, na verdade, o príncipe é que pertence ao Estado.[59]

A *Encyclopédie* não era socialista nem democrata; ela aceitava a monarquia e rejeitava a noção de igualdade que Rousseau havia exposto com tanta força em 1755. O artigo de Jaucourt, "Igualdade Natural", advogava a igualdade perante a lei, mas acrescentava: "Conheço demasiadamente bem a necessidade de diferentes condições, graus, honras, distinções, prerrogativas, subordinações que devem prevalecer sobre todos os governos."[60] Diderot, naquele tempo, considerava a propriedade privada como a base indispensável da civilização.[61] O artigo "Homem", no entanto, tinha um momento comunista: "O lucro líquido de uma sociedade, quando é igualmente distribuído, é preferível a um lucro maior que seja desigualmente distribuído e que tenha o efeito de dividir o povo em classes." E — falando a respeito de asilos de pobres — "haveria muito mais valor no trabalho para a prevenção da miséria do que para a multiplicação do número de lugares de refúgio para os miseráveis".[62]

Um rei filósofo iria periodicamente examinar os títulos concedidos aos domínios feudais e iria abolir os privilégios feudais não mais merecidos pelos serviços senhoriais prestados aos camponeses ou ao Estado.[63] Ele iria encontrar um substituto humano

para o trabalho forçado da *corvée* e iria proibir o tráfico de escravos. Ele iria — até onde se estendesse o seu poder — pôr fim às guerras de rivalidades dinástica ou de ambição. Iria procurar limpar as cortes de justiça da corrupção, acabar com a venda de funções públicas e mitigar a ferocidade do código penal; no mínimo, iria pôr um fim à tortura judicial. E, em vez de prestar sua ajuda à perpetuação da superstição, ele dedicaria seu trabalho ao avanço daquela idade dourada na qual a ciência do estadista iria aliar-se com a ciência em geral, numa guerra sem tréguas contra a ignorância, a doença e a pobreza.

Em termos gerais, as idéias econômicas da *Encyclopédie* eram as da classe média, a que pertencia a maioria dos *philosophes*. Muitas vezes elas eram o ponto de vista dos fisiocratas que, sob a liderança de Quesnay e Mirabeau *père*, dominaram a teoria econômica da França em meados do século. A livre-empresa — e, conseqüentemente, o livre-comércio e a livre-competição — eram mantidas como vitais para os homens livres; daí as corporações ("guilds") serem condenadas como impedimento para tudo isso. Estas idéias atingiram um estágio histórico no ministério de Turgot (1774).

A *Encyclopédie* deu uma alerta e entusiástica atenção à tecnologia industrial que estava começando a transformar a face econômica da Inglaterra e da França. As artes mecânicas, argumentava Diderot, devem ser honradas como a aplicação da ciência; e certamente sua aplicação é tão preciosa quanto a teoria. "Que absurdo existe em nossos julgamentos! Exortamos os homens a ocuparem-se de modo útil e desprezamos os homens úteis."[64] Ele esperava fazer da *Encyclopédie* um tesouro de tecnologia tão completo que, se as artes mecânicas fossem, por alguma tragédia, destruídas, elas poderiam ser reconstruídas a partir de uma coleção sobrevivente de seus volumes. Ele próprio escreveu longos e cuidadosos artigos sobre aço, agricultura, agulhas, bronze, máquina de furar (*Alésoir*), camisas, meias, sapatos, pão. Admirava o talento dos inventores e a habilidade dos artesãos; ia pessoalmente ou mandava seus agentes a fazendas, oficinas e fábricas, para estudar novos processos e produtos; e supervisionou a produção das gravuras — que chegavam quase a um milhar — que tornaram os 11 volumes de ilustrações a maravilha de sua espécie naquela época; sobre esses 11 volumes o governo sentiu-se orgulhoso de estender a *approbation et privilège du roi*. Havia 55 gravuras sobre a indústria têxtil, 11 sobre a mineração, dez sobre técnicas militares, cinco sobre a fabricação de pólvora, três sobre a fabricação de alfinetes; estas últimas foram a origem da famosa passagem de Adam Smith sobre a divisão do trabalho em "18 operações distintas" para produzir um alfinete.[65] Para obter este conhecimento, dizia Diderot,

> voltamo-nos para os mais hábeis artesãos de Paris e de todo o reino. Fizemos questão... de fazer-lhes perguntas, de escrever o que eles ditavam,... de obter deles os termos usados em seus ofícios,... de retificar, em longas e freqüentes entrevistas com um grupo de trabalhadores, o que os outros tinham imperfeitamente, obscuramente, ou às vezes sem precisão, explicado.... Enviamos gravadores às oficinas, e eles fizeram desenhos das máquinas e das ferramentas, não omitindo nada que pudesse torná-las claras aos olhos.[66]

Quando, em 1773, o sultão otomano solicitou ao Barão de Tott que fabricasse canhões para as fortalezas dos Dardanelos, Tott usou o artigo sobre canhões da *Encyclopédie* como um de seus constantes guias.[67]

Quando seu trabalho de texto estava completo, Diderot sofreu uma mortificação que quase quebrou-lhe o ânimo. Examinando um artigo, descobriu que muitas partes das provas que havia corrigido e aprovado tinham sido omitidas na impressão. Uma pesquisa de outros artigos mostrou um semelhante expurgo nos volumes IX a XVII. Eram omissões de passagens que podiam ainda mais indignar o clero ou o Parlamento; e as omissões tinham sido feitas sem que se levasse em conta a lógica ou a continuação do que restava. Le Breton confessou que ele tinha feito tal cirurgia para salvar a *Encyclopédie* de posteriores tribulações e a si mesmo da bancarrota. Grimm relatou os resultados:

> A descoberta lançou Diderot num desespero que jamais esquecerei. "Durante anos", exclamou ele a Le Breton, "tendes estado basicamente a me enganar. Haveis massacrado,... o trabalho de 20 bons homens que devotaram seu tempo, seus talentos, suas vigílias ao amor pelo correto e pelo verdadeiro com a simples esperança de verem suas idéias transmitidas ao público, e roubastes deles uma pequena consideração ricamente merecida.... Vós sereis, daqui em diante, citado como um homem que é culpado de um ato de traição, um ato de vil desfaçatez, com o qual nada que jamais aconteceu neste mundo pode ser comparado."[68]

Diderot perdoou Le Breton.

Lançando nossos olhos para trás sobre o grande empreendimento, vemos que ele foi, por sua história, bem como por seu conteúdo, o mais importante acontecimento do Iluminismo francês. E como a parte que Diderot nele desempenhou foi central e indispensável, sua estatura merece um lugar apenas abaixo de Voltaire e de Rousseau no panorama intelectual da França do décimo oitavo século. O trabalho de Diderot como editor foi abrangente e exaustivo. Ele fez as referências cruzadas, corrigiu erros, leu as provas. Percorria toda Paris procurando e animando os colaboradores. Ele mesmo escreveu centenas de artigos quando os colaboradores não podiam ser encontrados ou quando se demonstravam incompetentes. Ele era o último recurso quando todos os outros haviam falhado. Desse modo, podemos encontrá-lo escrevendo sobre filosofia, sobre quadros, sobre o cristianismo, jibóias, beleza, cartas de jogar, fábricas de cerveja e pão consagrado. Seu artigo sobre a "Intolerância" antecipou-se ao tratado de Voltaire e pode ter sugerido várias de suas idéias. Muitos de seus trabalhos estavam cheios de erros e alguns deles eram indiscriminadamente hostis e injustos, como o artigo sobre os jesuítas. Mas ele era um homem apressado, envolvido em batalhas e perseguido, lutando com todas as armas que podia encontrar.

Agora que a excitação da batalha acalmou-se, podemos reconhecer os defeitos da *Encyclopédia*. Havia milhares de erros factuais. Havia repetições descuidadas e flagrantes omissões. Havia substanciais plágios, como os eruditos jesuítas apontaram; alguns artigos eram um "mosaico de empréstimos"[69] Berthier, em três números do *Journal de Trévoux*, mostrou, com referências exatas e citações paralelas, cerca de seis plágios no Volume I. A maior parte destes roubos eram breves e sem importância, como nas definições, porém alguns deles estendiam-se por três ou quatro colunas, copiadas quase que palavra por palavra.

Havia sérios defeitos intelectuais na *Encyclopédie*. Os colaboradores tinham um ponto de vista por demais simples da natureza humana e uma estimativa por demais otimis-

ta da honestidade da razão, uma compreensão por demais vaga de sua fraqueza, uma perspectiva por demais otimista de como os homens poderiam usar o conhecimento que a ciência lhes havia dado. Os *philosophes* em geral, e Diderot em particular, não tinham senso histórico; raramente paravam para indagar como as crenças que eles combatiam haviam surgido, e quais as necessidades humanas, mais do que as invenções dos padres, tinham-lhes dado berço e durabilidade. Eles eram quase cegos em relação à imensa contribuição da religião para a ordem social, o caráter moral, para a música e para a arte, para a mitigação da pobreza e do sofrimento. Sua prevenção anti-religiosa era tão forte que eles não podiam jamais apelar para aquela imparcialidade que hoje consideramos essencial numa boa enciclopédia. Embora alguns jesuítas, como Berthier, fossem muitas vezes justos em sua crítica, a maior parte dos críticos da *Encyclopédie* era tão parcial quanto os *philosophes*.

Diderot percebeu agudamente os reais defeitos do trabalho. Ele escreveu, em 1755: "A primeira edição de uma enciclopédia não pode ser senão uma compilação muito malformada e incompleta";[70] e esperava que fosse em breve superada. Mesmo assim, aquela pesada obra penetrou nos centros de pensamento do Continente. Os 28 volumes foram três vezes impressos na Suíça, duas vezes na Itália, uma vez na Alemanha e uma vez na Rússia. Algumas edições piratas vieram para a França espalhar a influência das idéias contrabandeadas. Ao todo houve 43 edições em 25 anos — um recorde notável para uma obra tão cara. As famílias liam seus artigos juntas, à noite; formavam-se grupos interessados para estudá-la; Thomas Jefferson recomendou a James Madison que a comprasse. Agora o evangelho da razão contra a mitologia, do conhecimento contra o dogma, do progresso pela educação contra a contemplação resignada da morte passou como um vento carregado de pólen sobre a Europa, perturbando todas as tradições, estimulando o pensamento e, finalmente, fomentando a revolta. A *Encyclopédie* foi a revolução antes da Revolução.

CAPÍTULO XX

Diderot Proteu

1758-73

I. O PANTEÍSTA

CHAMAMOS Diderot Proteu porque, como o deus do mar, em Homero, ele "tentou escapar a seus captores assumindo todos os tipos de forma".[1] Voltaire chamava-o Pantófilo, porque Diderot estava apaixonado por todos os ramos da ciência, da literatura, da filosofia e da arte. Em cada um desses campos ele tinha íntimos conhecimentos; deu a cada um deles sugestivas contribuições. As idéias eram seu alimento e sua bebida. Ele as reunia, saboreava-as, mostrava-as e despejava-as num profuso caos cada vez que encontrava uma folha de papel em branco ou um ouvido complacente. "Eu jogo minhas idéias no papel e elas se tornam o que elas querem"[2] — talvez inimigos. Ele nunca as coordenou, jamais incomodou-se com sua consistência; é possível citá-lo quase em qualquer campo; quanto a sua direção final, porém, não se pode cometer erros. Ele era mais original que Voltaire talvez porque nunca tivesse aceito normas clássicas e podia se expandir sem as restrições da boa educação. Seguia todas as teorias onde quer que elas o levassem, às vezes até o seu ponto mais profundo, às vezes até os seus mais indesejáveis resíduos. Ele entendia todos os pontos de vista, exceto o do padre e o do santo, porque ele não tinha certezas.

> Quanto a mim, ocupo-me mais formando do que dissipando nuvens, com a suspensão do julgamento do que julgando.... Não decido; faço perguntas.[3]... Deixo minha mente vagar à vontade, dou-lhe rédea solta para seguir qualquer idéia, sábia ou louca, que possa vir à tona; eu persigo-a como jovens libertinos na pista de uma cortesã com o rosto batido pelo vento e sorridente, cujos olhos brilham, e cujo nariz volta-se para cima.... Minhas idéias são minhas meretrizes.[4]

Diderot tinha uma imaginação intelectual; ele visualizava idéias, filosofias, personalidades como outros visualizam formas e cenas. Que outra pessoa em sua época poderia ter concebido a imoral, escandalosa, indolente e fascinante história do "sobrinho de Rameau"? Quando criava um personagem, ele deixava-o se desenvolver quase que por si mesmo, deixava que o personagem o conduzisse, que fosse o autor e o autor fosse a marionete. Imaginava-se no lugar de uma jovem freira inconformada

e tornava-a tão real que os franceses céticos preocupavam-se com seus infortúnios. Fazia experiências mentais com idéias, entretinha-as durante algum tempo, imaginava suas conseqüências na lógica e na ação e, então, jogava-as fora. Não houve quase nenhuma idéia em seu tempo que não entrasse em sua cabeça. Ele não era somente e literalmente uma enciclopédia ambulante: era um laboratório em movimento e suas idéias seguiam suas pegadas.

Assim, em *Pensées sur l'interprétation de la nature* (Pensamentos sobre a interpretação da natureza), que ele publicou em 1754 — anonimamente, mas com *permission tacite* do benevolente Malesherbes — ele brincava com idéias de monismo, materialismo, mecanicismo, vitalismo e evolução. Ainda sobre a influência de Bacon tirou dele o título, a forma aforística e o convite para que os cientistas trabalhassem juntos na conquista da natureza por meio da experimentação e da razão. Outrossim, inspirou-se na obra de Maupertuis, *Système universel de la nature* (Sistema universal da natureza, 1751), e na de Buffon, *Histoire naturelle* (História natural, cerca de 1749); concordou com Maupertuis que toda a matéria podia ser viva, e com Buffon que a biologia agora estava pronta para dialogar com a filosofia. Deu as boas-vindas a ambos os autores quanto à hipótese emergente da evolução.

Diderot começou com um propósito orgulhoso: "É a natureza que desejo descrever (*écrire*); a natureza é o único livro para o filósofo."[5] Concebia a natureza como um poder meio cego, meio inteligente, que agia sobre a matéria, fazendo a matéria viver, fazendo a vida assumir um milhão de formas experimentais, melhorando este órgão, descartando aquele, concedendo nascimento e morte de maneira criativa. Neste laboratório cósmico milhares de espécies tinham aparecido e desaparecido.

> Da mesma forma que, no reino animal e vegetal, um indivíduo começa,... cresce, vive, perece e desaparece, isso não poderia ocorrer com espécies inteiras? Se a fé não nos ensinasse que os animais vêm das mãos do Criador tal como os vemos, e se fosse permitido pelo menos ter dúvidas sobre seu começo e seu fim, não poderia o filósofo, abandonado às suas conjeturas, supor que a animalidade tivesse, por toda a eternidade, seus elementos particulares, espalhados e confundidos na massa da matéria; que estes elementos pudessem reunir-se, uma vez que era possível que isto acontecesse; que o embrião formado por esses elementos atravessasse uma infinidade de organizações e desenvolvimentos; que ele adquirisse sucessivamente movimento, sensação, idéias, pensamento, reflexão, consciência, sentimentos, paixões, sinais, gestos, sons articulados, linguagem, leis, ciências e artes; que milhões de anos se passassem entre estes desenvolvimentos; que talvez ele (o organismo) ainda tenha outros desenvolvimentos a sofrer, outros acréscimos a receber, hoje desconhecidos para nós;... que ele possa perder estas faculdades tal como as adquiriu; que ele possa para sempre desaparecer da natureza, ou melhor, continuar a existir sob uma forma e com faculdades completamente diferentes daquelas com as quais nós o conhecemos neste momento do tempo?[6]

A natureza para Diderot é tudo; ela é seu Deus; mas de sua essência conhecemos apenas a confusa abundância e a incansável mudança. A natureza é a matéria viva. Tudo é matéria, mas a matéria contém em si o *élan* da vida e a potencialidade do pensamento. O homem não é uma máquina, tampouco um espírito imaterial; o corpo e a alma são um organismo e morrem juntos. "Tudo se destrói e perece; nada permanece a não ser o mundo; nada dura a não ser o tempo."[7] A natureza é neu-

tra: ela não faz distinção entre bem e mal, grande e pequeno, pecador e santo. Ela preocupa-se com a espécie e não com o indivíduo; que o indivíduo amadureça e se reproduza, e que então morra; e todas as espécies também irão morrer. A natureza é sábia numa infinidade de sutis detalhes que parecem indicar um desígnio; ela dá aos organismos um instinto que lhes permite viver e fazer viver; mas ela também é cega, destruindo da mesma forma filósofos e tolos, com um sopro de fogo, um empurrão de seus ombros para a crosta da terra. Nunca poderemos entender a natureza ou descobrir seu propósito ou significação, caso ela tenha algum; porque nós mesmos, em toda a nossa miserável e majestosa história, estamos entre seus transitórios e infinitamente pequenos divertimentos.

II. O SONHO DE D'ALEMBERT

Diderot continuou suas especulações sobre a natureza num dos mais estranhos produtos da literatura francesa — *Le Rêve de d'Alembert* (O sonho de d'Alembert). Era característico de Diderot apresentar seus pensamentos sob a forma de um sonho, atribuir o sonho a seu amigo e fazer de dois famosos contemporâneos — Julie de Lespinasse e o Dr. Théophile de Bordeu — os oradores no diálogo. "Ponho minhas idéias na boca de um homem que sonha", dizia Diderot à sua amante; "é muitas vezes necessário dar à sabedoria um ar de tolice a fim de poder vazá-la."[8] Sobre este disfarce, ele deixava sua imaginação filosófica correr desvairada, sem cuidados com perigos pessoais e com os efeitos sociais. Ficou bastante satisfeito com o resultado; descreveu-o a Sophie Volland como "a coisa mais louca e mais profunda jamais escrita; há cinco ou seis páginas que farão com que os cabelos de vossa irmã se arrepiem";[9] assegurava-lhe no entanto que o livro não continha "nem uma única palavra imprópria".[10] Ele o escreveu em 1769, leu partes para seus amigos, e pensou em fazê-lo imprimir, possivelmente no estrangeiro e sem assinatura; Mlle. de Lespinasse, porém, protestou por razões que só em breve se tornarão óbvias. Num gesto heróico ele atirou o manuscrito ao fogo, provavelmente sabendo que havia uma outra cópia; de qualquer forma, o trabalho foi impresso em 1830.

É um assunto tripartite. Na *conversation* preliminar (*Entretien entre d'Alembert et Diderot*) o matemático faz objeção ao materialismo vitalista de seu amigo como não mais aceitável do que a concepção de Deus dos escolásticos. "Entre vós e os animais", diz-lhe Diderot, "não há diferença a não ser de organismo" (grau de desenvolvimento orgânico), e ocorre da mesma maneira entre animal e planta; conseqüentemente, tudo no homem deve ter sua semente ou sua analogia com a planta. E na matéria também? pergunta d'Alembert. Sim — responde Diderot; porque "como sabeis que o sentimento é essencialmente incompatível com a matéria — vós que não conheceis a essência de nada, nem da matéria nem do sentimento?... Não há nada mais do que uma única substância no universo, no homem, nos animais".[11]

A segunda parte da trilogia mostra o Dr. Bordeu e Mlle. de Lespinasse à cabeceira de d'Alembert, que está adormecido depois de sua noite de discussão com Diderot. (Mademoiselle, já então famosa por seu *salon*, estava vivendo com d'Alembert numa espécie de coabitação platônica). Mademoiselle relata ao doutor que seu amigo teve

um sonho selvagem e falou tão estranhamente em seu sono que ela tomou notas. Por exemplo, d'Alembert disse a Diderot: "Pare um momento, filósofo. Eu posso facilmente compreender um agregado... de pequenos seres sensíveis, mas um animal? Um conjunto... com consciência de sua própria unidade? Eu não o entendo; não, eu não o entendo."[12] O sonhador sonha que Diderot, fugindo da questão, assume uma posição quanto à geração espontânea: "Quando eu tiver visto a matéria passiva adquirir sentimento nada mais poderá me espantar."[13] Se (continua Diderot) todas as espécies existentes desaparecessem, elas ou outras formas animais iriam, na amplidão de tempo, ser produzidas pela fermentação da terra e do ar. Bordeu e Mademoiselle entram na discussão, mas são interrompidos por um súbito grito do homem que está sonhando, que agora fala como Diderot:

> Por que sou aquilo que sou? Porque era inevitável que eu o fosse.... Se tudo é um fluxo geral,... o que não será produzido aqui ou em outro lugar pela passagem e pela ação necessária de alguns milhões de séculos? Quem pode dizer o que o ser pensante e sensível é em Saturno?... Será possível que o ser sensível e pensante de Saturno tenha mais sentidos do que nós? Ah, se assim for, o saturnino é desafortunado, (porque) quanto mais sentidos há, maiores são as necessidades.[14]

"Ele está certo", Bordeu comenta como Lamarck; "órgãos produzem necessidades, e, reciprocamente, necessidades produzem órgãos."

D'Alembert acorda por um instante, descobre Bordeu beijando Lespinasse, protesta, dizem-lhe que ele volte a dormir e ele obedece. Agora o doutor e a *salonnière* esquecem-no e prosseguem com a corrente de idéias iniciada pelo sonho. Bordeu cita o nascimento de monstros humanos e desafia os crentes nos desígnios divinos a explicá-los. Mademoiselle tem um brilhante *aperçu*: "Talvez o homem seja apenas o monstro de uma mulher, ou a mulher o monstro de um homem."[15] O doutor expande-se sobre essa idéia de uma forma semelhante à de Diderot: "A única diferença entre eles é que um tem um saco pendurado do lado de fora, e o outro o tem escondido do lado de dentro." D'Alembert acorda e protesta: "Penso que estais falando de sujeiras com Mademoiselle de Lespinasse." Bordeu levanta-se para ter um encontro com um outro paciente; d'Alembert pede-lhe que fique o suficiente para explicar: "Como pode ocorrer que eu tenha permanecido eu mesmo, para mim e para os outros, ao longo de todas as vicissitudes por que passei durante minha vida, e talvez mesmo agora, quando pode ser que eu já não possua nem ao menos uma das moléculas que estavam em mim quando nasci?" O doutor retruca: "A memória, e... a vagareza das mudanças"; e Mademoiselle oferece uma analogia notável: "O espírito de um mosteiro é conservado porque o mosteiro se renova aos poucos, e quando o novo monge entra, ele encontra cem monges velhos que o levam a pensar e a sentir como eles."[16]

Bordeu, daí em diante, domina a discussão. Ele diferencia o gênio "romântico" do "clássico" conforme os sentidos dominem ou sejam dominados pelo espírito consciente. Ele pensa que Lespinasse é um óbvio exemplo do primeiro e tranqüilamente informa-a: "Ireis dividir vosso tempo entre o riso e as lágrimas e jamais sereis mais do que uma criança." Ele dá uma explicação fisiológica dos sonhos:

> O sono é um estado onde não existe mais conjunto (não há mais coordenação dos sentidos pela consciência ou pelo propósito). Toda a ação ajustada, toda a disciplina cessa. O mestre (a própria consciência) é abandonado à discrição de seus vassalos (os sentidos).... O nervo ótico está agitado? Então a origem da rede nervosa (o cérebro) vê. Se os nervos auditivos exigem, ouve. A ação e a reação (sensação e resposta) são as únicas coisas que subsistem. Isto é conseqüência da... lei da continuidade e do hábito. Se a ação começa pela parte voluptuosa que a natureza destinou ao prazer do amor e à propagação da espécie, o efeito,... na origem do conjunto, é o de revelar a imagem do ser amado. Se esta imagem, por outro lado, é antes de mais nada revelada à origem do conjunto, a tensão da parte voluptuosa, a efervescência e a efusão do líquido seminal serão o efeito da reação.... No estado acordado a rede nervosa obedece às impressões feitas por um objeto externo. Quando se dorme, tudo o que se passa na mente emana por meio do exercício de seu próprio sentimento. Não há nada que distraia um sonho; daí sua vivacidade.[17]

Talvez pressentindo que o paciente que ele tencionava visitar seria mais prontamente curado pela natureza do que pela medicina, Bordeu o esquece, e prossegue expondo o determinismo e descrevendo o "auto-respeito, a vergonha e o remorso" como "puerilidades fundadas na ignorância e na vaidade de uma pessoa que se imputa a si mesma o mérito e o demérito de um instante inevitável".[18]

Diderot torna-se tão enamorado de Bordeu como seu porta-voz que, na terceira parte, *Suite de l'entretien* (Continuação da conversação), ele deixa d'Alembert completamente de fora. Assim libertado, o doutor denuncia a castidade como antinatural e aprova o onanismo como um alívio necessário das vesículas seminais congestionadas. "A natureza nada tolera que não tenha utilidade. E, assim, posso eu ser acusado por ajudá-la quando ela procura minha ajuda pelo menos equívoco dos sintomas? Nunca devemos provocar a natureza, mas ocasionalmente devemos dar-lhe a mão."[19] O doutor termina recomendando a realização de experiências com a mistura reprodutiva de diferentes espécies, possivelmente produzindo, desta forma, um tipo de homem-animal que poderia resignadamente servir de criado para o homem. Mademoiselle, antecipando-se a Anatole France e aos pingüins, indaga se esses meios-homens deveriam ser batizados?

> BORDEU (pronto para sair) — Vocês já viram nos jardins zoológicos, numa jaula de vidro, um orangotango que parece com São João pregando no deserto?
> MADEMOISELLE — Sim, eu vi.
> BORDEU (saindo) — O cardeal de Polignac disse-lhe um dia: "Fala, e eu te batizo."[20]

Em *Eléments de physiologie* (Elementos de fisiologia — cerca de 1774), Diderot resumiu sua teoria da evolução com algumas meditações sobre o "missing link" (elo perdido):

> É necessário começar classificando os seres a partir da molécula inerte (se é que existe uma) à molécula ativa, do animal microscópico, à... planta, ao animal, ao homem.... Não se deve acreditar que a cadeia dos seres possa ser interrompida pela diversidade das formas; a forma é apenas uma máscara que engana e o elo perdido existe talvez num ser desconhecido que o progresso da anatomia comparativa ainda não foi capaz de colocar em seu verdadeiro lugar.[21]

III. DIDEROT SOBRE O CRISTIANISMO

Ele havia prometido a Sophie Volland que não haveria nada no *Sonho de D'Alembert* sobre religião; de fato, a trilogia exprimia uma filosofia que dispensava inteiramente a divindade. Publicamente ele permanecia deísta, mantendo Deus apenas como um Motivo Primeiro e negando a providência ou o desígnio divinos. Teoricamente ele era um agnóstico, abrindo mão de qualquer conhecimento ou de qualquer interesse em qualquer coisa além do mundo dos sentidos e das ciências. Às vezes ele falava vagamente de uma consciência cósmica, que marchava com dificuldade através de tempos imemoriais, fazendo experiências, produzindo novos monstros estéreis, ou acidentes providenciais — dificilmente um Deus que pudesse receber uma oração. Outras vezes ele podia tornar-se violentamente antagônico. Falava do misantropo que, para vingar-se da vida, propagou a idéia de Deus; a idéia espalhou-se e, em breve, "os homens começaram a discutir, a odiar e a cortar as gargantas uns dos outros; e eles vêm fazendo a mesma coisa desde que aquele nome abominável foi pronunciado". E Diderot acrescentava com cauteloso êxtase: "Eu sacrificaria minha vida, talvez, se pudesse aniquilar para sempre a noção de Deus."[22] No entanto, este mesmo gênio de cabeça confusa sentia a admirável ordem e grandeza do cosmos; ele escrevia a Mlle. Volland: "O ateísmo está próximo de ser uma superstição, tão pueril quanto a outra"; e juntava: "Fico enlouquecido ao ser envolvido numa filosofia diabólica que minha mente não pode deixar de aprovar e meu coração não pode deixar de refutar."[23] Anos mais tarde ele admitia a dificuldade de derivar o orgânico do inorgânico ou o pensamento da sensação.[24]

Diderot nunca teve descanso em sua guerra ao cristianismo. Um parágrafo apaixonado numa carta particular resume sua posição contra ele:

> A religião cristã é, para minha mente, a mais absurda e atroz em seus dogmas; a mais incompreensível, a mais metafísica, a mais confusa e obscura e, conseqüentemente, a que está mais sujeita a divisões, a seitas, a cismas, a heresias; a mais enganadora da tranqüilidade do público, a mais perigosa para os soberanos por sua ordem hierárquica, suas perseguições, sua disciplina; a mais sem encantos, a mais aborrecida, a mais gótica e mais tenebrosa em suas cerimônias; a mais pueril e insociável em sua moralidade;... a mais intolerante de todas.[25]

Em *Promenade du sceptique* (Passeio do cético, 1747), Diderot havia reconhecido os serviços da Igreja no treinamento do caráter e na formação da moral; anos mais tarde ele pensava que, embora desencorajando os pequenos crimes, a religião cristã havia fomentado os maiores: "Mais cedo ou mais tarde chega o momento em que a crença que impediu um homem de roubar um xelim irá causar o massacre de 100 mil homens. Bela compensação!"[26] "Nossas opiniões religiosas", no entanto, "têm pouca influência sobre nossa moral";[27] os homens temem mais as leis atuais do que um distante inferno e um Deus invisível. Mesmo um padre "dificilmente dedica-se a rezar aos deuses exceto quando está pouco ligando para o assunto".[28] Em 1783, Diderot predisse que a crença em Deus e a submissão aos reis iria terminar em toda a parte dentro de poucos anos;[29] a predição pareceu confirmar-se na França de 1792; mas Diderot também predisse que "a crença na existência de Deus irá permanecer para sempre".[30]

Como a maioria das pessoas que perdeu a fé da doutrina católica, este mesmo Diderot, que julgava as cerimônias cristãs maçantes e tenebrosas, permanecia sensível à beleza e à solenidade do ritual católico, e defendia-o contra os críticos protestantes em seu *Salon de 1765*:

> Estes absurdos rigoristas não conhecem o efeito das cerimônias externas sobre o povo. Nunca viram nossa Adoração da Cruz na Sexta-Feira Santa, o entusiasmo da multidão na procissão de *Corpus Christi*, um entusiasmo pelo qual às vezes fico arrebatado. Eu nunca vi aquela longa fila de padres em vestimentas sacerdotais, aqueles jovens acólitos em brancas sobrepelizes,... jogando flores diante do Santo Sacramento, aquela multidão precedendo-os e seguindo-os em religioso silêncio, tantos homens prostrados no chão, eu nunca ouvi aquele grave e patético canto entoado pelos padres e amorosamente respondido por inúmeros homens, mulheres, moças e crianças, sem ficar emocionado no mais profundo do meu coração e sem que me venham lágrimas aos olhos.[31]

Mas depois de limpar seus olhos ele retomava o ataque. No *Entretien d'un philosophe avec la maréchale de ——* (Conversa de um filósofo com a marechala de ——, 1776), ele imagina um cético, a quem chama Crudeli (*cruel*, em italiano), conversando com uma senhora aristocrata que "sustentava a opinião de que o homem que nega a Santíssima Trindade é um rufião que acabará nas galés". Ela fica surpresa ao ver que M. Crudeli, que é ateísta, não é também libertino e ladrão. "Penso que, se eu não tivesse nada a temer ou a esperar depois da morte, eu me entregaria a muitos pequenos prazeres aqui embaixo." Crudeli pergunta: "Que coisas são essas?" "Elas são somente para os ouvidos de meu confessor.... Mas que motivo um descrente pode ter para ser bom a não ser que seja louco?" Ela se retrai um pouco frente a seus argumentos e, a seguir, ataca numa nova linha de defesa: "Nós devemos ter algo com que espantar as ações que escapam à severidade das leis." E além disso, "se vós destruís a religião, o que poreis em seu lugar?" Crudeli responde: "Suponha que eu nada tenha para pôr em seu lugar, sempre haveria um terrível preconceito a menos." Ele descreve maometanos em fúria a matar cristãos, e cristãos queimando maometanos e judeus.

> MARÉCHALE. Suponhamos que tudo que acreditais ser falso seja verdade, e que sejais condenado. É uma terrível coisa ser condenado a queimar por toda a eternidade.
>
> CRUDELI. La Fontaine pensava que nós nos sentiríamos tão confortáveis como peixes dentro d'água.
>
> MARÉCHALE. Sim, sim, porém vosso La Fontaine tornou-se muito sério no fim, e eu espero o mesmo de vós.
>
> CRUDELI. Eu por nada posso responder quando ficar com o miolo mole.

O mais anticlerical dos *philosophes* tinha um especial azedume com relação ao que dele parecia ser um desperdício da semente humana e de energia nos mosteiros e nos conventos de freiras. Uma de suas mais iradas páginas desancava os pais que condenavam as filhas contra sua vontade, à vida no convento; e sua produção mais bem acabada do ponto de vista técnico é a imaginária recriação da carreira de uma freira desse tipo. O livro *La Religieuse* (A religiosa) foi escrito em 1760, como resultado de uma

brincadeira com que Grimm e Diderot esperavam trazer de volta de Caen a Paris seu companheiro o Marquês de Croixmare. Na ocasião, Diderot estava comovido com o apelo de uma freira ao Parlamento de Paris no sentido de obter a liberação dos votos que — segundo alegava — seus pais haviam-na obrigado a jurar. O bondoso Marquês de Croixmare escreveu em vão ao Parlamento uma carta a favor da religiosa. Nada mais sabemos a respeito da freira, mas Diderot reconstruiu sua história com uma fantasia tão realística que ela ainda viverá por muitos séculos. Ele fez de conta que a moça havia escapado do convento e enviou a Croixmare, como se fosse de sua autoria, uma série de cartas que descrevia suas experiências religiosas e em que pedia ao marquês ajuda para iniciar nova vida. Croixmare respondeu. Diderot replicou em nome da freira; e esta correspondência durou quatro meses e 150 páginas.

Diderot mostrava Suzana perseguida por uma dura abadessa, aprisionada, despida, torturada, morta de fome. Ela queixa-se ao padre, que conseguia transferi-la para um outro convento; ali, no entanto, a abadessa é uma lésbica que a abafava de amor e solicita sua cooperação. Diderot provavelmente exagerava as crueldades das abadessas e os tormentos das freiras, porém fez de todos os padres de sua história criaturas amáveis e benevolentes, e tratou o tema do lesbianismo com uma delicadeza rara em seus trabalhos. O marquês comoveu-se e veio para Paris. A brincadeira foi-lhe revelada, e ele perdoou-lhe. O estranho artifício tinha produzido um notável estudo de psicologia, talvez influenciado pela *Clarissa*, de Richardson; nunca um cético entrou tão vividamente nos sentimentos de uma santa relutante. Um visitante que procurou o autor durante a composição destas cartas encontrou-o, diz Grimm, "mergulhado em tristeza... e lágrimas".[32] Diderot confessou que estava chorando por causa de sua própria história, pois as lágrimas vinham-lhe tão facilmente como a Rousseau. Ele ficou compreensivelmente orgulhoso com sua novela epistolar, com sua verossimilhança, seu sentimento e estilo; revisou-a cuidadosamente e determinou que fosse publicada após sua morte. *La Religieuse* foi publicada em 1796, durante a Revolução. Em 1865, foi publicamente queimada por ordem do Tribunal do Sena.[33]

Também publicado em 1796 e também queimado em 1865, foi o livro *Jacques le fataliste et son maître* (Jacques, o fatalista, e seu patrão), que Diderot, com o patos da proximidade, considerava o seu melhor trabalho.[34] Talvez o seja, mas é também o mais absurdo. Obcecado pelo *Tristram Shandy* (1760-67), o escritor adotou o truque de Sterne de compor uma história por meio de interrupções, intromissões ocasionais em que o autor conversa com o leitor sobre os personagens e o enredo. Ele começa e termina o livro com passagens e incidentes copiados diretamente de Sterne.[35] e aprimora o estilo de espantar o leitor com uma indecência ocasional. Os dois personagens que aparecem na história espelham a idéia de Cervantes de contrastar patrão e criado em temperamento e filosofia. O patrão rejeita e Jacques professa o fatalismo; "tudo... o que acontece aqui embaixo", diz ele, "está escrito lá em cima".[36] Jacques "acreditava que um homem caminhava necessariamente para a glória ou para a ignomínia tal como uma bola... seguia o declive de uma montanha" da qual ela rolava. "Seu (antigo) capitão havia enchido a cabeça de Jacques com todas essas idéias retiradas de Spinoza, que ele conhecia de cor" [37] — um raro capitão...

No meio da história, Diderot demora-se para contar, com *verve* e habilidade, a história da Marquesa de la Pommeraye e seu amante, o Marquês des Arcis. Suspeitando

de que o marquês já se entediava com a ligação, a marquesa resolve desmascará-lo simulando, ela mesma, tédio. O amante consente na separação e mostra-se disposto a transformar-se de amante em amigo, o que ofende a marquesa. Ela planeja uma vingança especial. Encontra uma bela prostituta, financia sua reabilitação, ensina-lhe gramática, modos e infunde-lhe uma impressionante piedade religiosa; apresenta-a ao marquês como uma senhora de linhagem, treina-a a excitar seu desejo e a rejeitar seus ataques, dirige-a na arte de extrair de Arcis uma proposta de casamento. Alguns meses depois do matrimônio, Mme. de la Pommeraye revela ao marquês o passado de sua companheira. Mas a vingança da marquesa é estragada por um desenvolvimento anômalo. A pecadora reformada aprendera a amar seu marquês; envergonhada e em lágrimas, ela confessa a traição e se dispõe a desaparecer da vida do marido. Mas a prostituta tornara-se uma esposa tão fiel e afeiçoada que o marquês descobre mais felicidade no casamento do que no adultério. Ele perdoa-a e recusa-se a deixá-la partir; vive com ela um magnífico contentamento e Mme. de la Pommeraye come o pó da derrota.

Este *intermezzo* é verdadeiramente a parte mais interessante de *Jacques le fataliste*; tem uma trama forte e os sutis toques de um realismo psicológico, o sentimento concentrado e calmamente expresso que faltam na novela em geral. Schiller reconheceu-a como uma pérola da arte literária e traduziu-a para o alemão em 1785.

IV O SOBRINHO DE RAMEAU

Le Neveu de Rameau, e não *Jacques le fataliste*, é o maior livro isolado de Diderot — Goethe o chamava "o trabalho clássico de um homem excepcional".[38] Escrito em 1761, este livro também foi deixado sem publicação, pois é a mais escandalosa, bem como a mais original das produções de Diderot. Aparentemente o autor julgava-a por demais indigesta para oferecê-la até mesmo a seus amigos. Após sua morte, uma cópia do texto foi levada para uma Alemanha que vibrava com *Sturm und Drang* (período pré-romântico da literatura alemã). Schiller ficou chocado e entusiasmado com a obra e deu a Goethe, que, no auge de sua fama (1805), traduziu-a para o alemão. Esta tradução entrou na França e foi retraduzida para o francês (1821). Uma outra cópia foi publicada em 1823, mas ela tinha chegado ao impressor deturpada pela filha de Diderot. O manuscrito original não foi descoberto senão em 1891, numa barraca de venda de livros no cais do Sena. Este manuscrito está hoje na Biblioteca J. Pierpont Morgan, em Nova York.

Diderot escolheu como porta-voz de idéias muito bizarras para serem expressas na primeira pessoa, Jean François Rameau — sobrinho do famoso compositor Jean Philippe Rameau (falecido em 1764, — que ainda estava vivo quando o impublicável diálogo foi escrito. Diderot era bom conhecedor de música; ele falava com familiaridade de Locatelli, Pergolesi, Jommelli, Galuppi, Leo, Vinci, Tartini e Hasse, e acertadamente predisse que tocar composições difíceis no violino em breve iria deslocar a interpretação do belo.[39]

O sobrinho Jean François compunha e tinha algum sucesso como professor de música, mas era perseguido pela desvantagem de seu nome e invejava a superioridade de seu tio; desistiu da batalha e mergulhou na desorientação boêmia e no amoralismo

auto-indulgente descritos por Diderot. Muitos outros traços a ele atribuídos no diálogo são confirmados por notícias contemporâneas,[40] porém a história não fornece provas de sua caracterização feita por Diderot como de um alcoviteiro que se propôs a vender a beleza de sua mulher. Quando a esposa morreu, Jean François perdeu todo o respeito próprio; sua língua sarcástica e impura fê-lo um indesejável social; por fim, ele foi expulso da casa do rico M. Bertin, de quem dependera durante anos para os jantares; e teve que procurar seus associados no Café de la Régence e outros postos avançados de idéias avançadas e sem vintém.

Diderot começa (note-se como ele tece seus livros no interior de sua vida):

> Quer o tempo esteja bonito ou encoberto, tenho o hábito de, por volta das cinco horas da tarde, dar um passeio em direção ao Palais-Royal. Sou eu a pessoa que podeis ver sempre sozinha, sonhando no banco de d'Argenson. Discuto comigo mesmo política, amor, gosto, filosofia. Abandono minha mente a toda sua libertinagem.... Quando o tempo está frio demais ou úmido, refugio-me no Café de la Régence, onde fico a olhar os jogos de xadrez.... Uma tarde eu estava ali, olhando ao redor, falando pouco, ouvindo tão pouco quanto possível, quando fui procurado por uma das mais bizarras pessoas do mundo.[41]

Segue-se o notável retrato de um pesonagem: um homem que bebeu até as últimas gotas da vida e azedamente recende a vinho; anteriormente rico e vivendo confortavelmente, com a mais bela esposa de Paris; *antigamente* recebido em todas as casas da moda de Paris;[42] a par de toda a cultura da França; mergulhado agora na pobreza e na degradação, vivendo de jantares de favor e empréstimos esquecidos, nada vendo na vida a não ser a luta e a derrota, rejeitando toda a religião como uma bela e terrível mentira, encarando toda a moralidade como timidez e vergonha e, mesmo assim, mantendo vestígios suficientes de seu passado para encobrir sua desilusão com uma eloqüência educada e com uma roupagem racional. Ele tinha um humor afiado e amargo: "A Senhora Fulana de Tal teve dois gêmeos; cada um dos pais vai ficar com um"; ou a respeito de uma nova ópera: "Ela tem algumas belas passagens; é pena que esta não tenha sido a primeira vez que foram compostas."[43] Sua mais profunda tragédia é que ele não acredita em nada. Escutou as palavras de Rousseau sobre a natureza — o quanto ela é melhor do que a civilização; mas observa que, "na natureza, todas as espécies devoram-se umas às outras" e que o objetivo sublime de todo o organismo é ser comido. Ele vê a mesma antropofagia no mundo econômico, com a particularidade de que, ali, os homens consomem uns aos outros por um processo legal. Toda a moralidade, pensa ele, é um logro que os espertos pregam nos simples ou que os simples pregam a si mesmos. Vede aquela mulher piedosa saindo da igreja com os olhos modestamente abaixados; "sua imaginação à noite ensaia as cenas do (licencioso) *Portier des Chartrains* e as (libidinosas) posturas de Aretino".[44] O homem sábio, pensa o sobrinho, rir-se-á dos dez mandamentos, e apreciará judiciosamente todos os pecados. "E hurra para a sabedoria e a filosofia! — a sabedoria de Salomão: beber bons vinhos, empanturrar-se de comidas escolhidas, levar para a cama belas mulheres, dormir em berços macios; fora disso, tudo é vaidade."[45] Depois disso, o que restava para dizer aos Nietzsches ou aos Baudelaires?

Diderot termina esta *danse macabre* de idéias chamando o sobrinho "um inútil,

um glutão, um covarde, um espírito de lama" — ao que Rameau replica: "Acredito que vós estais certo."[46] Um pensamento ruim vem-nos à cabeça: como poderia Diderot ter descrito este personagem tão vividamente se ele não o tivesse encontrado escondido em si mesmo? Ele protesta contra a idéia. Admite que não é santo.

> Não condeno o prazer dos sentidos. Também tenho um paladar que se delicia com pratos delicados e com vinhos capitosos. Tenho coração e olhos e gosto de ver uma bela mulher, gosto de sentir sob minha mão a firmeza e redondeza de seu pescoço (*gorge*), apertar-lhes os lábios contra os meus, tirar prazer de seus olhos e expirar em seus braços. Algumas vezes, com meus amigos, um pouco de libertinagem, mesmo que um tanto tumultuosa, não me desagrada. Porém — não vou escondê-lo de vós — parece para mim infinitamente mais doce ter ajudado os desafortunados,... ter dado conselhos salutares, ter lido um agradável livro, ter dado um passeio com um homem ou com uma mulher que me são caros, ter dado algumas horas de instrução a meus filhos, ter escrito uma boa página, ter cumprido os deveres de meu cargo, ter dito à minha amada palavras ternas e doces que a façam colocar os braços em volta de meu pescoço....
>
> Um homem de meu conhecimento enriqueceu em Cartagena; ele era o filho mais moço num país em que o costume transmite toda a propriedade ao mais velho. Ele recebeu a notícia na Colômbia, de que seu irmão mais velho, que fora um pirralho estragado, tinha despejado seu pai e sua mãe, por demais indulgentes, de tudo que eles possuíam e que os havia expulso de seu castelo; e que essas boas pessoas estavam agora definhando na pobreza numa cidade da província. O que fez este filho mais moço que, tão maltratado por seus pais, tinha ido para tão longe, no estrangeiro, a fim de tentar a fortuna? Mandou-lhes ajuda, apressou-se a arrumar seus negócios e voltou, rico, para seu pai e sua mãe; restaurou-os em sua casa, e providenciou dotes para que suas irmãs se casassem. Ah, meu caro Rameau, este homem olha para estes meses como os mais felizes de sua vida; falou-me deles com as lágrimas nos olhos. E eu, ao contar-lhe esta história, sinto meu coração cheio de alegria, com um prazer que não pode encontrar palavras.[47]

V. ÉTICA E POLÍTICA

Havia em Diderot pelo menos dois personagens, como em todos nós: um ente particular, preservando secretamente todos os impulsos da natureza humana, tal como são os seres encontrados na vida primitiva e selvagem, e mesmo na animal; e um ente público que aceitava a educação com relutância, e a disciplina e a moralidade como preço a ser pago pela proteção da ordem social. Havia ainda outros entes: o Diderot que não havia esquecido sua juventude, suas liberdades boêmias e seus amores, sua liberdade de responsabilidade, exceto com relação à polícia; e havia o pai de família que, se lhe dessem uma amante capaz de entender sua linguagem e suas idéias, podia ser também intermitentemente um marido relativamente bom, um pai amante, um animal meio domesticado, um homem com algum gosto pelo dinheiro, pela moralidade e pela lei.

Este Jakyll e Hyde produziu, entre 1770 e 1772, dois diálogos ilustrando a vacilação de seus pontos de vista. No *Entretien d'un père avec ses enfants* (Conversa de um pai com seus filhos), ele apresenta uma amável pintura de seu pai gentilmente expondo "o perigo daqueles que se colocam acima da lei". Mas dois anos mais tarde ele escreveu o mais radical de todos os seus trabalhos. Louis Antoine de Bougainville ti-

nha acabado de publicar (1771) a sua *Voyage autour du monde* (Viagem em volta do mundo), contando suas experiências no Taiti e em outras ilhas do Pacífico Sul. Diderot tomou algumas partes da narrativa como ilustrações da superioridade da selvageria sobre a civilização. Para elucidá-los, ele compôs (1772), com sua usual verve, imaginação e parcialidade, um *Supplément au Voyage de Bougainville* (Suplemento à viagem de Bougainville), que surgiu apenas em 1796. Ele tomou um velho taitiano mencionado por Bougainville e imaginou-o formulando um discurso de despedidas para o almirante da frota francesa que partia:

> E vós, chefe dos bandidos que vos obedecem, rapidamente afastai vosso navio de nossas costas. Nós somos inocentes, nós somos felizes; tudo o que vós podeis fazer por nós é estragar nossa felicidade. Nós seguimos o puro instinto da natureza; vós haveis procurado apagar seu caráter de nossas almas. Aqui todas as coisas pertencem a todos os homens; vós haveis pregado uma estranha distinção entre "teu" e "meu". Nossas filhas e nossas esposas eram tidas em comum por nós todos; vós haveis participado deste privilégio conosco, e... as haveis inflamado com frenesis que antes elas não conheciam.... Vós vos haveis matado uns aos outros por causa delas; elas voltaram manchadas com vosso sangue.
>
> Nós somos livres, e notai, vós plantastes em nossa terra o título de nossa futura escravidão.... Nesta lâmina de metal vós escrevestes *Este país é nosso*.... E por quê? Porque vós pusestes os pés aqui? Se um taitiano desembarcasse um dia em vossas plagas, e gravasse sobre uma de vossas pedras... *Este país pertence aos habitantes do Taiti*, que pensaríeis vós de tal procedimento?...
>
> Aquele que vós desejais prender como um animal, o taitiano, é vosso irmão.... Que direito tendes vós sobre ele que ele não tenha sobre vós? Vós viestes. Nós caímos sobre vós? Nós pilhamos vossos navios?... Não. Nós respeitamos em vós nossa imagem. Deixai-nos com nossos costumes, eles são mais sábios e mais honrados do que os vossos. Nós não temos desejo de negociar convosco o que vós chamais de nossa ignorância contra vosso inútil conhecimento.[48]

O Nestor de Taiti continua lembrando aos europeus como foi cordial a recepção que receberam; como foram alojados, alimentados e amados. Porque (supunha Diderot) não havia sexto mandamento na ilha e não havia ciúmes; as mulheres nativas não podiam entender o capelão do navio quando ele falava de pecado e de vergonha; elas deram o máximo de hospitalidade aos marinheiros. Com que resultado? A sífilis, que era desconhecida para os habitantes da ilha antes, aparecia agora nas mulheres nativas e estava sendo transmitida aos homens nativos. O velho homem pedia aos visitantes que deixassem a ilha e nunca mais voltassem.

Diderot acrescenta uma "Conversação do Capelão com Orou" — um nativo que tinha aprendido espanhol. Orou, em cuja casa o capelão tinha sido alojado, ofereceu-lhe a escolha de sua mulher e filhas para companheiras de leito. O capelão explicou-lhe que seu código de moral proibia-o de aceitar tal favor; uma das raparigas, porém, toca-o e ele torna-se um homem. O padre passa os próximos três dias explicando a ética cristã a Orou e as próximas três noites dormindo com a segunda e a terceira filhas, e a "quarta noite, como se obrigado por honra, ele consagra à esposa de seu hospedeiro".[49] Seus esforços para converter Orou ao cristianismo dão a Diderot a ocasião de escrever uma alegre página:

CAPELÃO. O que é o casamento para você?
OROU. É um acordo para compartilhar da mesma cabana e dormir no mesmo leito por tanto tempo quanto desejarmos.
CAPELÃO. E quando você não o deseja mais?
OROU. Nós nos separamos.
CAPELÃO. E o que acontece às crianças?

Isto não é problema, diz Orou; a senhora volta com eles para seu pai; cedo ela é cortejada por um outro homem, que fica satisfeito em aceitar suas crianças porque crianças são uma vantagem econômica numa sociedade agrícola.

CAPELÃO. Pode um pai dormir com sua filha, uma mãe com seu filho, um irmão com sua irmã, um marido com a esposa de outro homem?
OROU. Por que não?
CAPELÃO. Suponho, no entanto, que mesmo aqui um filho não dorme muitas vezes com sua mãe.
OROU.Não; a não ser que ele tenha um grande respeito por ela.[50]

O capelão retorna quase vencido pelos costumes taitianos; ele admite que ficou "tentado a deixar suas roupas no navio e a passar o resto de sua vida entre" estas "crianças da natureza". Diderot concluiu, praticamente como seu antigo amigo Rousseau argumentara em seu *Discours sur les arts e les sciences* (1750) e em seu *Discours sur l'origine des Inégalités* (1755):

> Desejais um relato abreviado de quase toda a nossa desgraça? Ei-lo aqui. Existia um homem natural. Neste homem foi introduzido um homem artificial; e teve início uma guerra civil, que durou toda a sua vida.... Às vezes o homem natural é o mais forte, às vezes ele é esmagado pela moral e pelo homem artificial. Em todo caso, o pobre monstro é jogado de um lado para o outro, beliscado por pinças, torturado, esticado na roda,... e está eternamente infeliz.[51]

Diderot, sem dúvida, estava muito mal-informado a respeito dos taitianos. O próprio Bougainville os descrevera como cheios de superstições e tabus, aterrorizados por maus espíritos imaginários e sujeitos a sacerdotes, não mencionando uma variedade de insetos e doenças. Diderot, inquieto na monogamia, não estava em condições de compreender por que as necessidades da ordem social tinham colocado tantas restrições sobre os anárquicos instintos sexuais da humanidade. Ele era mais um exemplo de intelecto individual imaginando-se mais sábio do que os costumes de sua raça.

Existe um divertido contraste entre a filosofia ética de Diderot, o escritor, e a filosofia ética de Diderot, o homem. Teoricamente, em certas ocasiões, suas idéias morais aproximavam-se do anarquismo. Nestes momentos, ele descrevia a natureza humana como basicamente boa, e, seguindo esta hipótese, ele propunha-se a "seguir a natureza" — isto é, o instinto. Somente através do instinto, sentia ele, o indivíduo podia livrar-se das cadeias que a religião e a sociedade lançavam sobre ele com seus milhares de convenções, proibições e leis. Quando neste estado de espírito, ele descrevia o coito como "a soberana felicidade";[52] definia o amor como "esfregar voluptuoso de duas membranas", e "a voluptuosa perda de algumas gotas de líquido";[53] e asse-

gurava à sua amante que o adultério "é uma falta menos repreensível do que a menor das mentiras".[54] Ele era um filósofo desejando viver como um galo no galinheiro...

À medida que sua experiência de vida ampliava-se, Diderot acabou por alterar quase todos os seus pontos de vista éticos. Voltando-se de Rousseau para Voltaire, passou a ter uma visão cada vez mais sombria dos homens, por natureza maus e deteriorados pela sociedade. "Nada mostra tão bem como é detestável a natureza humana quanto a facilidade com que as pessoas consentem nos atos mais criminosos quando (como numa multidão)... ninguém é pessoalmente responsável pelo mal que é feito."[55] "Acreditem-me," disse Jacques, o Fatalista, "nunca nos apiedamos de ninguém a não ser de nós mesmos."[56] Agora Diderot anulava seus antigos exageros com alguns novos: "O homem natural" seria capaz "de torcer o pescoço de seu pai e dormir com sua mãe, caso sua razão não fosse desenvolvida por meio da educação."[57] Quando suas necessidades sexuais diminuíam, Diderot acabou por concordar com Epicuro que "os prazeres da alma" são mais firmemente satisfatórios do que os deleites físicos.[58] "Existe" pergunta ele, "apenas um prazer físico em possuir uma bela mulher? Existe apenas dor física em perdê-la pela morte ou pela inconstância? A distinção entre o físico e o moral não é tão sólida como a que existe entre o animalzinho que sente e o animal que raciocina?"[59]

Agora que ele havia atingido a concepção biológica da virtude como qualquer qualidade que resulta na sobrevivência, Diderot chegou vagamente a compreender que as mais altas virtudes são as que colaboram para a sobrevivência do grupo, uma vez que a organização social é o meio mais importante de sobrevivência do indivíduo. Ele reconhecia, no sobrinho de Rameau, o fenômeno que acontece a alguém que tenta despojar-se das restrições que são impostas ao indivíduo para a preservação do grupo; um homem torna-se um náufrago sem fé ou alimento, sem companheiro ou esperança. Diderot conclui, dessa forma, seu sonho taitiano com um tardio conselho de moderação: "Pregaremos contra leis insensatas até que sejam reformadas. Enquanto isso nos submeteremos a elas. Aquele que por sua própria autoridade infringe uma lei inadequada dá margem a que os outros infrinjam uma boa lei. É menos inconveniente ser louco entre loucos do que estar lúcido sozinho."[60]

Quando sua filha Angélique desenvolveu os encantos de uma jovem mulher, Diderot começou a preocupar-se com sua moral. Vigiava sua virgindade como um bem precioso e negociável; e depois de tê-la visto seguramente casada, advertiu-a contra o adultério; a mínima suspeita de infidelidade da parte dela, disse-lhe ele, iria esmagá-lo de pesar, fazendo-o morrer de vergonha.[61] Em suas críticas de arte Diderot denunciava Boucher como corrupto e exaltava a modéstia e outras virtudes cristãs tal como haviam sido figuradas por Greuze e Chardin; em suas peças teatrais, pregava as velhas virtudes como qualquer burguês estabelecido e próspero. Divertia-se com peças de humor desenfreado tais como o *Supplément au Voyage de Bougainville*, e com os imaginários sonhos de anarquia nos jantares de d'Holbach; quando ele voltava para casa, porém, insistia em todas as virtudes da classe média e tentava praticá-las, desde que lhe fosse permitido cometer um pequeno adultério.

As idéias políticas de Diderot eram tão confusas como seus pontos de vista sobre a moralidade; e ele, com sua candura bem-humorada, admitia a confusão. Não concordava com Voltaire na idéia de que um monarca esclarecido seria o melhor instru-

mento disponível para uma reforma; condenava Frederico, o Grande, como um tirano e tentava converter Catarina, a Grande, às idéias democráticas. Aceitava uma monarquia constitucional, mas propunha uma assembléia nacional — escolhida pelos proprietários, que tinham interesse num governo bom e econômico.[62] Quando ele escreveu isto, só se podia imaginar a classe média de proprietários como um possível substituto para a aristocracia no governo da França. Ele sonhava com uma sociedade boa em que tanto a liberdade como a igualdade (esses inimigos naturais) estariam asseguradas a todos, mas duvidava que qualquer tipo de reforma fosse eficiente até que uma educação universal tivesse elevado a inteligência média do povo. As linhas muitas vezes citadas e muitas vezes estropiadas

Et ses mains ourdiraient les entrailles du prêtre
Au défaut d'un cordon pour étrangler les rois[63]

— "e suas mãos torceriam as entranhas de um padre à falta de uma corda para estrangular os reis" — foram postas por Diderot na boca de um fanático em sua peça *Les Éleuthéromanes, ou les furieux de la liberté* (Os Eleuterômanos ou os furiosos da liberdade); elas não podem ser tomadas como o ponto de vista de Diderot, pois ele explicitamente condenava o regicídio: "Que o povo jamais veja correr o sangue real por qualquer que seja a causa."[64] As linhas citadas não podem ter tido qualquer influência no destino de Luís XVI, pois não foram publicadas até 1795.

As idéias econômicas de Diderot eram radicais na teoria e moderadas na aplicação. Mesmo na velhice, ele apegava-se a um comunismo anarquista como ideal. "Eu estou convencido de que não poderá existir nenhuma verdadeira felicidade para a humanidade a não ser num estado social onde não haja rei, nem magistrado, nem padre, nem lei, nem "isto é meu" "isto é teu", nem propriedade, nem vícios ou virtudes";[65] mas ele confessava que este prospecto era "*diablement idéal*".[66] "Que diabólica economia social nós temos!" exclamava o sobrinho de Rameau. "Há alguns homens que estão atulhados com tudo, enquanto outros, que têm estômagos da mesma forma importunos, não têm nem um pedaço para colocar entre os dentes."[67] Diderot sabia, em seus momentos sóbrios, que a desigualdade das posses iria permanecer enquanto vigorasse a desigualdade de habilidades. Ele afastava a idéia do socialismo como impraticável, porque por enquanto só havia um proletariado pequeno, desorganizado e dificilmente consciente; mas esperava que a posição desses trabalhadores em breve se elevasse. Quando se tratava de reformas práticas, ele se filiava aos fisiocratas, ao lado de um capitalismo nascente. Declarava que os direitos da propriedade eram sagrados e absolutos, condenava qualquer infringência desses direitos por parte do Estado, e juntava-se a Quesnay, Turgot e Voltaire no apelo pela liberação da indústria e do comércio do controle do governo.[68] Era a favor dos subsídios do Estado para a agricultura como a parte da economia mais vital e que dependia mais à mercê do resto.[69] Como todos nós, ele se tornava mais conservador à medida em que sua idade e renda aumentavam.

VI. DIDEROT E A ARTE

Toda esta desordenada invasão da teologia, da ética, da política e da economia constitui meramente alguns dos lados do polimorfo interesse e atividade de Diderot; havia

muitos mais. Quem pensaria que este rude homem de sete instrumentos tornar-se-ia, da noite para o dia, o crítico de arte mais importante de sua época?

Em 1759, seu amigo Grimm, atarefado com a guerra e com Mme. d'Épinay, pediu a Diderot para substituí-lo no relato à clientela de sua *Correspondance* a respeito das exibições bienais de pintura e escultura no Louvre. Diderot fez os comentários dos Salões entre 1759 e 1771, 1775 e 1781; às vezes fê-lo de modo excessivamente extenso, pois permitia-se, nestas notas, divagar livremente sobre quase todos os aspectos da vida humana. Nada tão fresco e tão íntimo jamais havia aparecido antes em termos de crítica de arte. Algumas de suas críticas eram apresentadas sob a forma de conversação com os pintores na própria exposição; algumas eram introduzidas como uma comunicação pessoal a Grimm — como em 1761:

> Aqui, meu amigo, vão as idéias que passaram na minha cabeça ao ver as pinturas exibidas este ano no Salão. Eu as lanço sobre o papel sem muito cuidado em selecioná-las ou expressá-las.... O único pensamento que tenho em mente é poupar-te alguns momentos que tu saberás empregar melhor.[70]

Diderot atirou-se à nova tarefa com efervescente deleite. Agradeceu a Grimm por obrigá-lo a olhar a arte não com "um olhar superficial e distraído" da multidão que desfilava, porém com a resolução de estudar cada tela ou mármore até que realmente sentisse sua arte e sua significação. Ele não tinha formação técnica, mas conversava com os próprios artistas — Chardin, La Tour, Cochin, Falconet...; estudava seus métodos de composição, o trabalho dos pincéis, o colorido. "Abri minha alma para os efeitos (produzidos pelo trabalho do artista); concebi a mágica da luz e da sombra; compreendi a cor; adquiri o sentimento da carne."[71]

Tornou-se, por fim, um competente crítico de técnica. Mas, não se arrogando nenhum conhecimento técnico, propunha-se meramente a dizer o que cada trabalho significava para ele. Primeiro descrevia o assunto ou história com algum detalhe, uma vez que a maior parte da clientela de Grimm nunca veria as peças em questão; alguns clientes, no entanto, compraram quadros pela recomendação de Diderot. Muitas vezes ele imaginava e relatava graficamente o drama vivido do qual o artista representava unicamente um momento concentrado e significativo; às vezes ele transformava a arte em literatura; e finalmente ele podia jactar-se: "Chardin, La Grenée, Greuze e outros... asseguraram-me que eu era o único literato cujas imagens podiam passar para a tela tal como elas praticamente se sucediam em minha cabeça."[72]

Diderot expressava suas preferências e prevenções com imperturbável candura. Após denunciar quase tudo na civilização francesa contemporânea, ele defendia os pintores franceses com patriótico ardor. Chamava Hogarth de mentiroso e ignorantão por dizer que a França não tinha nenhum pintor de cores. "Chardin", retorquia ele, "é talvez um dos maiores coloristas de toda a pintura."[73] Era severo com Nattier. Criticava os nus de Boucher, mas apreciava-os. Depois de criticar os defeitos de um nu, acrescentava: "De qualquer forma, se eu pudesse tê-la exatamente como ela é, penso que não gastaria muito tempo queixando-me de que seu cabelo é escuro demais." Um quadro de José rejeitando a sedução da mulher de Putifar indignou-o: "Não posso imaginar o que ele poderia ter desejado. Eu não pediria nada melhor e muitas ve-

zes tenho-me contentado com menos."[74] Diderot simpatizava com artistas que pintavam nus e especialmente com os escultores que os modelavam; afinal, "o que pode se fazer na estatuária com botões e calças?"[75] Ele gostava dos quadros de Greuze que tinham inocentes raparigas; partilhava completamente da sentimentalidade de Greuze; apreciava particularmente os retratos da mulher de Greuze, que tinha sido amante de Diderot na juventude. Deleitava-se com as ásperas paisagens na pintura holandesa e flamenga e achava "mais poesia numa árvore que sofreu os impactos dos anos e das estações do que em toda a fachada de um palácio. Um palácio deve estar em ruínas para ser objeto de interesse."[76] Rejeitava a ênfase clássica sobre racionalidade, ordem e harmonia, e exaltava a imaginação criativa acima da razão analítica. Apelava para "composições terríveis ou sensuais que... levam o amor ou o terror ao mais profundo de vosso coração, dissolvem vossos sentidos e purgam vossa alma; há algo nisto que nenhuma regra pode obter".[77] Ele desprezava a noção de "arte pelo amor da arte"; a arte, pensava, tem uma tarefa moral: "Honrar a virtude e expor o vício."[78]

Diderot sentiu-se confiante para acrescentar, às observações sobre o Salão de 1765 um *Essai sur la peinture* (Ensaio sobre a pintura). Como Platão e Aristóteles, ele encontrava a essência da beleza na harmoniosa relação das partes de um todo; mas sugeria que deveria haver também harmonia do objeto com o seu ambiente e com o seu propósito. Idealmente pensava que a beleza poderia ser definida como uma completa adaptação à função; assim, um homem saudável e inteligente deveria parecer belo. A arte deveria selecionar, numa cena, os aspectos que apontam para sua significação, e deveria eliminar elementos irrelevantes; não precisava ser uma imitação escrava do objeto e da realidade indiscriminada. O artista, no entanto, deve estudar o objeto natural mais do que antigos modelos ou regras formais; é melhor um Tenier do que uma dúzia de elegantes Watteaus. Diderot sentia uma certa discordância entre a razão e a arte; reconhecia que os preceitos clássicos de Boileau tinham aleijado a poesia francesa. Aqui ele abandonava Voltaire e colocava-se ao lado de Rousseau: a arte deve, acima de tudo, ser a voz e o produto do sentimento. Em conseqüência disso, ele exaltava a cor, enquanto Reynolds, na mesma década, exaltava o desenho. "O desenho dá forma aos seres", concedia Diderot, "porém a cor dá-lhes vida."[79] Goethe encontrou nesse ensaio muitas coisas que lhe pareceram erradas, mas ele traduziu vários de seus trechos, e descreveu-o a Schiller como "um magnífico trabalho, que fala com mais utilidade ao poeta do que ao pintor, embora para o pintor também seja uma tocha de poderosa iluminação".[80]

VII. DIDEROT E O TEATRO

"Quando eu era jovem", escreveu Diderot, "hesitei entre a Sorbonne (o sacerdócio) e o palco."[81] E em 1774: "Durante cerca de 30 anos, contra minha vontade, fiz a *Encyclopédie* e escrevi apenas duas peças de teatro."[82] Ele atribuía mais importância às suas peças do que às novelas; e como a maior parte das novelas só foi publicada após sua morte, as peças teatrais tiveram maior influência na sua fama e na sua vida. E elas constituíam quase uma revolução na história do teatro francês.

Diderot havia lido com emoção as novelas de Richardson; em 1761, escreveu um

Éloge de Richardson (Elogio a Richardson), dirigindo um louvor lírico ao inglês por sua evocação do sentimento, inculcação da virtude, e coragem em pintar a classe média como digna de uma arte séria. Além disso, Diderot impressionara-se com a peça de George Lillo, *O Mercador de Londres* (1731), que havia transposto com sucesso os sentimentos e as tribulações da classe dos comerciantes para o palco inglês. Ele chamava a peça de "sublime", comparava-a mesmo com Sófocles; por que corações partidos não seriam dignos de um drama trágico, apesar de sua falta de *pedigree*? Quando Diderot se dedicou a compor peças no *genre sérieux* (gênio sério), espantou as convenções francesas usando personagens da classe média e escrevendo em prosa. Assim, em 1757, ele colocou no palco e na imprensa *Le Fils naturel, ou les épreuves de la vertu* (O filho natural, ou as provas da virtude). A peça não teve sucesso no palco; foi representada duas vezes nas províncias (1757) e somente em 1771 foi encenada em Paris, e, ao que tudo indica, apenas uma vez. Mas sua forma impressa tornou-se uma *cause célèbre*.

A história era bastante interessante. O virtuoso e próspero bastardo Dorval encontra-se caído de amores por Rosalie, a noiva de seu anfitrião Clairville. O rapaz percebe que ela corresponde a seu afeto e prefere ausentar-se a arruinar as núpcias de seu amigo. Quando está para partir, vê Clairville sendo atacado por assaltantes armados; luta com eles e salva a vida de seu amigo. Quando descobre que o mercador pai de Rosalie tinha perdido a fortuna e não podia dar um dote à sua filha, cobre secretamente o prejuízo. Descobre-se que o mercador falido era o pai de Dorval e de Rosalie; ela conforma-se em ser sua irmã; casa-se com Clairville; Dorval casa-se com a irmã de Clairville, Constance, e a peça termina com todo o mundo afogado em lágrimas de alegria. Isto foi a contribuição de Diderot àquilo que os críticos já tinham denominado *la comédie larmoyante* — um teatro de lágrimas. Os termos *comédie* e *comédien* significavam teatro e ator em vez de comédia e comediante. Qualquer peça de final feliz era chamada uma *comédie*.

O que deu à peça um lugar na história francesa foi uma série de diálogos juntamente com ela publicada e mais tarde intitulada *Entretiens sur le Fils naturel* (Conversas sobre o filho natural). Era tradição do teatro francês que o drama sério (distinto do cômico) se ocupasse apenas dos personagens da nobreza e que fosse escrito em versos. Diderot agora expunha seu ponto de vista de que o drama sério não deveria temer o uso de personagens de ocupação burguesa, de cenas da vida doméstica apresentada com realismo e em prosa. Desejava demonstrar que o termo *bourgeois gentilhomme* não era uma risível e suposta contradição, como Molière pretendia, mas sim o desenvolvimento da nova sociedade na qual a burguesia estava crescendo em riqueza, posição e poder. O dramaturgo, argumentava ele, não deveria apresentar tantos estudos de personagens, como as condições da vida real — por exemplo, na família, no exército, na política, nas profissões e mesmo na indústria. E como a classe média era o principal repositório de virtudes da França, Diderot insistia em que uma função do novo *drame* (como ele chamava) deveria ser "inspirar nos homens o amor à virtude e o horror ao vício". Ele estigmatizava a arte meramente como distração, como luxo da classe ociosa; cada arte devia ter uma função e um uso sociais; e que melhor objetivo poderia ter o teatro do que tornar encantadora a virtude?

A peça e o pronunciamento que a acompanhava dividiram a Paris intelectual em

campos hostis. Palissot e outros *antiphilosophes* ridicularizaram as idéias de Diderot. Fréron não somente criticou na peça uma didática sem graça, úmida de sentimento e virtude irreal, como mostrou, em sucessivas edições de seu *Année littéraire*, uma suspeitosa similaridade entre a primeira metade do *Le Fils naturel* e a comédia *Il vero amico* (O verdadeiro amigo) que Goldoni tinha levado ao palco em Veneza em 1750. Diderot confessou:

> Tomei posse dela (da peça de Goldoni) como se fosse uma propriedade que me pertencesse. Goldoni não foi mais escrupuloso. Apossou-se de *L'Avare* (O Avarento, de Molière) sem que ninguém julgasse este ato como mau; e nenhum dentre nós sonhou em acusar Molière ou Corneille de plágio por terem tacitamente tomado emprestado a idéia de algumas peças quer de autores italianos quer do teatro espanhol.[83]

Sem dúvida, isto era verdade para *Le Cid*, de Corneille, e *Le Festin de pierre* (*Don Juan*), de Molière.

Encorajado por seus amigos, desafiando seus inimigos, e em meio às maiores dificuldades com a *Encyclopédie*, Diderot escreveu e publicou (1758) uma outra peça, *Le père de famille* (O Pai de família), e a ela juntou um provocador "*Discours sur la poésie dramatique*" (Discurso sobre a poesia dramática) — um título que faz lembrar outro usado por Dryden, 90 anos atrás para batizar um ensaio semelhante. *O Pai de Família* foi produzido em Toulouse e Marselha em 1760, e no Théâtre-Français, em Paris, em fevereiro de 1761; nesse último foi representada durante sete noites, o que era considerado um moderado sucesso. Voltaire deixou que se adiassem as representações de sua tragédia *Tancrède* para dar a oportunidade dessa temporada a seu novo rival, a quem escreveu: "Oh, meu caro irmão Diderot! cedo-vos meu lugar de todo o meu coração e gostaria de coroar-vos com folhas de louro." Diderot replicou: "Obrigado, meu caro mestre. Sei o quanto vós deveis ter desejado o sucesso de vosso discípulo, e estou comovido com isto. Minha afeição e homenagem até o fim de minha vida."[84] A peça foi revivida com sucesso no Théâtre-Français, em 1769, e passou a ser um elemento menor no triunfo dos *philosophes*.

O enredo era parcialmente autobiográfico. O pai é uma amável reminiscência de Didier Diderot, com exceção de que ele prega muito mais do que é sabido que o bom Didier pregou. O filho, Saint-Albin (um amável retrato de Denis Diderot), tenta obter do pai a permissão para se casar com Sofia, uma moça da classe trabalhadora. O pai consente em vê-la, gosta dela, mas recusa-se a deixar que seu filho se case com uma moça tão pobre. Depois de cinco atos, e por uma coincidência que serviu a milhares de dramas, verifica-se que a jovem é a filha de uma excelente família; o pai cede; tudo está bem. Fréron poderia ser perdoado por ter chamado o enredo de melodramático, mecânico e absurdo. Um crítico apontou que esta ode à virtude era dedicada a Grimm, que havia dividido uma prostituta com Rousseau e era agora o amante de Mme. d'Épinay, e que Diderot havia dado à heroína o nome de sua amante, Sophie Volland. Voltaire, ao mesmo tempo que cumprimentava o autor sobre "as coisas ternas e virtuosas" da peça, escrevia a Mme. du Deffand: "Já ouvistes ler *Le pere de famille*? Não é ridículo? Por minha fé, o nosso século é pobre quando comparado ao de Luís XIV."[85]

Diderot, no entanto, sentia que o drama francês do século XVIII tinha tomado uma forma completamente contra a natureza — em seu pomposo estilo declamatório, em suas unidades de ação, tempo e lugares extremamente moralistas e em sua passiva imitação das classes antigas e não das realidades da vida atual. Suas peças, desavergonhadamente sentimentais, eram prenúncios da reação romântica contra o intelectualismo e a limitação emocional da idade clássica. A influência de Diderot fez-se sentir também no crescente realismo dos cenários, na veracidade histórica das vestimentas dos atores, no nacionalismo de seu modo de expressar-se; participava da campanha de Voltaire para desalojar os espectadores do palco da França. "Toda a melhoria na arte de produção dos últimos 150 anos", disse Gustave Lanson, "partiu de Diderot"[86] — com exceção para o fato de que o cenário atualmente tende a ser mais imaginativo do que realista. A Alemanha também respondeu a Diderot, a quem Sainte-Beuve chamava "o mais alemão dos franceses".[87] Lessing traduziu *Le Père de Famille* e os discursos dramáticos, e declarou que "desde Aristóteles nenhuma mentalidade tão filosófica havia-se ocupado com o teatro".[88]

Diderot também teve algo a dizer a respeito da arte histriônica. Num desafiante ensaio, *Paradoxe sur le comédien* (Paradoxo sobre o comediante), de 1778, ele argumentava que para comover uma audiência o autor não se deve render à emoção que expressa mas deve permanecer com o total controle de seus sentidos. Naturalmente esse era um conselho frontalmente contrário ao que Horácio dera aos poetas, "*Si vis me flere, primum tibi flendum est*" (Se desejas que eu chore, primeiro deves chorar). Não, dizia Diderot, o ator

> deve ter em si mesmo um observador desinteressado, que não se comove. Ele deve ter penetração e não sensibilidade... Se o ator estivesse cheio, realmente cheio de sentimentos, como poderia representar o mesmo papel duas vezes com o mesmo espírito e o mesmo sucesso? Cheio de vigor na primeira representação, ele estaria cansado ou frio como mármore na terceira.... Que a porta do teatro se encha de criaturas em lágrimas; mas não quero saber de lágrimas no palco.[89]

(Um conselho dificilmente seguido pelos atores que representavam as peças de Diderot.)

Este era um paradoxo do próprio Diderot, pois em 1757 ele havia escrito: "Os poetas (e) os atores... sentem intensamente e refletem pouco."[90] Agora ele voltava atrás, talvez depois de ter visto David Garrick, em Paris (1763,1770), simular diversas emoções em rápida sucessão e à vontade. Ou pode ser que tenha encontrado seu paradoxo no apelo de Hamlet aos atores em Elsinore: "Bem no meio da torrente, da tempestade, e (como eu poderia dizer) do redemoinho da paixão, adquiri e assumi uma temperança que vos possa dar suavidade."[91] Sir Henry Irving rejeitava a análise de Diderot, mas um crítico moderado acredita que ela "tenha permanecido até hoje em dia a mais importante tentativa de se tratar com o problema da representação".[92] Os atores podem ser emocionais na vida, mas não no palco. (Talvez seu autocontrole no palco leve-os à liberdade emocional na vida; daí muitos pecados lhes devam ser perdoados.) Eles devem estudar o sentimento indicado em suas origens e expressá-los em seus gestos e palavras, mas eles devem "lembrá-los com tranqüilidade".[93] Diderot atingiu o equilíbrio numa carta para Mlle. Jodin: "Um ator que não tem mais

nada além de bom senso e juízo é frio; outro que só tenha verve e sensibilidade é louco."[94]

Fazendo um retrospecto sobre esta desordenada revisão da mente caótica de Diderot, perdoamos sua confusão em meio à literalmente magnânima profusão de suas idéias e o enorme espectro de seus interesses. Nada que fosse humano lhe era alheio, exceto a religião; e mesmo assim, como vimos, ele não estava imune ao sentimento religioso. Foi característico de sua vida começar com a matemática e a física e terminar com o teatro e a música. Ele não podia ser um grande cientista; era impaciente demais para a pesquisa e a experimentação; transitava com a maior facilidade para as generalizações, mas estas eram quase sempre esclarecedoras. Conhecia música suficientemente para escrever um método sobre aprendizado de cravo e um tratado sobre harmonia. Compôs as peças teatrais mais importantes e as melhores novelas de seu tempo; no conto sobrepujou a todos os seus contemporâneos, exceto Voltaire; e chegou a ultrapassar o próprio Voltaire dando ao conto aquela concentração de pensamento e ação que determinam sua forma até os dias de hoje. Apaixonado pela conversação e treinado nos salões, Diderot desenvolveu o diálogo até que ele atingisse um brilho e uma vitalidade raramente igualados antes ou depois. E escreveu filosofia não numa linguagem secreta para torres de marfim, mas como um debate vivo, sobre temas vivos, entre homens que se deixavam de boa vontade apanhar nas correntezas do mundo.

VIII. DIDEROT

Por trás desta mente caleidoscópica estava um homem dotado de muitas virtudes e de quase todos os defeitos, cada um aparecendo por sua vez no palco de sua vida. Quando Michel Vanloo retratou-o, Diderot protestou porque o rosto no retrato exibia apenas uma de suas pequenas partes, era meramente uma expressão de uma das suas disposições de ânimo.

> Eu tinha uma centena de diferentes expressões num mesmo dia de acordo com a disposição em que me encontrava. Sereno, triste, sonhador, terno, violento, apaixonado, ocioso. Os sinais exteriores de meus muitos e variados estados de espírito substituem-se um ao outro tão rapidamente em meu rosto que o olho do pintor apanhava um diferente "eu" a cada momento e nunca chegou a apanhar um deles corretamente.[95]

Gradualmente, no entanto, estas muitas faces fundiam-se num modelo composto e deixavam-no com a rude fisionomia que vemos no retrato feito por Greuze: sombrio como César, gasto pelos seus apaixonados encontros com um exército de idéias e inimigos e por tentativas de expressar em palavras estáticas os fluentes matizes de suas afirmativas e negativas. Uma testa alta recuava para uma cabeça meio calva; orelhas grandes e rústicas, grande nariz recurvo, boca firme e queixo belicoso, olhos castanhos pesados e tristes, como se recordassem erros que não devem ser lembrados, ou compreendessem a indestrutibilidade da superstição, ou notassem a grande velocidade com que a simplicidade nasce. Em público em geral ele usava uma peruca, porém,

quando se perdia no êxtase dos monólogos, podia removê-la, brincar com ela, ou descansá-la em seu colo. Ele estava absorvido em ser e não tinha tempo para parecer.

Diderot não cedia a ninguém na apreciação de seu caráter. Admitia: "Eu excito-me por um momento"; porém, "um momento mais tarde já sou eu de novo, o homem franco, gentil, justo, indulgente, honesto, caridoso e obsequioso. Continuai, por favor, este elogio, porque ele não está completo. Eu nada disse sobre minha inteligência." Duvidava que qualquer homem vivo fosse mais honesto do que ele, e estava seguro de que mesmo os "pilares da Igreja" acreditariam em sua palavra. "Que belas almas são a vossa, a minha e a dele!" escrevia ele à sua amante, admitindo Grimm na trindade. Falava com entusiasmo sobre seus livros e peças teatrais, confiante em sua imortalidade. Julgava sua moral excelente e, efetivamente, só tinha uma amante de cada vez. Falava de si mesmo como "o filósofo" e reconhecia sua semelhança com Sócrates. "O que interessa", perguntava ele, "se devo minhas estimadas qualidades à natureza ou à experiência, se elas são sólidas, e se a vaidade jamais as estraga?"[96]

Na realidade, Diderot possuía a maior parte das virtudes que ele creditava a si mesmo. Ele era honesto no sentido de ingênuo, embora houvesse proferido muitas mentiras na juventude. Nele não havia pose nem afetação. Era gentil, exceto quando discursava, quando era muitas vezes selvagem e às vezes tão grosseiro que Mme. Geoffrin tinha de chamá-lo à ordem e à decência. Certamente tinha coragem, pois continuara a lutar quando tantos amigos o abandonaram e mesmo quando Voltaire aconselhou-o a desistir. Era justo, exceto com relação à piedade e a Rousseau; veremos, mais tarde, que ele não levou suficientemente em conta a sensibilidade de Jean Jacques. Era inquestionavelmente generoso, sempre pronto a ajudar os que apelavam para ele, e era mais generoso no elogio aos outros do que a si mesmo. Passou muitos dias substituindo Grimm na *Correspondance*, ou revendo os esforços literários de seus amigos. Ajudou uma longa sucessão de gente pobre fazendo doações com sua modesta renda. Quando um escriba necessitado mostrou a ele uma sátira sobre Diderot e pediu-lhe para revê-la, dizendo que necessitava de pão, Diderot reviu-a, melhorou-a e sugeriu que ele a dedicasse ao então Duque d'Orléans, "que me dá a honra de odiar-me". Assim foi feito e o duque mandou ao jovem autor 25 luízes de ouro.[97] Ele era indulgente em suas críticas de livros e pinturas (com exceção de Boucher), dizendo que preferia apontar o lado bom do que destacar o lado mau.[98] Era o mais bem-humorado dos *philosophes*. Rousseau, até 1758, e Grimm até o final, corroboravam a apreciação de Diderot a respeito de seus próprios caracteres. Eles falavam de Diderot, dizia Mme. d'Épinay, com "a maior veneração"; admiravam o seu talento, mas "seu caráter era o objeto de entusiasmo particular. M. Grimm diz que ele é o mais perfeito mortal que conhece".[99] Para tais amigos, seus defeitos eram os de uma criança ingenuamente franca. Julgavam-no dotado de maior profundidade do que Voltaire.

Diderot seguramente era mais rico do que Voltaire em idéias, porque não havia cheques nem balanços em sua constituição. Ele era mais imaginativo, menos racional, mais impetuoso, jamais maduro. "Diderot", dizia Voltaire, "é como um forno quente demais; tudo que nele é cozido queima";[100] mesmo assim, muitas coisas saíram meio cozidas. Ele era tão penetrante como Rousseau quanto à sensibilidade, tão terno em seus sentimentos, tão pronto para chorar com as belezas da natureza e as tragédias

da vida. Fez com que sua *religieuse* dissesse (e provavelmente ela expressava o autor): "Para uma alma terna, é delicioso derramar lágrimas."[101] Seus visitantes às vezes encontravam-no em lágrimas — ou enraivecido — por causa de um livro. Talvez sua amizade com Rousseau se baseasse numa comunidade de sentimentos, a mesma exaltação de emoções, o mesmo amor pela natureza, a mesma concepção romântica de criação como instinto, paixão e imaginação, o mesmo entusiasmo pelas novelas de Richardson. Diderot desejava advertir Clarrissa contra Lovelace, e quando lia a respeito de reis cruéis podia facilmente imaginar-se "usando uma adaga com maravilhosa facilidade".[102] Voltaire + Rousseau = Diderot; nenhum dos outros dois pode perdoá-lo por uni-los enquanto ele próprio permanecia único.

Os hábitos de Diderot expressavam a ambivalência de suas qualidades. Ele gostava da boa comida até o ponto de ser guloso e de ter cálculos biliares, mas era aberto a todas as ofertas culturais de seu tempo. Odiava e ridicularizava as viagens,[103] porém cruzou a Europa para dar palmadas em Catarina, a Grande. Chorava quando lia uma bela poesia, e permitia-se proferir grosseiras obscenidades. Desprezava o dinheiro e falava da pobreza como a amiga inspiradora dos filósofos; quando seu pai morreu, no entanto, ele foi a Langres (1759) e ficou satisfeito de receber um terço de seu patrimônio, de forma que, em 1760, possuía uma renda anual de 4.000 libras francesas. "Preciso de uma carruagem", dizia ele, "um confortável apartamento (era um *duplex*), finas roupas de baixo, uma mulher perfumada; e facilmente suportaria as outras maldições de nosso estado civilizado"; aqui o Voltaire que havia nele ria-se de Rousseau.

A esposa do *philosophe* estava por demais ocupada com a maternidade frustrada e com trabalhos caseiros, sem perfumes para alimentar o escritor com uma audiência própria e necessária às suas idéias abundantes. Como Milton, ele advogava o divórcio baseado na incompatibilidade intelectual. Uma vez que isso não lhe era permitido, ele fez o que os franceses ainda fazem hoje — tomou uma amante. Houve, em resumo, Mlle. Babuti, que se tornou Mme. Greuze. Depois Mme. de Puisieux, que o dominou durante uma década. Em 1755 ele encontrou exatamente o que precisava: uma jovem mulher que, por 18 anos, deu-lhe amor, fidelidade e compreensão. Louise Henriette Volland (que ele rebatizou Sophie, porque ela lhe parecia ser a alma da sabedoria) já tinha 38 anos quando se encontraram pela primeira vez — solteira, gorducha e míope; ele a descrevia usando óculos num rosto "de certa forma seco" e tinha que repreendê-la de vez em quando por pretender rivalizar com seu apetite. Mas ela tinha colecionado livros em vez de amantes; tinha lido muito mesmo sobre política e filosofia; falava bem e escutava melhor. Diderot achava que suas pernas eram grossas demais, mas estava agradecido por seus ouvidos, e amava sua inteligência e coração.

> Ah, Grimm (escrevia ele), que mulher! Como ela é terna, como é doce, como é honesta, delicada, sensível! Ela reflete... Não sabemos mais do que ela a respeito de hábitos, moral, sentimentos, uma infinidade de coisas importantes. Ela tem julgamento próprio, seus pontos de vista, suas idéias, seu próprio modo de pensar, formado de acordo com a razão, com a verdade e com o bom senso; nem a opinião pública, nem as autoridades, nem nada, podem subjugá-los.[104]

Isto tudo não podia ser apenas entusiasmo pois o objetivo Dr. Tronchin via em Sophie "a alma de uma águia numa capa de gaze";[105] quer dizer, ela amava belas roupas e vôos intelectuais.

Para ela, durante 20 anos, Diderot escreveu suas mais belas cartas, que permanecem entre os tesouros literários do século XVIII. Ele podia escrever-lhe francamente a respeito de tudo; podia mandar-lhe suas histórias obscenas e suas últimas especulações; escrevia para ela como se falasse, "como se eu estivesse a teu lado com um braço por trás de tua cadeira".[106] Em suas relações com Sophie, Diderot compreendeu, como nunca havia feito antes, a parte que o sentimento pode representar na vida. Ele dificilmente, então, podia acreditar no determinismo; parecia incrível que seu complexo intercâmbio de devoção e idéias pudesse ser o resultado físico-químico de alguma névoa primitiva. Algumas vezes, quando estava com tal disposição, ele podia até falar de Deus. Contou a Sophie como, passeando no campo com Grimm, ele arrancou uma folha de trigo e aprofundou-se em pensamentos sobre o mistério do crescimento. "O que está fazendo?" perguntou Grimm. "Eu estou escutando." "Quem está falando contigo?" "Deus."[107]

Depois de cerca de 12 anos de ligação com Sophie Volland, o amor do escritor diminuiu, suas cartas tornaram-se mais curtas, seus protestos de fidelidade mais forçados. Em 1769, com 57 anos de idade, ele substituiu seu falecido amigo Damilaville como o amante de Mme. de Meaux, com 54 anos de idade. Um ano depois um galã mais jovem deslocou Diderot. Enquanto isso, Denis continuava a assegurar a Sophie seu "eterno amor".

Em meio a todas as divagações de seu coração e de sua mente, a esposa, Antoinette, suportava-o fielmente, repreendia-o por sua incontinência e procurava consolação na religião e nas cartas. Eles discutiam quase diariamente, e o tempo não conseguiu apagar a distância entre o homem com mil idéias e a mulher com um Deus. Quando seus amigos vinham visitá-lo nunca iam cumprimentá-la. Quando ela descobriu sua ligação com Sophie, explodiu numa fúria que pareceu a Diderot inteiramente desproporcional para uma diversão tão comum. Por algum tempo ele teve suas refeições servidas no estúdio. "Ela está começando a sentir os efeitos deste pequeno divórcio", escreveu ele a Grimm. "A exaustão de suas rendas, que não está distante, trará a reconciliação."[108] Antoinette caiu doente, ele compadeceu-se e tratou dela com rabugento cuidado. Ela reagiu com tal doçura que ele pensou que ela devia estar morrendo; no entanto, descreveu sua doença de um modo divertido numa carta para Sophie. Quando Suard, amigo de Diderot contou-lhe que pretendia se casar, o escritor aconselhou-o a se afogar. (O casamento de Suard foi um dos mais felizes naquela época infeliz.)

Provavelmente Diderot teria saído de casa se ele não amasse tanto seus confortos domésticos e sua bela filha. Antoinette tinha 43 anos (1753) quando teve o quarto filho. À medida que Marie Angélique crescia com todos os encantos da juventude, Diderot concentrava toda a sua ternura sobre ela. A ela juntava-se em seus jogos; podemos imaginar o filósofo de cabeça grande jogando amarelinha com a filha, brincando de esconde-esconde e de chicote queimado. "Eu era louco por minha pequena filha. Que criatura adorável! Que mulher eu poderia fazer dela se sua mãe o deixasse!" Teve a precaução de ensinar-lhe todas as virtudes cristãs e quando ela se aproxi-

mou da idade núbil Diderot deu-lhe instruções explícitas a respeito de como guardar-se contra os lobos de Paris. O que significavam suas propostas? "Elas significam: 'Mademoiselle, devido a vossa complacência comigo, irei desonrar-vos, ireis perder toda a posição social, banir-vos da sociedade e ser presa em um convento e fazer vosso pai e vossa mãe morrerem de desgosto?'"[109] Assim, como qualquer pai francês, ele economizou dinheiro para dar-lhe um dote, e negociou com diversas famílias para conseguir para ela um marido no devido tempo. Fez a escolha, Antoinette desaprovou, Angélique aprovou e casou-se (1772). Diderot chorou ao perdê-la, e chorou mais ainda quando viu sua felicidade no casamento. Ajudou o jovem par generosamente dizendo, "Não é melhor ajudá-los num momento difícil do que esperar até quando não mais precisarem de coisa alguma?" O genro tornou-se um fabricante bem-sucedido, cujos descendentes, depois da restauração da monarquia Bourbon (1814), tornaram-se cautelosos conservadores.

À medida que Diderot amadurecia na sua função paterna, começou a entender melhor seu próprio pai e a honrar o código de moral que havia ajudado um homem a criar uma boa família. Mas nele permanecia muito do boêmio. Embora amasse seu cantinho em casa, suas velhas roupas e chinelos, e gostasse de aquecer os dedos dos pés em frente a uma lareira, ele se ausentava de tal felicidade de vez em quando; uma ocasião passou um mês com d'Holbach, em Grandval. Ainda freqüentava os cafés e era uma figura habitual em alguns salões. Mme. Geoffrin gostava dele a despeito de sua fala grosseira, e num ímpeto de maternal afeição mandou-lhe uma nova escrivaninha, uma confortável cadeira de braço de couro, um grande relógio de ouro e bronze e um luxuoso *robe de chambre*. Ele agradeceu-lhe, e tristemente permitiu que seus velhos móveis fossem levados; mas expressou terno lamento por substituir seu velho *robe de chambre*.

> Por que não fiquei com ele? Fora exatamente feito para mim e eu fui feito para ele. Seguia cada curva de meu corpo sem me incomodar. Era bonito e elegante. O novo *robe*, duro e engomado, faz de mim um manequim. Não havia tarefa para a qual sua boa natureza não se prestasse.... Se um livro estava coberto com poeira, uma de suas mangas estava pronta para limpá-lo. Quando a tinta de minha pena estava grossa e não corria, suas abas estavam prontas para me ajudar. Vós podíeis ver, marcadas em longas tiras pretas, os freqüentes serviços que ele me prestou. Essas longas tiras denunciam o homem de letras, o escritor, o trabalhador. Atualmente pareço um rico ocioso; ninguém me reconhece.... Eu era senhor absoluto de meu velho roupão; agora tornei-me o escravo do novo.[110]

Diderot considerava as amizades o principal consolo e inspiração de sua vida. Sua associação com Grimm foi mais íntima e permanente do que qualquer de seus amores. Em 1772, quando já se conheciam há 22 anos, ele escreveu-lhe: "Meu terno, meu único amigo, tendes sempre sido, sempre sereis, meu querido e único amigo."[111] Havia, no entanto, ocasiões em que ele ficava profundamente ferido pela frieza e aparente indiferença de Grimm. O alemão explorava a boa vontade de Diderot, muitas vezes delegando a ele escrever a sua *Correspondance*; Diderot substituía-o não somente fazendo a crítica das exposições do Salão, como, mais tarde, fazendo também a revisão de seus últimos livros; e algumas vezes ele trabalhava a noite inteira para cumprir

o prazo que Grimm havia estabelecido.[112] Grimm oferecia-se para lhe pagar; Diderot recusava-se a ser pago. É triste relatar que quando Stanislas II Poniatowski, rei da Polônia, tendo ouvido dizer que Diderot planejava visitar São Petersburgo (1773), quis convidá-lo para ir a Varsóvia, Grimm aconselhou-o a não fazê-lo pois não valeria a pena travar conhecimento com o filósofo. "Em vez de usar seu tempo convivendo com o talento de Voltaire, Diderot desperdiça-o escrevendo fragmentos para estas (*Correspondance*) folhas ou gastando-o com todos aqueles que têm a coragem de solicitar sua ajuda. Ouso dizer a Vossa Majestade que ele morrerá desconhecido."[113]

Provavelmente as horas mais felizes de Diderot (afora as que eram despendidas com Angélique) eram as que ele passava falando nos jantares de d'Holbach ou de Mme. Geoffrin, disparando sem rumo numa torrente de eloqüência sobre qualquer assunto. Ele não era a principal atração das reuniões políticas, onde se apreciava mais os crivos de inteligência do que as idéias originais. A própria Mme. Geoffrin ficava assustada com os entusiasmos de Diderot, e aconselhava-o a ter moderação e decência, freando seus vôos. Mas na mesa do barão, onde, como asseguraram a Hume, juntavam-se "17 ateístas", o *philosophe* podia soltar-se e então (quase todos concordavam), não havia nada tão fascinante, tão absorvente em toda a brilhante conversação de Paris. "Aquele que só conheceu Diderot pelos escritos", dizia Marmontel, "não o conheceu de modo algum.... Eu jamais experimentei maior prazer intelectual."[114] Henri Meister, que muitas vezes o escutou, descrevia-o numa hábil comparação:

> Quando me lembro de Diderot, a imensa variedade de suas idéias, a espantosa multiplicidade de seu conhecimento, o vôo rápido, o calor, o impetuoso tumulto de sua imaginação, todo o encanto e toda a desordem de sua conversação, aventuro-me a comparar seu caráter com a própria natureza, exatamente como ele costuma concebê-la — rica, fértil, abundante em germes de toda a espécie, gentil e áspera, simples e majestosa, valiosa e sublime, mas sem nenhum princípio dominador, sem um mestre e sem um Deus.[115]

Escutemos um relato em primeira mão sobre a eloqüência de Diderot feito pelo próprio Proteu:

> Eu parecia extraordinário para eles, inspirado, divino. Grimm só tinha olhos para mim e ouvidos para me ouvir. Todo mundo estava espantado. Eu próprio sentia-me tão contente comigo mesmo que não posso expressar tal sentimento. Era como um fogo queimando em minhas entranhas, que abrasava meu peito, espalhava-se por sobre ele, e inflamava-o. Foi uma noite de entusiasmo para a qual eu fui a lareira.[116]

A reputação de Diderot era maior entre aqueles que o conheciam pessoalmente do que entre os que simplesmente haviam lido seus trabalhos publicados, que eram principalmente a *Encyclopédie* e suas peças teatrais; as melhores delas — *La Religieuse, Jacques le fataliste, Le Rêve d'Alembert, Le Neveu de Rameau* — ainda não haviam sido impressas por ocasião de sua morte. Em parte por esta razão e em parte devido ao radicalismo de suas idéias sobre religião e sexo, Diderot nunca conseguiu — e nunca tentou — ser admitido na Academia. Para seus amigos, no entanto, ele era *le philosophe* — o filósofo, o líder da tribo rebelde. Rousseau, mesmo depois de chegar

a odiá-lo como inimigo secreto, escreveu nas suas *Confessions*: "Diderot irá parecer, numa distância de ainda alguns séculos, um homem prodigioso. As pessoas olharão de longe para aquela cabeça universal com um misto de admiração e espanto, como hoje em dia olhamos para as cabeças de Platão e de Aristóteles."[117]

Goethe, Schiller, Lessing eram fascinados pelos escritos de Diderot; Stendhal, Balzac, Delacroix aderiram a esta admiração; Comte classificava-o como o gênio supremo daquela excitante época;[118] Michelet chamava-o "verdadeiro Prometeu" e dizia que uma pessoa podia explorar os trabalhos de Diderot por 100 anos e ainda restariam infinitas riquezas."[119] Ou nós devemos ouvir Mme. Geoffrin, que o conhecia bem, mas que não havia lido seus livros? "Ele é um homem bom e honesto", escreveu ela, "mas é tão teimoso e tão mal equilibrado que não vê nem ouve como as coisas realmente são; ele é sempre como um homem que sonha e que acredita que os sonhos sejam reais."[120]

Diderot era bom e mau, honesto e desonesto, teimoso e intuitivo, mal equilibrado e brilhantemente criativo, um sonhador, um guerreiro, um visionário, cuja estatura na história parece crescer à medida que o tempo passa, e ainda hoje alguns pensam que ele é "a mais interessante e provocadora figura do século XVIII na França".[121] Deixemos as coisas por aí até que o encontremos de novo — face a face com uma imperatriz e, mais tarde, no encontro dos *philosophes* com a morte.

CAPÍTULO XXI

A Propagação da Campanha

1758-74

I. HELVÉTIUS: 1715-71

1. Desenvolvimento

A FAMÍLIA de Helvétius era de origem suíço-germânica, como aqueles viris troncos que fazem de Berna e de Zurique as orgulhosas e prósperas cidades de hoje. Um de seus membros, em Neuchâtel, tomou o nome de Schweitzer — isto é, suíço; um outro, que se mudou para a Holanda, tomou o nome Helvétius — isto é, suíço. Este segundo ramo mudou-se para Paris por volta de 1680. Ali Jean Claude Adrien Helvétius tornou-se médico da rainha Marie Leszczyńska. De seus 20 filhos, o que aqui nos interessa nasceu em 26 de janeiro de 1715. Claude Adrien foi educado com o cheiro da medicina, o que deixou alguns traços em sua filosofia. Depois de estudar com os jesuítas no Collège Louis-le-Grand, foi colocado como aprendiz junto a um coletor de impostos. Em breve estava rico; com a idade de 23 anos tinha uma renda de 360 mil libras francesas por ano.[1] Era elegante, um bom esgrimista, bom dançarino e atirava bem; um favorito de cortesãos e cortesãs. Foi indicado para ser *maître d'hôtel* da rainha. Estava extremamente mal preparado para se tornar um filósofo — a não ser um dos da espécie esperta demais para escrever livros.

Mas em 1738 ele encontrou Voltaire, ficou entusiasmado com seu talento e sua fama e começou a sonhar em se tornar um escritor; não seria uma nova distinção ser ao mesmo tempo financista e filósofo? Passou algum tempo como hóspede de Montesquieu, em Bordeaux, e depois na Borgonha, com Buffon; estas foram suas influências formadoras. Tornou-se amigo íntimo de um outro milionário, o Barão d'Holbach, o arquimaterialista da época. Nos jantares do barão e no *salon* de Mme. de Graffigny, ele encontrou-se com Diderot, Grimm, Rousseau, Duclos, Galiani, Marmontel, Turgot. E aí houve uma transformação.

Em 1751, tomou duas decisões fatais. Abandonou seu lucrativo posto como *fermier général d'impôst*, retirou-se para um estado feudal em Voré-au-Perche, e dedicou-se a escrever um livro que iria agitar o mundo. No mesmo ano, com a idade de 36 anos, casou-se com Anne Catherine de Ligniville d'Autricourt, uma condessa do Sagrado Império Romano, de 32 anos de idade, uma das mais belas e mais preparadas mulheres da França. Levou-a imediatamente para Voré, temeroso, dizia Grimm, de que Paris a manchasse. Ali — ou teria sido em Paris? — Fontenelle, já com quase

100 anos, entrou no quarto de vestir da bela condessa e encontrou-a num *deshabillé* quase completo: "*Ah madame*", exclamou ele em alegre retirada, "*si je n'avais que quatre-vingts ans* (se eu tivesse oitenta anos)!"[2]

O feliz casal também mantinha uma casa em Paris, e para ali a hospitalidade de Helvétius, adornada com os encantos de sua esposa, trazia os leões intelectuais tais como Diderot, d'Holbach, Fontenelle, Buffon, d'Alembert, Turgot, Galiani, Morellet, Condorcet e Hume. "Vós devíeis ver", dizia Marmontel, "como sua casa tornava-se agradável para os homens de letras."[3] Nestes jantares, Helvétius tentava guiar a conversação para os temas sobre os quais ele planejava escrever; incitava que se fizesse críticas a suas idéias, e mostrava-se um bom ouvinte; Morellet queixava-se de que Helvétius "estava sempre compondo seu livro acompanhado".[4]

Depois de sete anos de incubação, o amado volume surgiu, no dia 15 de julho de 1758, sob o título *De l'esprit* (Sobre o espírito). Para surpresa de seus amigos que haviam visto a obra em manuscrito, o volume tinha o precioso "privilégio do rei". Malesherbes havia delegado a Jean Pierre Tercier a tarefa de censurá-lo; Tercier relatou: "nele nada encontrei, segundo meu julgamento, que pudesse impedir a publicação."[5] No dia 6 de agosto, o advogado geral do Parlamento de Paris estigmatizou o livro atribuindo-lhe uma massa de heresias; no dia 10 de agosto, o Conselho de Estado revogou o privilégio de imprimi-lo; logo a seguir, Tercier foi afastado de seu lucrativo posto. O amável autor protestou que ele não havia feito nenhum ataque ao cristianismo. "De que impiedade podem me acusar? Em nenhuma parte deste trabalho neguei a Trindade ou a divindade de Jesus, ou a imortalidade da alma, ou a ressurreição dos mortos, ou qualquer outro artigo do credo papal; conseqüentemente, de forma alguma ataquei a religião."[6] Voltaire, temendo que Helvétius fosse mandado para a Bastilha, recomendou-lhe que viajasse. Mas Helvétius sentia-se confortável demais em sua casa para sacrificar tudo por um livro. Imprimiu uma retratação sob a forma de uma carta para um padre; e quando o governo declarou que isto era inadequado, ele assinou uma desculpa "tão humilhante", escreveu Grimm, "que uma pessoa não ficaria espantada de ver um homem refugiar-se com os hotentotes antes de pôr sua assinatura em tal confissão".[7] Mme. Helvétius foi a Versalhes interferir em favor de seu marido; o governo contentou-se em ordenar sua retirada para sua propriedade durante dois anos. A penalidade poderia ter sido mais severa se o rei não se lembrasse que sua própria vida tinha sido uma vez salva pelo pai de Helvétius, então médico da rainha. A 3 de janeiro de 1759, o Papa Clemente XIII condenou o livro como escandaloso e licencioso; e, em fevereiro, a obra foi publicamente queimada por ordem do Parlamento. Já vimos como este "escândalo sobre uma omelete", como Voltaire o chamava, contribuiu, juntamente com o artigo de d'Alembert sobre Genebra, para a suspensão da *Encyclopédie*. Com toda esta propaganda, *De l'Esprit* tornou-se o volume mais lido de todos os que tomaram parte na campanha contra o cristianismo. Houve 20 edições em francês dentro de seis meses, e em breve ele foi traduzido para o inglês e para o alemão. Hoje em dia, apenas alguns eruditos conhecem-no e sua aquisição é quase impossível.

Helvétius não publicou mais nada, mas continuou a escrever. Vagarosamente, mas de maneira irada, ele reafirmou e ampliou seus pontos de vista no tratado *De l'Homme* (Sobre o homem), que atacava os padres como vendedores venais de esperança

e medo, perpetuadores da ignorância e assassinos do pensamento. Nestes dois livros, encontramos todos os ideais daqueles tempos ambiciosos: liberdade, igualdade, e fraternidade: liberdade para falar, imprimir, reunir-se e de culto; igualdade para ambos os sexos e para todas as classes na oportunidade de educação e perante a lei; e uma quase socialista defesa de um *welfare state* (onde o bem-estar social é tarefa do governo e não de organizações privadas) como proteção compensadora dos pobres simples contra os ricos espertos — tudo coroado com uma fé meio religiosa na indefinida perfeição da humanidade. Aqui também, se escutarmos bem, está a voz da Revolução.

2. *Filosofia*

Como quase todos os *philosophes*, Helvétius começou com Locke: todas as idéias derivam da sensação e, conseqüentemente, da experiência do indivíduo. Todos os estados mentais são combinações de sensações sentidas presentemente ou revividas do passado pela memória, ou projetadas no futuro pela imaginação. O julgamento é a sensação das diferenças entre as sensações; e a razão é uma combinação de julgamentos.

A mente e a alma não são a mesma coisa: a mente é uma reunião ou seqüência de estados mentais; a alma é a sensitividade do organismo, a capacidade de receber sensações. Toda sensação é física, toda alma é um poder em matéria. "Todos os fenômenos da medicina e da história natural evidentemente provam que este poder... começa com a formação dos órgãos do corpo, dura tanto quanto eles duram e é destruído com sua dissolução."[8] Os animais têm almas. O homem tornou-se superior aos animais pelo desenvolvimento da estatura erecta, que gradualmente transformou suas patas anteriores em mãos capazes de agarrar e manipular objetos.

Tendo começado com Locke, Helvétius prosseguiu com Hobbes: Toda ação é o desejo que responde à sensação presente ou evocada. O desejo é a memória do prazer que acompanhou certas sensações. A paixão é um desejo persistente que varia de intensidade de acordo com a dor e com o prazer lembrado ou esperado. As paixões muitas vezes levam-nos ao erro porque fixam nossa atenção em algum aspecto particular de um objeto ou de uma situação, não nos permitindo vê-la por todos os lados.[9] (Neste sentido, a inteligência é o prolongamento da reação de maneira a permitir que haja uma percepção mais ampla e uma resposta mais completa.) Apesar disso, as paixões são para o caráter o que o movimento é para a matéria; elas fornecem o impulso, mesmo o impulso para o conhecimento. "As realizações mentais de uma pessoa variam com a intensidade de suas paixões. O homem de talento é um homem de paixões fortes; o homem estúpido não as tem."[10] A paixão básica é o amor do poder; isto é básico porque aumenta nossa capacidade para realizar nossos desejos.

Até este ponto o trabalho de Helvétius foi merecedor do epíteto que Voltaire lhe deu de "Omelet" — uma mistura de idéias há muito correntes no mundo filosófico. Mas agora ele avançava para suas proposições mais distintivas. Uma vez que todas as idéias vêm das experiências do indivíduo, as diversidades de idéias e do caráter dos indivíduos e das nações dependem das diferenças ambientais em que vivem indiví-

duos ou nações. Todos os homens, ao nascer, têm uma aptidão igual para a compreensão e o julgamento; não há superioridades nativas da mente. "Todos são dotados de uma força e de um poder de atenção suficientes para elevá-los ao nível dos homens ilustres" se o ambiente, a educação e as circunstâncias os favorecem; "a desigualdade de sua capacidade é sempre o efeito da diferença da situação na qual a sorte os colocou."[11]

> No momento em que a criança é expulsa do útero... ela entra na vida sem idéias e sem paixões. A única sensação que ela tem é a fome. Não é no berço (não pela hereditariedade) que recebemos as paixões do orgulho, da avareza, da ambição, o desejo pela estima e pela glória. Essas paixões facciosas, geradas no interior das grandes e das pequenas cidades, pressupõem convenções e leis já estabelecidas entre os homens.... Tais paixões seriam desconhecidas para um homem que fosse levado por uma tempestade, no momento de seu nascimento, para uma planície deserta, e, como Rômulo, nutrido por uma loba.... O amor à glória é uma aquisição, e, conseqüentemente, é o efeito da instrução.[12]

Mesmo o gênio é um produto do ambiente, isto é: um produto da experiência e circunstâncias. O gênio adiciona um último passo a uma invenção, onde muitos passos já foram dados anteriormente; e este passo final deve-se às circunstâncias. "Cada nova idéia é uma dádiva do acaso" — isto é, de "uma série de efeitos dos quais não conhecemos a causa."[13]

> Donde procede a extrema desigualdade da compreensão? Por que ninguém percebe precisamente os mesmos objetos, nem está precisamente na mesma situação, nem recebeu a mesma educação; e por que a sorte, que preside nossa instrução, não conduz todos os homens a minas igualmente ricas e produtivas. É portanto à educação — tomada no mais extenso sentido que possamos dar a esse termo, e no qual a idéia do acaso também está incluída — que devemos atribuir a desigualdade da compreensão.[14]

Provavelmente esta análise psicológica — especialmente generosa num milionário — derivava-se de uma atitude política. Os conservadores sublinham as diferenças e as influências da hereditariedade, e a necessidade de se ter cautela para mudar instituições enraizadas nas desigualdades naturais e inatas de aptidão e caráter. Os reformadores enfatizam as diferenças e a influência do ambiente por meio dos quais as desigualdades de habilidade, poder e riqueza parecem se dever à sorte — aos acidentes do nascimento e aos privilégios da condição mais do que a um mérito inato; desse modo, a desigualdade pode ser reduzida quando se equaliza a educação e quando se melhora o ambiente. Helvétius aplica sua teoria da igualdade natural às raças bem como aos indivíduos: todas as raças teriam atingido igual desenvolvimento se suas oportunidades ambientais tivessem sido iguais. Conseqüentemente, o orgulho nacional, como o orgulho de uma pessoa ou de uma classe, não tem suporte na realidade. "A liberdade da qual os ingleses se sentem tão orgulhos... é menos a recompensa de sua coragem do que uma dádiva da fortuna" — isto é, do canal e dos mares que a protegem. (A liberdade interior, varia inversamente ao perigo externo quando tudo o mais está em plano de igualdade.)

Obviamente, de acordo com estas premissas, o caminho para o progresso segue a melhoria da educação, da sociedade e do governo. "A educação é capaz de fazer qualquer coisa"; ela não ensina o urso a dançar?[15] Todo o progresso, mesmo na moral, depende da disseminação do conhecimento e do treinamento da inteligência; "destruí a ignorância e tereis destruído todas as sementes do mal moral".[16] Para atingir este objetivo, todo o sistema educacional da França deve ser reconstruído; ele deve se libertar da Igreja e passar a ser atribuição do Estado; a educação deve ser possível para todas as pessoas, de qualquer sexo e idade. O ensino do latim e do grego deve ser substituído pela educação científica e técnica, e deve-se dar nova ênfase à formação de corpos sadios e "almas sábias e virtuosas".[17]

Aqui Helvétius, embora sem negar nenhum dogma cristão, inicia um apaixonante apelo em favor da redução do poder eclesiástico na França. Ele ataca a Igreja de um ponto de vista mais social do que teológico. Denuncia a glorificação católica do celibato e da pobreza, mas alegra-se pelo fato de que muito poucos cristãos levam essas idéias a sério; "uma secreta incredulidade freqüentemente se opõe aos perniciosos efeitos dos princípios religiosos".[18] O controle católico da educação, acusa ele, não somente retarda o avanço técnico de uma nação, por menosprezar a ciência, como capacita o clero a formar a mente da criança para ser dominada pelos padres.[19]

> O desejo do clero em todos os tempos tem sido o de ser poderoso e opulento. Por que métodos pode ele satisfazer esse desejo? Vendendo esperança e temor. Os padres, negociantes por atacado destes artigos, sentiram que esta venda seria segura e lucrativa.[20]... O poder do padre depende da superstição e da credulidade estúpida das pessoas. É de pouca importância para ele que as pessoas aprendam; quanto menos souberem, mais dóceis serão diante de suas imposições.[21]... Em toda religião, o primeiro objetivo dos padres é sufocar a curiosidade dos homens, impedir o exame de todo o dogma cujo absurdo é por demais palpável para ser escondido.[22]... O homem nasce ignorante, mas não nasce tolo; e não é sem trabalho que se faz dele um tolo. Para ele ser assim transformado, e para ser capaz de extinguir em si mesmo a luz natural, muita arte e método devem ser empregados; a instrução deve inculcar-lhe erro sobre erro.[23]... Não há nada que o poder sacerdotal não possa executar com a ajuda da superstição. Porque por meio da superstição o clero rouba aos magistrados sua autoridade e aos reis seu legítimo poder; por meio dela, o poder sacerdotal submete as pessoas e adquire um poder sobre elas que é freqüentemente superior ao das leis; e, desta forma, ele finalmente corrompe os próprios princípios da moralidade.[24]

Helvétius acrescenta a estes mais oito capítulos sobre a tolerância.

> A intolerância religiosa é a filha da ambição sacerdotal e da credulidade estúpida.[25]... Se eu acreditar na minha ama e no meu tutor, todas as outras religiões são falsas; somente a minha é a verdadeira. Mas isto é assim reconhecido pelo universo? Não: a terra ainda geme sob a multidão de templos consagrados ao erro.[26]... O que nos ensina a história das religiões? Que elas têm, em todos os lugares, acendido a tocha da intolerância, semeado as planícies com cadáveres, embebido os campos com sangue, queimado cidades e arrasado impérios.[27]... E os turcos, cuja religião é uma religião de sangue, não são mais tolerantes do que nós? Nós vemos igrejas cristãs em Constantinopla, mas não há mesquitas em Paris.[28]... A tolerância sujeita o padre ao príncipe; a intolerância sujeita o príncipe ao padre.[29]

Helvétius sente-se inclinado a fazer uma exceção em favor da intolerância:

> Há uma causa na qual a tolerância pode ser prejudicial a um povo, e isto acontece quando ele tolera uma religião que é intolerante, como é o caso da católica. Esta religião, tornando-se a mais poderosa de um Estado, virá sempre a derramar o sangue de seus estúpidos protetores.... Que não se permita a existência da maneira insinuante de os católicos imporem-se sobre os protestantes. Os mesmos padres que, na Prússia, consideram a intolerância uma abominação e uma infração da lei natural e divina olham para a tolerância na França como um crime e uma heresia. O que faz o mesmo homem tão diferente nos diversos países? Sua fraqueza na Prússia e seu poder na França. Quando se considera a conduta dos católicos cristãos, eles, a princípio, quando fracos, parecem cordeiros; mas quando ficam fortes são tigres.[30]

Helvétius tinha uma boa palavra a dizer, de vez em quando, a favor do cristianismo e especialmente do protestantismo. Ele não era um ateísta, mas tinha horror à concepção bíblica de Deus como "semelhante a um tirano oriental... punindo pequenas faltas com tormentos eternos".[31] Ele tinha esperanças no surgimento de uma "religião universal" que sob o controle do Estado promoveria uma "moralidade natural", livre de recompensas e punições após a morte.[32] Helvétius punha a razão acima de todas as pretensões humanas a respeito de uma revelação divina. "Um homem honesto irá sempre obedecer à sua razão de preferência à revelação; porque ela está, dirá ele, mais segura de que Deus é o autor da razão humana... do que o autor de um determinado livro."[33]

Mas não seriam as crenças sobrenaturais e a sanção divina necessárias à eficácia de um código moral? De forma alguma, diz Helvétius.

> Não é da religião... mas somente da legislação que os vícios, as virtudes, o poder e a felicidade do povo dependem.... Todas as espécies de crimes não punidas pelas leis são cometidas diariamente; que prova mais forte pode existir da inutilidade da religião?... De onde vem a atual segurança em Paris? Da devoção de seus habitantes? Não.... da regularidade e da vigilância da polícia.... Em que período Constantinopla tornou-se o poço de todos os vícios? Exatamente na ocasião em que a religião cristã foi oficializada.... Os mais cristãos dos reis não foram os maiores monarcas. Poucos deles exibiram as virtudes de Tito, Trajano ou Antonino. Que príncipe piedoso pode ser com eles comparado?[34]

Parecia a Helvétius, portanto, que a tarefa da filosofia era descobrir e promover uma moralidade independente da crença religiosa. Sob este ponto de vista, ele escreveu o que um estudante chamou de "o mais científico exame da ética social que saiu da pena de qualquer *philosophe*".[35] Helvétius estava resolvido a não atacar nem a idealizar a natureza humana; considerava-a tal como ela aparecia, com todo o seu egoísmo, e tentava construir sobre ela uma ética natural. Por natureza o homem não é bom nem mau; é uma criatura que tenta preservar-se num mundo em que cada organismo irá mais cedo ou mais tarde ser devorado pelo outro.[36] O quadro que Rousseau havia recentemente descrito a respeito da sociedade primitiva parecia ser, a Helvétius, de parca imaginação; Hobbes estava mais próximo à verdade descrevendo o "estado da natureza" como uma luta de cada um contra todos.[37] Os termos *bom* e *mau*, aplicados aos homens, só têm sentido em sociedade; toda a bondade é uma virtude social e é um produto do treinamento social para as finalidades sociais.

> Infeliz é o príncipe que confia na bondade original do caráter. M. Rousseau supõe que ela existe, a experiência o nega; quem quer que a consulte irá verificar que a criança mata moscas, bate em seu cachorro, estrangula seu pardal — que a criança... tem todos os vícios do homem. O homem que tem poder (livre das restrições sociais) é muitas vezes injusto; a criança forte o é da mesma forma; quando ela não é contida pela presença de seus companheiros, ela se apropria, pela força, como o homem no poder, da guloseima ou do brinquedo de seu companheiro.[38]

É claro, portanto, que não há um senso moral inato; todos os julgamentos certos ou errados são desenvolvidos durante a experiência do indivíduo a partir dos ensinamentos e das interdições impostas pela família, pela comunidade, pelo governo e pela Igreja. Quando o indivíduo é liberado de tais interdições — como num governo absoluto, numa guerra ou numa multidão — ele tende a cair na ilegalidade e na imoralidade; e, "na maioria das nações, a moralidade hoje em dia nada mais é do que uma coleção dos... preceitos ditados pelos poderosos de maneira a assegurarem sua autoridade e o exercício da injustiça com impunidade". Mas a moralidade propriamente dita é "a ciência dos meios inventados pelos homens para viverem juntos da maneira mais feliz possível.... Se aqueles que estão no poder não se opõem a seu progresso, esta ciência avançará à medida que o povo adquirir novos conhecimentos".[39]

Helvétius é um franco hedonista: o objetivo da vida é a felicidade aqui na terra; a felicidade é uma continuidade de prazer, e todo o prazer é basicamente sensual ou fisiológico.[40] "A atividade da mente e a aquisição de conhecimentos" são os prazeres mais permanentemente satisfatórios,[41] mas os prazeres também são fundamentalmente físicos. O ascetismo é tolice, o prazer sexual é absolutamente legítimo caso não prejudique ninguém. A virtude não é a obediência às leis de Deus; é o comportamento que dá o maior prazer ao maior número de pessoas. Aqui Helvétius formula claramente a ética utilitária já (1725) sugerida por Hutcheson e mais tarde exposta por Bentham (1789).

> Para ser virtuoso é necessário unir a nobreza da alma com uma mente esclarecida. Quem quer que combine esses dons conduz-se de acordo com as normas da utilidade pública. Esta utilidade é o princípio de todas as virtudes humanas, e a fundação de toda a legislação.... Todas as leis devem seguir um único princípio, a utilidade do público — isto é, do maior número de pessoas sob o mesmo governo... Esse princípio contém toda a moralidade e toda a legislação.[42]

Apesar dessas afirmativas, do ponto de vista de Helvétius todas as ações, ainda que morais e virtuosas, são egoísticas. Elas não são necessariamente egoístas; muitas são altruístas no sentido de que tendem a beneficiar os outros, muitas vezes com um grande custo para seu agente; mas mesmo essas ações são egoísticas no sentido de que são motivadas por um impulso para a auto-satisfação; somos altruístas porque, por instinto ou treinamento, podemos ter grande prazer em agradar os outros; assim, uma mãe pode sacrificar-se por seu filho como um herói pela sua pátria. Quando fazemos bem aos outros, é porque, consciente ou inconscientemente, nos lembramos com prazer da recompensa amorosa ou da aprovação social que seguiram ações semelhantes no passado; desta forma, alguns comportamentos altruístas podem tornar-se habituais e podemos sentir desconforto ou medo caso não os cumpramos. O ascetismo religioso

ou a devoção podem aparentar virtude elevadas, mas são apenas um investimento a longo prazo nas recompensas celestiais. "Se um eremita ou um monge impõe a si mesmo a lei do silêncio, flagela-se a cada noite, vive de pão e água, dorme na palha... ele pensa que obterá uma fortuna no céu graças a essa emancipação."[43] Se uma ação cruel não foi condenada pela comunidade local, estes santos homens irão cometê-la sem vergonha ou apelo, como a queima dos hereges.[44] Toda a amizade é egoísta: ela é uma troca de serviços, quando não apenas de ouvidos; quando tal troca cessa, desaparece a amizade; "nada mais incomum do que uma amizade de longa duração".[45] "Em última análise é sempre a nós mesmos que amamos nos outros."[46]

Enquanto La Rochefoucauld, reduzindo de modo semelhante todos os móveis humanos à auto-estima, deplorava-a com um vício, Helvétius aceitava-a como uma virtude, uma vez que ela garante a autopreservação. De qualquer forma, é um fato reconhecidamente universal da vida e "ser ofendido pelas operações da auto-estima é a mesma coisa que queixar-se das chuvas da primavera, dos calores do verão,... das geadas do inverno".[47] É precisamente sobre a universalidade da auto-estima que Helvétius se propõe a estabelecer uma moralidade "científica". A educação e a legislação podem moldar o caráter e o hábito de forma que os homens achem desconfortáveis as ações anti-sociais e o prazer na virtude — isto é, na ação benéfica para o grupo. O filósofo deveria estudar o comportamento humano e as necessidades sociais para descobrir as formas de conduta mais benéficas para o maior número de pessoas; e deveria insistir com os educadores e os legisladores no sentido de fornecerem incentivos ou imporem dificuldades que, fazendo apelo à auto-estima, encorajem o comportamento social. Quais não seriam os benefícios para a humanidade deste entendimento entre os filósofos e os reis! "As virtudes e a felicidade de um povo não vêm da santidade de sua religião, mas da sabedoria de suas leis."[48]

Assim, como coroação de sua filosofia, Helvétius voltou-se para o estudo da legislação e do governo. Politicamente ele é o mais radical dos *philosophes*. Não compartilhava da fé de Voltaire em "déspotas esclarecidos"; tais governantes tenderiam a suprimir todas as opiniões exceto as próprias, que poderiam ser erradas e prejudiciais à sociedade. Ele cita Frederico, o Grande, falando à Academia de Berlim: "Nada é melhor do que um governo arbitrário com príncipes justos, humanos e virtuosos; mas nada é pior do que a espécie comum dos reis."[49] Uma monarquia limitada e constitucional como a inglesa é boa; melhor seria uma federação de repúblicas democráticas dedicada a levar uma ação unida contra um agressor.[50] Teoricamente a aristocracia é injusta, uma vez que capacitação superior é o produto do acaso; mas uma democracia completa é indesejável enquanto os pobres forem deseducados e não tiverem propriedade; conseqüentemente, um legislador sábio procurará disseminar a educação e a propriedade.

Este financista milionário deplorava a concentração da riqueza bem como seu favorecimento por parte de uma economia monetária.

> A quase universal infelicidade dos homens e das nações deriva-se das imperfeições de suas leis e da excessivamente desigual repartição de suas riquezas. Há, na maior parte dos reinos, apenas duas classes de cidadãos, uma das quais não tem o que é necessário para a vida, enquanto a outra mergulha na superfluidade.[51]... Se

a corrupção das pessoas no poder não é mais manifesta do que nas épocas de grande luxo, é porque, nestas épocas, as riquezas de uma nação estão reunidas num menor número de mãos.[52]

A substituição da terra pelo dinheiro como símbolo e cerne do poder gera uma tal corrida para as riquezas que perturba toda a estabilidade social, incita a guerra entre classes e conduz à inflação ruinosa.

Numa nação que cresce gradualmente em riqueza e dinheiro, especialmente em papel-moeda — o custo das mercadorias e do trabalho irá crescer continuamente.... À medida que o trabalho torna-se muito caro numa nação rica, esta nação irá importar mais do que exportar. Se todos os outros fatores permanecerem os mesmos, o dinheiro da nação rica irá passar insensivelmente para a nação mais pobre, que, tornando-se por sua vez opulenta, irá arruinar-se da mesma forma.[53]

Existe alguma escapatória para a concentração da riqueza e a luta pelo dinheiro?

Uma solução seria multiplicar o número de proprietários promovendo-se uma nova distribuição da terra.... Quando a terra de um homem ultrapassa um certo número de acres, ela deveria ser taxada numa proporção que excedesse à sua renda.... Tal redistribuição torna-se quase impossível numa economia monetária,... (porém) se for sabiamente concebida, ela poderia ser executada por meio de contínuas e insensíveis alterações.[54]

Diminuir as riquezas de alguns, aumentar as de outros e conceder aos pobres um estado de satisfação em que lhes sejam dados os meios para suprir suas necessidades e de suas famílias em troca de sete ou oito horas diárias de trabalho. Desta forma, um povo se tornaria tão feliz quanto o é permitido pela natureza do homem.[55]

3. *Influências*

Aqui, em dois livros e um homem, estão quase todas as idéias que provocaram a Revolução Francesa e quase todas as idéias que atualmente agitam as nações. Não é de se admirar que homens cultos da França no terceiro quarto do século XVIII colocassem Helvétius quase em pé de igualdade com Voltaire, Rousseau e Diderot, e dessem tal popularidade e aclamação a seu primeiro livro como dificilmente haviam dado a qualquer outro volume nesta época. "Nenhum livro", disse Brunetière, "fez mais barulho em seu tempo, ou espalhou no estrangeiro tantas idéias destinadas a conquistar seu lugar no mundo."[56] Brissot relatava, em 1775, que "o sistema de Helvétius está na maior voga"; Turgot, embora a ele se opondo, queixava-se de que o livro era elogiado "com uma espécie de fúria"; um outro relatava como o volume era "encontrado em qualquer mesa de toalete".[57] Todos os críticos elogiavam a clareza de seu estilo, a força de seus epigramas e o evidente humanitarismo de um homem que, tendo tudo, defendia a redistribuição da riqueza.

Os próprios *philosophes*, no entanto, criticavam o seu "sistema" como baseado

em concepções errôneas. Voltaire defendia os direitos da hereditariedade; nem todos os homens são iguais ao nascerem na excelência potencial da mente e do caráter; gênios, pensava ele, nascem, não são feitos.[58] Diderot concordava com Voltaire. Numa *Réfutation de l'ouvrage d'Helvétius intitulé l'Homme* (Refutação da obra de Helvétius intitulada o homem), escrita em 1775, mas não publicada antes que cem anos tivessem decorridos, ele argumentava que as sensações são diferentemente transformadas em indivíduos diferentes por diferenças herdadas na estrutura do cérebro.[59]

> O homem não nasce com a mente em branco. Na verdade, ele nasce sem idéias e sem paixões dirigidas; mas desde o primeiro momento de sua vida, é dotado com uma predisposição para conceber, comparar ou reter algumas idéias com mais intensidade do que outras; e suas tendências dominantes resultarão, mais tarde, em verdadeiras paixões.[60]

Aqui Diderot, que começara com Locke, voltava-se para Leibniz e estendia uma mão a Kant. A influência do ambiente e da escolarização, do ponto de vista de Diderot, é sempre limitada pela hereditariedade. "Nós não podemos dar o que a natureza nos recusou; talvez destruamos o que ela nos dá.... A educação melhora suas dádivas."[61] Diderot ressentia-se com a redução dos prazeres intelectuais a prazeres sensuais e unia-se ao grito geral contra a noção de Helvétius de que todo altruísmo é um egoísmo inconsciente ou camuflado.

Mme. du Deffand era uma das poucas pessoas que concordavam, neste ponto, com Helvétius. "Este homem", dizia ele, "revelou o segredo de todo mundo." (*C'est un homme qui a dit le secret de tout le monde.*)[62] Adam Smith, seguindo seu amigo Hume, insistia em que o altruísmo estava fundado sobre sentimentos de simpatia, tão inatos como o egoísmo; em *A Riqueza das Nações*, porém, ele baseou sua teoria econômica na universalidade da auto-estima. Mme. Roland, nos êxtases da Revolução, sentia repulsão por Helvétius. "Sinto-me impelida por uma generosidade que ele jamais reconheceu.... Confrontei suas teorias com os grandes... heróis que a história imortalizou."[63]

Estes problemas não podem ser resolvidos num parágrafo. Parece claro que as diferenças na hereditariedade ou na constituição congênita afetam substancialmente a ação do ambiente e da educação; e de que outra forma pode-se explicar o caráter completamente diferente e o desenvolvimento de irmãos, a despeito da similaridade de origem e das oportunidades? E, mesmo assim, Helvétius estava no caminho certo: dentro dos limites decretados pela hereditariedade, imensas mudanças podem ser efetuadas no comportamento dos indivíduos ou de grupos pelas diferenças de ambiente, educação, e legislação; de que outra forma pode-se explicar a emergência do homem da barbárie para a civilização? — Talvez devamos admitir com Helvétius que ninguém conscientemente age de uma maneira que seja mais dolorosa do que a ação alternativa. Certos instintos sociais, porém — amor maternal, instinto gregário, amor da aprovação — embora não possam rivalizar com os instintos individuais com força total, são suficientemente fortes para gerar ações altruísticas antes de qualquer consideração consciente de prazer, dor ou recompensa. Cada um de nós é um ego, mas alguns de nós esticamos nossos egos de maneira a incluir nossa família, nossa comunidade, nosso país ou toda a humanidade. Neste sentido, os maiores egos são os melhores.

De qualquer forma, muitos homens foram levados a pensar ou a agir pelas idéias de Helvétius. Foi provavelmente sob sua influência que La Chalotais começou sua campanha para substituir as escolas dos padres na aldeia e os colégios jesuítas por um sistema de educação controlado pelo Estado. As escolas públicas da América têm origem nas propostas de Condorcet, que se intitulava discípulo de Helvétius.[64] Beccaria declarou que os trabalhos de Helvétius inspiraram-no a escrever seu histórico apelo pela reforma da política e da lei penal. Bentham declarou: "Devo ao livro de Helvétius, *De l'Esprit*, uma grande parte de minhas idéias" — inclusive o princípio utilitário de procurar na moralidade e na legislação a maior felicidade para o maior número de pessoas.[65] A Convenção Nacional de 1792 admitiu publicamente a influência de Helvétius sobre a Revolução, concedendo às filhas do escritor o título de *filles de la nation*. William Godwin baseou seu livro *Inquérito sobre a Justiça Política* (1793) nos ensinamentos de Helvétius; e a mulher de Godwin, Mary Wollstonecraft, em parte foi levada a compor sua memorável obra *Direitos da Mulher* (1792) pela opinião de Helvétius de que as desigualdades intelectuais entre os sexos se deviam em grande medida às desigualdades de educação e de oportunidades.[66]

Muitos dos contemporâneos de Helvétius apontam o contraste entre sua teoria do egoísmo universal e a bondade de seu caráter e a benevolência de sua vida. Marmontel escreveu sobre ele: "Não pode haver um homem melhor; liberal, generoso, sem ostentação e bondoso do fundo de seu coração."[67] Grimm, raramente pródigo em elogios, descrevia Helvétius como um "verdadeiro fidalgo", justo, indulgente, livre de todo o mau humor, um bom marido, um bom pai, um bom homem.[68] Verdadeiras a respeito de si mesmas eram as palavras que Helvétius escreveu em *De l'Esprit*:

> Para amar a humanidade devemos esperar pouco dos homens.... Todos os homens, desde que suas paixões não obscureçam sua razão, serão sempre mais indulgentes quanto mais forem mais esclarecidos.... Se o grande homem é sempre o mais indulgente,... se ele derrama sobre os erros dos outros o bálsamo clemente da piedade e se ele custa a descobrir tais erros, é porque a elevação de sua mente não lhe permite explorar os erros e os defeitos das pessoas como indivíduos, mas apenas os da humanidade em geral.[69]

Em Voré e em Paris ele vivia com sua esposa e filhos num idílio de devoção e felicidade. Em 1764, Helvétius viajou pela Inglaterra e pela Alemanha, encontrou-se com Hume, Gibbon e com Frederico, o Grande. Em 1770 ele contribuiu para financiar a estátua de Voltaire feita por Pigalle. Morreu em 1771, com d'Holbach e outros amigos à sua cabeceira. Sua viúva, em amor à sua memória, recusou todos os pretendentes à sua mão, inclusive Benjamin Franklin. Ela ainda viveu mais 29 anos, atravessou a Revolução com segurança e morreu, em 1800, com 81 anos de idade.

II. AUXILIARES

Um verdadeiro enxame de *philosophes* aderiu ao cristianismo no terceiro quarto do século XVIII. Trabalharam com todo o empenho e entusiasmo dos primitivos cristãos quando difundiam o novo evangelho, ou dos cristãos espanhóis quando expulsa-

ram os mouros. Publicaram uma torrente de tratados e artigos e quando sua própria produção diminuiu, eles passaram a traduzir toda a literatura anti-religiosa que podiam encontrar desde Lucrécio até Hobbes. Inventaram um novo calendário de santos e mártires, canonizando Juliano, o Apóstata, e idolatrando Pomponazzi, Bruno, Campanella, Vanini, Bayle e outras vítimas de perseguição. Condenavam os judeus não por cobrarem juros sobre empréstimos, mas por terem gerado o cristianismo. Destronaram Jeová como um monstro de crueldade, o deus da guerra, o primeiro dos genocidas. Riam-se do pecado original e do Deus que teve de mandar a si mesmo à terra sob a forma de seu filho para ser flagelado e crucificado aplacando a ira dele mesmo, como Pai, provocada pelo desejo de uma mulher por maçãs ou pelo conhecimento. Estigmatizavam as Cruzadas como aventura para a conquista de terras e expedição comercial. Desprezavam a Idade Média e todas as Idades Obscuras e olhavam para as catedrais góticas como bárbaras e grotescas. D'Alembert notava à sua volta "uma certa exaltação de idéias", uma "fermentação", uma "efervescência geral das mentes... que, com uma espécie de violência, varreu com ela tudo que aparecia em seu caminho".[70]

Entre estes *philosophes* estava Jacques André Naigeon, que Sainte-Beuve descreveu como "um bedel fanático do ateísmo";[71] Naigeon viera viver e trabalhar com d'Holbach, como tradutor e editor; juntos publicaram, em dez anos, 30 livros, grandes ou pequenos, originais ou importados, todos contra o cristianismo; "estão chovendo bombas na casa do Senhor", dizia Diderot.[72] Outro foi Nicolas Boulanger, um outro amigo de d'Holbach, que trabalhou pela causa até a morte, em 1759, e deixou um manuscrito intitulado *Antiquité dévoilée* (Antiguidade desnuda). D'Holbach manteve o volume inédito até 1765, quando o primeiro-ministro era Choiseul, tolerante para com os *philosophes*; mandou a *Antiquité dévoilée* para a impressão com uma flamejante introdução escrita por Diderot. A religião, dizia Boulanger, nasce nos temores do homem primitivo pelas inundações e outras catástrofes aparentemente naturais; foi organizada pelos padres e pelos reis numa conspiração para santificar a tirania em troco de tirânico reforço da crença ortodoxa; e a humanidade jamais escaparia desta sombria conspiração, a não ser que seguisse a luz da razão no desafio aos padres e aos reis.[73]

Mais importante que estes dois foi André Morellet, um outro produto dos jesuítas, mais um *abbé* vagando pelas fileiras rebeldes. Nascido em 1727, viveu o suficiente para ser descrito por Mme. Necker como "um urso" que, apesar disso, "tinha candura, probidade e milhares de boas qualidades, e religião suficiente para suspeitar de que poderia haver um Deus, e às vezes admiti-lo para seus amigos, confiando em sua discrição para não revelar sua credulidade".[74] Sob a tutela de Diderot, Morellet escreveu alguns artigos para a *Encyclopédie*. Nos jantares de d'Holbach, ele demonstrava um espírito tão mordaz que Voltaire chamava-o o *Abbé Mord-les* — "o reverendo abade que os morde"; mas Marmontel escreveu que ele tinha "idéias profundas... e um coração tão reto quanto sadio".[75] Em 1762, André publicou um *Manuel des Inquisiteurs* (Manual dos inquisidores), composto de peças selecionadas do *Directorium Inquisitorum*, de Nicolás Eymerico, que tinha servido com zelo como grande inquisidor entre 1356 e 1399. Os franceses já haviam quase esquecido da inquisição espanhola; Morellet refrescou sua memória meramente citando os processos e as pe-

nalidades daquela inquisição no seu apogeu. Malesherbes deu a Morellet permissão governamental para imprimir o livro, pois, dizia ele, o código penal da França ainda era praticamente idêntico ao dos inquisidores.[76] Morellet quase não podia acreditar, porém no ano em que teve seu livro impresso, Jean Calas foi estraçalhado na roda pelo parlamento de Toulouse.

A respeito de outro *abbé*, Guillaume Raynal, o habitualmente calmo Grimm contava em sua *Correspondance* de 1772: "Talvez desde o *Ésprit des lois*, de Montesquieu, nossa literatura não tenha produzido um monumento mais digno de passar para a posteridade e de consagrar o progresso de nosso iluminismo como o livro de Raynal, *História filosófica e política dos estabelecimentos Europeus e o Comércio das Duas Índias*."[77] Provavelmente Grimm tinha uma deferência especial com o autor, porque foi Raynal quem inaugurou, em 1753, e doou a Grimm, em 1755, a *Correspondance littéraire*, passando a ser o ganha-pão deste escritor; além disso, o amigo de Grimm, Diderot, tinha ajudado na preparação do então imortal livro de Raynal, que hoje permanece fechado. O julgamento de Grimm parece ter sido confirmado pela imediata popularidade da *Histoire philosophique et politique des éstablissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, publicado em 1772. Foram vendidas 40 edições antes de 1789; houve incontáveis edições piratas e traduções; Franklin, Gibbon e Robertson o elogiaram; Toussaint L'Ouverture encontrou nele a inspiração para sua devoção e para a campanha de libertação dos escravos (1791). Um crítico erudito pensava que o livro tivera mais influência sobre a Revolução Francesa do que o próprio *Contrato Social* de Rousseau.[78]

Raynal havia entrado em Paris como um pobre padre. Uma lenda que revela a faceta alegre dos rebeldes relata como ele havia escapado de morrer de fome porque o *abbé* Prévost havia recebido 20 *sous* para celebrar uma missa por um morto; Prévost havia pago ao *abbé* de Laporte 15 *sous* para dizê-la em seu lugar; e Laporte havia pago oito *sous* a Raynal para rezá-la em *seu* lugar.[79] Raynal gostava de comer à mesa de Helvétius e de d'Holbach; demonstrava ser uma agradável companhia, e parece que obteve a ajuda de diversos autores, além de Diderot, para coligir material e mesmo para escrever partes de seu livro. Rousseau, que discutia com todo mundo, achava Raynal indiscutível, e agradeceu-lhe, em suas *Confessions*, por uma amizade inabalável e pela ajuda financeira.[80]

Raynal deve ter encontrado alguma maneira de fazer dinheiro, pois diz-se que ele subornou o censor de maneira a obter a permissão para publicar seu livro.[81] Vinte anos de trabalho haviam sido consumidos em sua preparação. O livro detalhava e denunciava a ambição, a traição e a violência dos europeus no trato com os nativos das Índias Orientais e Ocidentais, e advertia o homem branco com relação às terríveis vinganças que lhe aconteceriam caso as raças escuras algum dia assumissem o poder.[82] Foi a primeira denúncia francesa a respeito da exploração colonial; foi um dos primeiros livros a assinalar a importância do comércio na determinação da história moderna. Contribuiu, de passagem, para a idealização dos nativos indianos, e para o culto da civilização chinesa por parte dos pensadores liberais europeus. Apareciam aqui e ali, difusos nos volumes, os temas dominantes do Iluminismo: ódio à superstição e ao sacerdócio, ressentimento da tirania do Estado e da Igreja sobre a vida e o pensamento. Raynal apaixonadamente filiava-se ao ponto de vista segundo o qual o catolicismo

era uma impostura pela qual os prelados e os governantes haviam unido suas forças para apoiar um ao outro por meio de mitos, milagres, propaganda, opressão e massacre. Apelava para os governantes da Europa no sentido de recusar a associação com todas as ligações eclesiásticas, para permitirem a liberdade de palavra e imprensa, e para prepararem o caminho em direção a um governo democrático. Ele não poupou o protestantismo; este também, dizia ele, era culpado de intolerância; e descrevia o fanatismo dos puritanos da Nova Inglaterra, a perseguição às bruxas em Salém.

A despeito de sua longa preparação, o livro de Raynal foi afinal condenado ao esquecimento por seus defeitos. Pouco cuidadoso nos fatos, ele tomou lendas por histórias, negligenciou as datas, não forneceu referências a autoridades, confundiu seus assuntos e perdeu-se (ou permitiu que Diderot se perdesse) em efusões oratórias e apelos emocionais dificilmente cabíveis num trabalho de história. Mas estes não eram tempos para uma imparcialidade calma; o livro era uma arma, e não podia perder o interesse apresentando lados conflitantes; literatura era guerra. O governo francês assim o entendia; o Parlamento de Paris ordenou que o livro fosse queimado, e que fosse dado a Raynal ordem para deixar a França. Ele fugiu para os Países Baixos, mas julgou que seria seguro voltar em 1784, quando reinava o mais moderado dos reis da casa de Bourbon.

Raynal foi um dos poucos *philosophes* que assistiu à Revolução tendo a ela sobrevivido. Ficou chocado por sua violência e pela utilização da velha maquinaria da intolerância. A 31 de maio de 1791, com 78 anos de idade, ele endereçou à Assembléia Constituinte uma carta alertando-a contra os excessos. "Há muito tempo que ouso dizer aos reis quais são os seus deveres", escreveu ele; "deixai-me hoje dizer ao povo quais são seus erros." Ele alertava para o fato de que a tirania do povo podia ser tão cruel e injusta quanto o despotismo dos monarcas. Defendia o direito do clero pregar a religião, desde que fosse dado a seus opositores o direito de dizer o que bem entendessem; protestava contra as leis que impunham uma religião do Estado e contra as barbaridades da multidão com os padres. Robespierre persuadiu a Assembléia a deixar que o velho escapasse da guilhotina, mas a propriedade de Raynal foi confiscada pelo governo, e ele morreu na miséria (1796), em meio aos triunfos e aos terrores da Revolução.

III. D'HOLBACH

1. O Amável Ateu

O mais amado de todos os *philosophes* de Paris foi um alemão, nascido (1723) em Edesheim, no principado episcopal de Speyer. Foi batizado como Paul Heinrich Dietrich von Holbach, e foi criado como católico romano. Seu avô tinha feito fortuna introduzindo a ipecacoanha da Holanda em Versalhes. Em Leiden, Paul estudou ciências e aprendeu inglês. Depois da paz de Aix-la-Chapelle (1748), estabeleceu-se em Paris, tornou-se um cidadão francês, casou-se numa família de financistas e atingiu grande nobreza investindo 110 mil libras francesas a cinco por cento na "Companhia

dos Secretários do Rei". Era chamado "barão" pelo seu círculo porque possuía uma propriedade na Westfália que lhe dava 60 mil libras francesas anuais. Ao todo, tinha uma renda anual de 200 mil libras francesas — "uma fortuna", dizia Morellet, "que ninguém jamais usou de maneira mais nobre nem com maior benefício para a ciência e para a arte".[83] D'Holbach foi um Mecenas para Marivaux e outros escritores; colecionou uma grande biblioteca, pinturas, desenhos e espécimes de história natural.

Sua casa tornou-se, como dizia um homem de espírito, o "Café d'Europe"; seus jantares e seu *salon* em Paris, ou em sua casa de campo, em Grandval, fizeram dele, na opinião de Horace Walpole, o "*maître d'hôtel* da filosofia". Às quintas-feiras e domingos Mme. d'Holbach preparava a mesa para doze convidados, nem sempre os mesmos, mas a maior parte das vezes líderes da guerra anticristã: Diderot, Helvétius, d'Alembert, Raynal, Boulanger, Morellet, Saint-Lambert, Marmontel; algumas vezes Buffon, Turgot e Quesnay. Rousseau também vinha, mas encolhia-se diante do ateísmo que borbulhava à sua volta. Ali Diderot apresentava-se no máximo de sua selvageria e o *abbé* Galiani mantinha a filosofia no solo, atacando a teoria com ditos espirituosos. A "sinagoga", como o barão chamava estas reuniões, reunia-se às duas horas, conversava, comia e voltava a conversar até às sete ou oito horas; aqueles eram os dias em que a conversação era a literatura não escrita, e não um caos de interrupções e trivialidades. Nenhum tópico era proibido; "aquele era o lugar", dizia Morellet, "onde se podia ouvir a mais livre, animada e instrutiva conversação que jamais existiu a respeito de filosofia, religião e governo; ali não havia lugar para brincadeiras leves... Era ali, acima de tudo, que Diderot iluminava nossas mentes e aquecia nossas almas".[84] O próprio Diderot contava a Mlle. Voland que eles falavam de "arte, de poesia, da filosofia do amor... do sentimento de imortalidade, dos homens, dos deuses, dos reis, do espaço e do tempo, da morte e da vida".[85] "Às vezes," dizia Marmontel, "eu pensava que estava ouvindo discípulos de Pitágoras ou de Platão."[86] Ou,

> quando chegava o bom tempo, às vezes trocávamos esses jantares por passeios filosóficos... ao longo das margens do Sena; o repasto, naqueles dias, era um grande jantar de peixe; e íamos aos lugares mais conhecidos em que pudéssemos conseguir peixes, em geral em St.-Cloud. Íamos cedo, num bote, respirando o ar do rio, e voltávamos à noite, atravessando o Bois de Boulogne.[87]

O *salon* de d'Holbach tornou-se tão famoso que os visitantes estrangeiros, em Paris, tiravam a sorte para conseguir um convite. Desse modo, em diversas ocasiões, lá estiveram Hume, Sterne, Garrick, Horace Walpole, Franklin, Priestley, Adam Smith, Beccaria. Eles ficavam um tanto perturbados pelo número de ateístas que ali encontravam; quantas vezes ouvimos a história (contada por Diderot a Romilly) de que quando Hume duvidou da real existência de ateístas, o barão lhe asseverou: "Aqui estais à mesa com 17 deles."[88] Gibbon relatava que os *philosophes* de Paris "riam-se do cauteloso ceticismo de Hume, pregavam os princípios do ateísmo com intolerante dogmatismo e amaldiçoavam todos os crentes com desprezo e malícia".[89] Priestley também relatava que "todas as pessoas filosóficas às quais fui apresentado em Paris eram descrentes do cristianismo chegando mesmo a serem ateístas confessos".[90] Morellet, no entanto, observava: "um grande número de nós éramos teístas, e disso não nos envergonhávamos; e nos defendíamos vigorosamente contra os ateístas, embora os amás-

semos por serem tão boa companhia".[91] Walpole achava que o "pombal dos filósofos" de d'Holbach era ofensivo para seu gosto inglês. Ficou tão desgostoso ao perceber que Raynal conhecia mais do que ele o comércio inglês e das colônias, que fingiu que era surdo. O relato do próprio Hume era talvez por demais acomodado: "Os homens de letras daqui [de Paris] são realmente muito agradáveis; todos são homens do mundo, vivendo em inteira, ou quase inteira, harmonia entre si, e são totalmente irrepreensíveis quanto à moral. É motivo de grande satisfação verificar que não existe um único deísta entre eles."[92] Seu testemunho é bastante confuso.

Mas todos concordavam que o barão e sua esposa eram perfeitos anfitriões e pessoas amáveis. Mme. d'Holbach, de acordo com Grimm, vivia apenas para seu esposo; tão logo recebia e dava de comer a seus convidados, retirava-se para um canto com sua costura e não tomava mais parte na conversação.[93] Ela morreu em 1754, na flor da idade; por algum tempo d'Holbach permaneceu "num estado de maior desespero".[94] Dois anos mais tarde, casou-se com a irmã da primeira esposa, que lhe foi igualmente devotada. Ele era tão despojado de afetação em suas maneiras, tão amável ao argumentar, tão secreto em suas obras de beneficência,[95] que dificilmente qualquer pessoa suspeitaria que ele pudesse escrever uma tão poderosa defesa do ateísmo como o *Système de la nature* (Sistema da natureza). "Nunca vi um homem mais simplesmente simples," dizia sua *salonnière* rival, Mme. Geoffrin.[96] Rousseau, que acabou por odiar quase todos os *philosophes*, manteve tal admiração pelo caráter de d'Holbach que acabou por usar o alemão como modelo para o virtuoso agnóstico Wolmar, em *La Nouvelle Héloïse*. Grimm, que a todos analisava, exceto Rousseau, com calma objetividade, escreveu:

> Era natural para o Barão d'Holbach acreditar no império da razão, pois suas paixões (e sempre julgamos os outros por nós mesmos) eram tais que em todos os casos reconhecia a ascendência da virtude e dos princípios corretos. Era impossível para ele odiar qualquer pessoa; no entanto, ele não podia, sem um esforço, disfarçar seu professado horror pelos padres.... Sempre que deles falava, seu temperamento naturalmente bom o abandonava.[97]

Desse modo, d'Holbach apoiou ardorosamente a *Encyclopédie*, para ela contribuiu com dinheiro e artigos, e deu a Diderot conforto e coragem mesmo quando d'Alembert e Voltaire estavam desertando do empreendimento. Os artigos de d'Holbach eram principalmente sobre ciência natural, pois, naquele campo, o barão era provavelmente o mais informado de todos os *philosophes*. "Nunca encontrei um homem mais instruído", escrevia Grimm em 1789, "e nunca vi ninguém que se importasse tão pouco em passar por instruído aos olhos do mundo."[98] Traduziu muitos tratados científicos do alemão, ajudado por Naigeon. Por este trabalho foi eleito membro das academias de Berlim e de São Petersburgo. Nunca tentou ser admitido na Academia francesa.

Fascinado pela ciência e tendo esperanças de que ela rapidamente promoveria a melhoria da vida humana, d'Holbach olhava com incansável hostilidade para a Igreja, cujo controle da educação parecia barrar o caminho ao desenvolvimento do conhecimento científico. Não perdia ocasião de atacar o clero. Escreveu os artigos "Prêtres" e "Théocratie" para a *Encyclopédie*. De 1766 em diante organizou, juntamente com

Naigeon, uma verdadeira fábrica de literatura anticristã. Em rápida sucessão apareceram *Le tableau des saints* (O quadro dos santos), *De l'imposture sacerdotale* (Sobre a impostura sacerdotal), *Prêtres démasqués* (Padres desmascarados), *De la cruauté religieuse* (Sobre a crueldade religiosa), *L'enfer détruit* (O inferno destruído); aqui estava um novo apóstolo com boas notícias — o inferno havia sido destruído.

Em 1761 surgiu o que alguns chamavam "este laboratório de ateísmo", um volume intitulado *Christianisme dévoilé* (Cristianismo desnudado), escrito principalmente por d'Holbach, mas atribuído, na página de título, ao "falecido M. Boulanger". Um vendedor ambulante foi marcado a fogo e foi enviado às galés por cinco anos por ter vendido esse livro; um rapaz foi marcado e mandado às galés durante nove anos por tê-lo comprado e depois revendido.[99] O volume era um assalto frontal à aliança da Igreja e do Estado, e antecipava em muito a definição que Marx faz da religião como o "ópio do povo".

> A religião é a arte de intoxicar os homens com entusiasmo (esta palavra, no século XVIII, significava fervor religioso), impedi-los de tratarem dos males com os quais os governos os oprimem.... A arte de reinar tornou-se nada mais do que a de professar e lucrar com os erros e com a abjeção da mente e da alma em que a superstição mergulhou as nações.... Por meio de ameaças feitas aos homens com poderes invisíveis, eles (Igreja e Estado) forçam-nos a sofrer em silêncio as misérias com as quais os poderes visíveis os afligem. Os homens são levados a esperar a felicidade no outro mundo, caso concordem em serem infelizes neste mundo.[100]

D'Holbach pensava que esta união entre Igreja e Estado era o mal básico da França. "É como cidadão que eu ataco a religião, porque a mim ela parece prejudicial à felicidade do Estado, hostil à mente humana e contrária à existência de uma moral sólida."[101]

> Em vez de se transmitir ao cristão noções morais, a ele são ensinadas miraculosas fábulas e inconcebíveis dogmas de uma religião inteiramente hostil à razão. Desde os primeiros passos o cristão é ensinado a não confiar na evidência de seus sentidos, a submeter sua razão,... e a depender cegamente da autoridade de seu mestre.... Aqueles que se livraram destas noções vêem-se impotentes diante dos erros com que foram alimentados juntamente com o leite materno.[102]

Basear a moralidade sobre crenças religiosas, argumentava d'Holbach, é um procedimento arriscado, pois tais crenças estão sujeitas a mudanças e sua queda pode danificar o código moral que a elas estava aliado.

> Qualquer pessoa que tenha descoberto a fraqueza ou a falsidade das provas sobre as quais sua religião se baseia... estará tentada a acreditar que a moral é tão quimérica como a religião sobre a qual ela se funda.... É assim que as palavras *infiel* e *libertino* tornaram-se sinônimas. Não haveria tal desvantagem caso se ensinasse uma moral natural e não uma moral teológica. Em vez de proibir a devassidão, o crime e o vício, porque a religião e Deus os proíbem, devemos dizer que todo o excesso é prejudicial à conservação do homem, tornando-o desprezível aos olhos da sociedade, e é proibido pela razão,... e é proibido pela natureza, que deseja que ele trabalhe para a sua perene felicidade.[103]

É difícil compreender como um homem tão cheio de dinheiro tivesse encontrado tempo ou desejo para escrever tantos livros. Em 1767 ele traduziu uma *Théologie portative* (Teologia portátil), fazendo troça a sério das doutrinas cristãs e reduzindo toda teologia à vontade eclesiástica de poder. Em 1768 d'Holbach publicou *La contagion sacrée, ou histoire naturelle de la superstition* (O contágio sagrado, ou história natural das superstições), pretensamente traduzido "do inglês, de Jean Trenchard"; e, no mesmo ano, ele publicou *Lettres à Eugénie, ou préservatif contre les préjugés* (Cartas a Eugênia, ou precauções contra os preconceitos), que pretendia ser da autoria de um filósofo epicurista de Sceaux. Em 1769 surgiu um *Essai sur les préjugés, par M. du Marsais* (Ensaio sobre os preconceitos, por M. de Marsais), explicando que a única cura para os males da religião era a divulgação da educação e da filosofia. E, em 1770, o ativo barão publicou sua obra-prima, o mais poderoso volume isolado já editado na campanha contra o cristianismo.

2. *O Sistema da Natureza*

O *Système de la nature, ou des lois du monde physique et du monde moral* (O sistema da natureza, ou das leis do mundo físico e do mundo moral) foi oficialmente impresso em Londres, na realidade em Amsterdam, tinha dois grandes volumes, e era da autoria de "M. Mirabaud". Este homem, que já morrera há dez anos, fora secretário da Academia Francesa. A introdução trazia um resumo de sua vida e de seus trabalhos. Ninguém acreditava que o bom e exemplar Mirabaud tivesse escrito um livro tão escandaloso.

A Assembléia Quadrienal do Clero (1770), após votar um presente de dinheiro para o rei, apelou a ele para que suprimisse a literatura anticristã em circulação na França. Luís XV ordenou a seu promotor público que agisse imediatamente. O Parlamento de Paris condenou sete livros, entre eles o *Christianisme dévoilé*, de d'Holbach, e o *Système de la nature*, taxando os livros de "ímpios, blasfemos e sediciosos, tendendo a destruir toda idéia de divindade, a levantar o povo em revolta contra a religião e o governo, a derrubar todos os princípios da segurança e da moralidade pública, e a afastar os súditos da obediência a seus soberanos". Os volumes deveriam ser queimados, os autores presos e severamente punidos. Morellet conta-nos que dez homens sabiam que d'Holbach era o autor do *Système* e que mantiveram o segredo durante 20 anos. A "Sinagogue" continuou com suas reuniões, e Mme. d'Holbach convidou para algumas delas o cônego Bergier, que tinha acabado de receber uma pensão do clero por seus artigos defendendo a igreja católica. Muitos suspeitam que Diderot teria escrito algumas partes do livro de d'Holbach, que era, no conjunto, excessivamente ordenado e solene para ter saído da pena do francês; mas pode ser que Diderot tenha contribuído para a florida apóstrofe à natureza no final da obra. De qualquer maneira, Diderot sentiu-se inseguro em Paris e julgou prudente visitar Londres.

O *Système*, contrabandeado da Holanda, foi comprado avidamente por um grande público, que incluía, segundo Voltaire, "eruditos, ignorantes e mulheres". [104] Diderot ficou deliciado com o livro. "O que eu gosto", dizia ele, "é de uma filosofia

clara, definida e franca, como tendes no *Sistema da Natureza*. O autor não é um ateísta numa página e um deísta na outra. Sua filosofia é toda em uma única peça''[105] — inteiramente diferente de Diderot. Do que ele realmente gostava era que d'Holbach era um ateísta em cada página; e, no entanto, o livro estava invadido por uma quase religiosa devoção à felicidade humana. D'Holbach, vendo tanta miséria num mundo governado por reis e padres, concluía que os homens seriam mais felizes se voltassem suas costas aos padres e reis e seguissem cientistas e filósofos. As sentenças de abertura do livro anunciam seu espírito e seu tema:

> A fonte da infelicidade humana é a ignorância da natureza. A pertinácia com que o homem se agarra a opiniões cegas que lhe foram impingidas na infância,... (e) o conseqüente preconceito que distorce sua mente... parecem condená-lo a um contínuo erro.... Ele afina suas idéias segundo a autoridade alheia, que, por sua vez, está em erro, ou tem interesse em enganá-lo. Para remover estas trevas cimérias... para guiá-lo fora desse labirinto de Creta, é necessário o fio de Ariadne, com todo o amor que ela podia dedicar a Teseu.... Exige a coragem mais intimorata, uma resolução perseverante....
>
> O mais importante de nossos deveres, portanto, é buscar o meio pelo qual possamos destruir as ilusões que nada mais podem fazer do que nos desorientar. Os remédios para estes males devem ser procurados na própria natureza. É somente na abundância de seus recursos que podemos racionalmente esperar encontrar antídotos para os males que nos foram trazidos por um entusiasmo mal orientado e de grande poder. É chegado o tempo de procurar esses remédios; é chegada a hora de encararmos o mal corajosamente, de examinar suas bases, de investigar sua superestrutura. A razão e sua fiel guia, a experiência, devem atacar, em suas trincheiras, esses preconceitos dos quais a raça humana tem sido por tanto tempo a vítima....
>
> Tentemos inspirar no homem coragem, respeito por sua razão, e inextinguível amor pela verdade, a fim de que ele aprenda a consultar sua experiência, e não seja mais vítima de uma imaginação desorientada pela autoridade;.... que ele aprenda a encontrar sua moral na natureza, em suas necessidades, na real vantagem da sociedade; que ouse amar a si mesmo; que se torne um ser virtuoso e racional, e não deixará de ser feliz.[106]

Tendo exposto seu programa desta forma, d'Holbach passa sistematicamente a rejeitar todos os seres e considerações sobrenaturais; a aceitar a natureza com toda a sua beleza, crueldade, limitação e possibilidades; a reduzir toda a realidade a matéria e movimento; a construir sobre esta base materialista um sistema de moralidade que ele esperava ser capaz de transformar selvagens em cidadãos, de formar o caráter dos indivíduos e da ordem social, e de propiciar uma razoável felicidade mesmo a uma vida que inevitavelmente se destinava à morte.

D'Holbach começa e termina com a natureza, mas afasta qualquer tentativa de personificá-la; define-a como "o grande conjunto resultante da reunião da matéria sob suas várias combinações"; esse é o carinhoso nome que d'Holbach dá ao universo. Define cautelosamente a matéria como "em geral, tudo o que afeta nossos sentidos sob qualquer forma".

> Tudo no universo está em movimento; a essência da matéria está na ação; se a observarmos atentamente, descobriremos que não há uma só de suas partículas que esteja em absoluto repouso.... Tudo aquilo que nos parece estar em repouso não

permanece nem mesmo um só instante num único estado. Todos os seres estão constantemente se reproduzindo, aumentando, diminuindo e dispersando.... As pedras mais duras aos poucos cedem ao contacto com o ar.[107]

O conjunto oferece à nossa contemplação "nada a não ser uma imensa, ininterrupta sucessão de causas e efeitos".[108] Quanto mais cresce nosso conhecimento, mais avassaladora é a evidência de que o universo só age através de causas naturais. Pode ser difícil compreender como "a matéria inanimada pode adquirir vida", mas é ainda mais difícil acreditar que a vida é uma criação especial de alguma entidade misteriosa externa ao universo material. É difícil compreender como a matéria pode chegar a sentir; mas outras propriedades da matéria, como "a gravidade, o magnetismo, a elasticidade, a eletricidade" não são "menos inexplicáveis do que os sentidos".[109]

O homem também é "um ser puramente físico", sujeito às mesmas leis que governam o resto do mundo. Como poderiam um corpo material e uma mente imaterial agir um sobre o outro? A "alma" é apenas a total organização e atividade do corpo, e não pode ter existência separada dele. "Dizer que a alma irá sentir, pensar, ter alegria e sofrer depois da morte do corpo é achar que um relógio estilhaçado em milhares de partes continuará a marcar as horas... e a marcar o progresso do tempo."[110] A concepção da mente e da alma como entidades não-materiais retardou nosso tratamento das doenças mentais; quando consideramos que a mente é uma função do corpo, habilitamos a ciência médica a curar muitas desordens mentais por meio do ataque a suas causas físicas.*[111]

A mente como função do corpo está sujeita à regra universal das causas e efeitos naturais. O capítulo XI do *Système* é a mais eloqüente defesa do determinismo em todo o campo da filosofia francesa:

> A vida do homem é uma linha que a natureza determina que ele descreva sobre a superfície da terra, sem que seja capaz de desviar-se dela mesmo por um instante. Ele nasce sem seu consentimento; sua própria organização não depende de si mesmo; suas idéias vêm-lhe involuntariamente, seus hábitos estão no poder daqueles que os obrigam a contraí-los. Ele é incessantemente modificado por causas, visíveis ou escondidas, sobre as quais ele não tem controle, e que necessariamente regulam seu modo de existência, dão cor a seu pensamento e determinam sua maneira de agir. Ele é bom ou mau, feliz ou miserável, sábio ou tolo, razoável ou irracional sem que sua vontade para nada conte em qualquer um desses vários estados.[113]

Este determinismo parecia compreender um fatalismo, e d'Holbach, ao contrário de muitos deterministas, aceitava francamente esta idéia. A condição do universo a qualquer momento é determinada por sua condição no momento precedente, e este é determinado por seu predecessor, e assim por diante, no passado, até onde se queira chegar, de forma que qualquer momento na história do universo pode ser tomado como determinando todos os momentos posteriores; e isto pode ser projetado no fu-

* "Do ponto de vista dos fatos históricos", disse John Morley, "é verdade que o tratamento racional das pessoas insanas e o aspecto racional de certas espécies de crimes, podem ser atribuídos a homens como Pinel, treinados na escola materialista do século XVIII. E era evidentemente impossível que as grandes reformas humanas neste campo pudessem ter tido lugar antes da decisiva decadência da teologia."[112]

turo o quanto se desejar. Esta aparente sujeição do homem — de todos os sábios ou santos de qualquer concepção ou credo — a algum móvel primitivo não detém d'Holbach; ele aceita seu destino com orgulho estóico:

> O homem é o trabalho da Natureza; ele existe na Natureza; está submetido a suas leis. Não pode livrar-se delas nem a elas se sobrepor, nem mesmo no pensamento.... Conseqüentemente, em vez de procurar fora do mundo.... seres que possam trazer-lhe uma felicidade que lhe é negada pela Natureza, o homem deve estudar esta Natureza, aprender suas leis, contemplar suas forças, observar as imutáveis regras pelas quais ela age; deve aplicar essas descobertas à sua própria felicidade e deve submeter-se, em silêncio, a seus mandados, que em nada ele pode alterar; deve alegremente consentir em ignorar as causas que dele se escondem por um véu impenetrável; deve, sem murmurar, ceder aos decretos de uma necessidade universal que jamais pode ser trazida para o interior de sua compreensão, nem pode jamais emancipá-lo das leis que lhe são impostas por sua essência.[114]

Este fatalismo autoriza-nos a concluir que é inútil tentarmos evitar o mal, a desonra, a doença ou a morte, e que seria melhor cessarmos todos os esforços, toda a ambição e aspiração, e deixarmos as coisas acontecerem? D'Holbach responde que mesmo aqui não temos escolha: a hereditariedade e o ambiente já determinaram se devemos cair em apatia ou responder ativamente às necessidades e aos desafios da vida. E ele antecipa a objeção que se pode fazer de que o determinismo, parecendo desculpar o crime, poderá agravá-lo. O determinismo não sugere que o crime não deva ser punido; pelo contrário, ele levará o legislador, o professor e a opinião pública a fornecer, por meio de leis ou preceitos morais, formas melhores de se coibir o crime e melhores condições de se induzir o comportamento social; estas coibições e induções entrarão nos fatores ambientais que moldam a conduta do homem. Mas o determinismo autoriza-nos a considerar o crime e todo o comportamento anti-social como um desequilíbrio mental provocado pela hereditariedade, pelo ambiente ou pelas circunstâncias; em conseqüência, devemos lidar com tal comportamento como tratamos as doenças; devemos abandonar o uso da tortura e das penalidades extremas, pois estas aumentam a oposição entre o indivíduo e a sociedade e acostumam o povo mais à violência e à crueldade do que a afastar-se do crime.

Nesta filosofia, naturalmente, não há espaço para Deus. A indomável antipatia de d'Holbach não somente ao ateísmo como também ao deísmo e ao panteísmo levou seus companheiros a chamá-lo "o inimigo pessoal do Todo-Poderoso".[115] "Se recuarmos até o princípio, iremos sempre achar que a ignorância e o medo criaram os deuses; a fantasia, o entusiasmo ou a decepção embelezaram-nos ou desfiguraram-nos; a fraqueza adora-os, a credulidade os mantém vivos, o costume respeita-os, a tirania os suporta para... servir a seus próprios fins."[116] Ele levanta contra o teísmo todos os velhos argumentos, e torna-se tão inflamado como Helvétius contra a concepção bíblica de Deus.[117] A ordem majestosa e a regularidade do universo não sugerem a ele nenhuma inteligência suprema; elas se devem a causas naturais que operam mecanicamente, e não exigem que sejam atribuídas a uma divindade que, por sua vez, seria mais inexplicável do que o mundo. Ordem e desordem, como o bem e mal, beleza e feiúra, são concepções subjetivas, derivadas do prazer ou do desprazer que nossas percepções nos dão; mas o homem não é "a medida de todas as coisas"; suas satisfa-

ções não são padrões objetivos que se apliquem ao universo; a natureza prossegue sem levar em conta o que nós, de nosso infinitesimal ponto no espaço, consideramos bom ou mau, feio ou bonito. Do ponto de vista do conjunto, "não há nada que seja um mal verdadeiro. Os insetos encontram um refúgio seguro nas ruínas do palácio que, em sua queda, esmagou os homens".[118] Devemos aprender a encarar a natureza, com suas sublimidades e catástrofes, como imperturbavelmente neutra.

> Tudo o que se disse no decorrer deste trabalho prova claramente que tudo é necessário, que tudo está sempre em ordem com relação à Natureza, onde todas as coisas não fazem mais do que se moverem seguindo as leis que foram impostas à sua respectiva classe.... A Natureza distribui com a mesma mão o que se chama de ordem e o que se chama de desordem, o que se chama de prazer e o que se chama de dor; em resumo, ela difunde, pela necessidade de sua existência, tanto o mal como o bem.... Que os homens, portanto, não elogiem sua generosidade nem a acusem de maldade, que eles não imaginem que suas vociferações ou súplicas possam jamais quebrar seu colossal poder que age sempre segundo leis imutáveis.... Quando o homem sofre, que não procure um remédio recorrendo a quimeras que sua própria imaginação alterada criou; que tire dos recursos da Natureza os remédios que ela oferece para os males que ela lhe traz; que procure, em seu seio, os produtos salutares que ela criou.[119]

D'Holbach quase chega a reintroduzir a idéia de Deus sob a forma da Natureza. Depois de prometer não personificá-la, ele tende a deificá-la, fala de sua onipotência, de sua vontade, de seu plano, de sua generosidade; pensa nela como o melhor guia do homem, e deixa que Diderot (?) escreva a seu respeito uma bombástica apóstrofe como o parágrafo concludente de um poderoso livro: "Ó Natureza, soberana de todas as coisas! E vós, suas adoráveis filhas, a Virtude, a Razão e a Verdade, permaneceis para sempre nossas únicas divindades! É a vós que pertencem os louvores da raça humana; a vós que pertencem a homenagem da terra," e por aí afora. Tal piedade panteística dificilmente está de acordo com o ponto de vista de d'Holbach a propósito de uma natureza que tanto fornece o bem como o mal de modo neutro: "Ventos, tempestades, furacões, vulcões, guerras, pragas, a fome, as doenças, a morte são tão necessárias para a sua eterna marcha quanto (não em todos os lugares!) o calor benéfico do sol."[120] Isso nos faz lembrar o Deus de Calvino, avarento no que se refere ao céu, e perdulário quanto ao inferno.

D'Holbach repudia, de uma maneira que lhe é característica, não só a idéia de Deus, mas a própria palavra. "As palavras *deus* e *crear*... deviam ser banidas da língua de todos os que desejam falar para serem entendidos. São palavras abstratas, inventadas pela ignorância; são apenas calculadas para satisfazer homens que não têm experiência, homens por demais preguiçosos ou por demais tímidos para estudar a natureza e seus meios."[121] Ele rejeita o deísmo como um compromisso com a superstição,[122] e faz do ateísmo uma verdadeira religião:

> O amigo da humanidade não pode ser um amigo de Deus, que foi, por todos os tempos, um verdadeiro flagelo da terra. O apóstolo da natureza não será um instrumento de enganadoras quimeras, pelas quais o mundo tornou-se uma morada de ilusões; o adorador da verdade não se comprometerá com a falsidade.... Ele sabe

que a felicidade da raça humana exige imperiosamente que o escuro e instável edifício da superstição seja arrasado até suas fundações, para que sobre suas ruínas se erija um templo à natureza, consagrado à paz — um altar consagrado à virtude.... Se seus esforços forem vãos; se ele não puder inspirar com coragem os seres acostumados demais a tremer, pelo menos ele se aplaudirá a si mesmo por haver feito uma tentativa. De qualquer forma, ele não julgará seus esforços infrutíferos se for capaz de tornar pelo menos um único mortal feliz, se seus princípios houverem acalmado os transes de uma mente honesta.... Pelo menos terá tido a vantagem de haver banido de sua própria mente o importuno terror da superstição,... de haver pisado sob seus pés as quimeras que atormentam os infortunados. Assim, livre do perigo da tempestade, ele irá calmamente contemplar, de cima de seu rochedo, os tremendos furacões originados na superstição; e estenderá a mão em socorro daqueles que quiserem aceitá-la.[123]

3. *A Moral e o Estado*

O ateísmo, porém, é compatível com a moralidade popular? Podem os poderosos impulsos egoísticos do homem comum serem controlados por um código moral livre ou isento de toda devoção e apoio religioso? D'Holbach encarou essa questão no *Système de la Nature* e a ela voltou em 1776 com um livro em três volumes, *Morale universelle* (Moral universal). Em primeiro lugar, ele duvida que a religião tenha contribuído para a formação da moral:

> Apesar do inferno ser horrível, nem que seja puramente na descrição, enormes multidões de incorrigíveis criminosos enchem nossa cidade!... Os ladrões e os assassinos condenados são ateus ou céticos? Estes miseráveis acreditam num Deus... O mais religioso dos pais, ao aconselhar seu filho, fala-lhe de um Deus vingativo?... A destruição de sua saúde pela dissolução, sua fortuna arruinada pelo jogo, o desprezo da sociedade — estes são os motivos que o pai emprega.[124]

E mesmo supondo-se que a religião às vezes ajuda na formação da moral, isto compensaria o mal que ela causa?

> Para cada homem tímido que a idéia (do inferno) refreia há milhares de homens sobre os quais ela não tem nenhum efeito; há milhões que ela torna irracionais, que ela torna selvagens perseguidores, que ela converte em perversos... fanáticos; há milhões cujas mentes ela perturba e afasta de seus deveres para com a sociedade.[125]

Deve-se considerar a hipocrisia imposta aos céticos pela pressão social da religião:

> Aqueles que desejam formar uma idéia das algemas impostas pela teologia sobre as idéias dos filósofos que nasceram sob a "Dispensa cristã" que leiam os romances metafísicos de Leibniz, Descartes, Malebranche, Cudworth etc., e examinem friamente os engenhosos mas rapsódicos sistemas intitulados "a harmonia preestabelecida" das "causas ocasionais".[126]

Além disso, concentrando o pensamento humano sobre a salvação individual em outro mundo, a cristandade matou o sentimento cívico, deixando os homens insensíveis

à miséria de seus semelhantes e às injustiças cometidas pelos grupos opressores e pelos governos.

D'Holbach rejeita a idéia cristã-voltairiana de que o homem nasce com o sentimento do bem e do mal. A consciência não é a voz de Deus, mas da polícia; é o repositório de milhares de exortações, mandamentos e reprovações que caem sobre o indivíduo à medida que ele cresce. "Nós podemos definir a consciência como o nosso conhecimento dos efeitos que nossas ações produzem sobre nossos semelhantes e, em contrapartida, sobre nós mesmos."[127] Tal consciência pode ser um falso guia, pois ela pode ter sido formada por uma educação distorcida, por uma experiência mal entendida por um raciocínio errôneo ou por uma opinião pública corrupta. Não há vício ou crime que não possam se parecer a uma virtude pela doutrinação ou pelo mau exemplo; assim, o adultério, embora proibido pela religião, tornou-se uma orgulhosa realização; a bajulação é *de rigueur* na corte, o estupro e a rapina entre os soldados são considerados legítimas recompensas do risco da vida e de mutilação. "Conhecemos homens ricos que não sofrem arrepios de consciência pela riqueza adquirida à custa de seus semelhantes", e "fanáticos cuja consciência, cega por falsas idéias... leva-os a exterminar, sem remorsos, aqueles que têm opiniões diferentes das suas." O melhor que podemos esperar é uma consciência formada por uma melhor educação, pelo hábito adquirido de prever os efeitos de nossas ações sobre os outros e sobre nós mesmos, e por uma opinião pública sadia que um indivíduo inteligente hesitará em ofender.[128]

D'Holbach concorda com o cristianismo quanto à idéia de que o homem está por natureza inclinado ao pecado — isto é, ao comportamento prejudicial ao grupo; mas rejeita como ridícula a noção de que esta "natureza pecadora" é uma herança do "pecado de nossos primeiros pais". Ele aceita o egoísmo como fundamental na conduta humana e, como Helvétius, propõe-se a fundar seu código moral sobre o egoísmo, fazendo com que o comportamento social seja vantajoso para o indivíduo. "A moral seria uma ciência vã caso não provasse incontestavelmente para o homem que seu interesse consiste em ser virtuoso."[129] Alguma coisa pode ser atingida com uma educação que explique a dependência do bem-estar do indivíduo ao bem-estar do grupo, e um considerável grau de "altruísmo" pode ser invocado apelando-se para o desejo natural da aprovação social, da distinção e das recompensas. Assim, d'Holbach formula sua ética como "o Código da Natureza":

> Vivei para vós mesmos e para vossos semelhantes. Eu (a Natureza) aprovo vossos prazeres enquanto eles não vos prejudiquem nem aos outros, os quais tornei necessários à vossa felicidade... Sede justos, uma vez que a justiça apóia a raça humana. Sede bons, uma vez que vossa bondade atrairá todos os corações para vós. Sede indulgentes, uma vez que viveis entre seres fracos como vós mesmos. Sede modestos, pois vosso orgulho irá ferir o amor-próprio de todos em torno de vós. Perdoai as injúrias, fazei o bem àquele que vos injuria de forma a que possais... ganhar sua amizade. Sede moderados, temperados e castos, uma vez que a devassidão, a intemperança e o excesso irão destruir-vos e fazer-vos desprezíveis.[130]

Se o governo tomasse cuidado mais ativo com a saúde, a proteção e a educação do povo, haveria muito menos crimes;[131] quando alguém tem muito a perder não se ar-

risca prontamente numa conduta anti-social. Se a educação levasse as crianças para o raciocínio, em vez de assustá-las com crenças irracionais que em breve perdem sua força, o homem melhoraria moralmente, aumentando sua capacidade de aplicar a experiência à ação, antevendo, pela luz do passado, os futuros efeitos dos atos presentes. Ao cabo de tudo, a inteligência é a mais alta virtude, e tal virtude é o caminho melhor para a felicidade.

No *Système de la nature, Système social* (1772, três volumes), *Politique naturelle* (1772, dois volumes) e *Éthocratie* (1776), o infatigável milionário atacava os problemas da sociedade e do governo. Nesses livros, o ataque passa da Igreja para o Estado. D'Holbach concorda com Locke e com Marx que o trabalho é a fonte de toda riqueza, porém, como Locke, ele justifica a propriedade privada como o direito do homem ao produto de seu trabalho. Sendo ele próprio um nobre, eliminaria a aristocracia hereditária:

> Um grupo de homens que pode arrogar-se o direito à riqueza e à honra somente por um título de nascimento irá necessariamente servir de desestímulo para as outras classes de cidadãos. Aqueles que só têm ancestrais não têm direito a recompensa,... A nobreza hereditária só pode ser encarada como um abuso pernicioso que serve apenas para favorecer a indolência e a incompetência de uma classe em detrimento de todos.[132]... Velhos títulos, antigos documentos preservados em castelos medievais — podem conferir a seus herdeiros um direito aos mais altos postos na Igreja e no Estado, nas cortes de justiça ou no exército sem que esteja em jogo os talentos que estes herdeiros deveriam ter para o cumprimento conveniente de tais deveres?[133]

Com relação ao clero, ele que se governe sozinho. A Igreja e o Estado devem ser totalmente separados; os grupos religiosos devem ser tratados como associações voluntárias que desfrutem de tolerância, mas não do apoio do Estado; e um governo sábio irá impedir que qualquer religião se torne intolerante ou perseguidora.[134]

Apesar de ser ele mesmo um *rentier* (pessoa que vive de rendas), d'Holbach criticava os indolentes *rentiers* da classe média, e tinha um desprezo de barão pelos homens de negócios. "Não há criatura viva mais perigosa do que um homem de negócios atrás de sua presa."[135] As ambições do comércio são hoje substituídas por ambições dinásticas como causa da guerra:

> Os estados estão prontos a cortar a garganta uns dos outros por alguns montes de areia. Nações inteiras tornam-se os fantoches de homens de negócios avarentos que as atraem com a esperança da riqueza, cujo fruto eles reúnem somente para si mesmos. Países são despovoados, impostos são aumentados, o povo é dilapidado para satisfazer à ambição de um pequeno grupo.

De passagem, ataca a Inglaterra, que tinha justamente ocupado a Índia e o Canadá:

> Existe um povo que, nos transportes de sua ambição, parece ter formado o extravagante projeto de usurpar o comércio do mundo e tornar-se o proprietário dos mares — um projeto iníquo e louco, cuja execução... iria apressadamente trazer uma ruína certa à nação que é guiada por este delírio.... O dia chegará em que os indianos, tendo aprendido a arte da guerra com os europeus, irão expulsá-los de suas plagas.[136]

D'Holbach inclinava-se para o evangelho fisiocrático do *laissez-faire*:

> O governo não devia fazer nada pelo comerciante a não ser deixá-lo sozinho. Nenhum regulamento pode guiá-lo em suas empresas tão bem quanto seu próprio interesse.... O Estado não deve nada ao comércio, a não ser proteção. As nações que dão aos seus súditos a mais ilimitada liberdade em breve sobrepujarão todas as demais nações comerciais.[137]

No entanto, ele também recomendava aos governos que se prevenissem contra uma perigosa concentração de riquezas. Cita com prazer o afiado dardo de São Jerônimo: "*Dives aut iniquus est, aut iniqui haeres*" (O homem rico ou é um patife ou o herdeiro de um patife).[138]

> Em quase todas as nações três quartos dos súditos nada possuem.... Quando um pequeno número de homens absorve toda a propriedade e riqueza de um país, esse pequeno grupo torna-se o patrão daquele estado.... Os governos parecem ter ignorado inteiramente esta importante verdade....[139] Quando a vontade pública ou a lei cessam de manter o equilíbrio entre os diferentes membros da sociedade, a preguiça de alguns, ajudada pela força, pela fraude, pela sedução, consegue apropriar-se do fruto do trabalho dos outros.[140]

Quase todos os reis, na opinião de d'Holbach, aliam-se com uma minoria esperta para explorar a maioria. Ele parece estar pensando em Luís XV.

> Na face da terra vemos apenas soberanos injustos, enervados pelo luxo, corrompidos pela bajulação, depravados pela licenciosidade, tornados maus pela impureza, sem talento, sem moral,... e incapazes de fazer qualquer esforço em benefício dos estados que governam. Eles conseqüentemente estão muito pouco ocupados com o bem-estar de seu povo e são indiferentes a seus deveres, os quais, efetivamente, muitas vezes ignoram. Estimulados pelo desejo... de alimentar suas insaciáveis ambições, eles se engajam em guerras inúteis que dizimam as populações, e nunca ocupam suas mentes com aqueles objetivos que são os mais importantes para a felicidade de sua nação.[141]

Obviamente pensando no governo francês, d'Holbach ataca violentamente a entrega da arrecadação de impostos aos financistas particulares:

> O déspota dirige-se a uma classe de cidadãos que lhe fornece os meios para satisfazer sua avidez em troca do direito de explorar com impunidade todos os outros.... em sua cegueira, ele não vê que os impostos de seus cidadãos são muitas vezes duplicados; que as somas que se destinam a enriquecer os extorsionários são para ele perdidas; e que o exército de *publicani* subordinados é subsidiado por pura perda, para guerrear a nação.... Estes bandidos, uma vez enriquecidos, despertam o ciúme da nobreza, e a inveja de seus concidadãos.... A riqueza torna-se o único motivo,... a sede do ouro apossa-se de todos os corações.[142]

Às vezes o aristocrata que desfrutava de todo o conforto falava como o mais zangado de todos os jovens sem tostão: "As nações devem trabalhar sem descanso por satisfazer a vaidade, o luxo, a ambição de um bando de corruptos e inúteis sugadores de sangue?"[143] Com esta disposição ele fazia eco ao *Contrato Social* de seu antigo amigo Rousseau:

> O homem é mau não porque tenha nascido assim, mas porque é feito mau. Os grandes e poderosos esmagam com iniqüidade os indigentes e os infelizes. Estes, com o risco de suas vidas, procuram retaliar o mal que lhes é imposto; atacam, quer abertamente quer secretamente, um país que para eles é uma madrasta, que dá tudo a alguns de seus filhos e priva os outros de tudo....
>
> O homem, em quase todos os lugares, é um escravo. Disso decorre necessariamente sua mesquinharia, egoísmo, dissimulação, desonra; em uma palavra, ele tem os vícios do estado do qual é membro. Em todos os lugares é enganado, levado à ignorância e é impedido de usar sua razão; naturalmente deve, em todos os lugares, ser estúpido, irracional e mau; em todo canto ele vê o vício e o crime aplaudidos e honrados; conclui que o vício é bom e que a virtude é apenas um auto-sacrifício inútil.... Se os governos fossem esclarecidos e se ocupassem seriamente com a instrução e o bem-estar do povo, e se as leis fossem eqüitativas.... não seria necessário procurar noutra vida quimeras financeiras que sempre demonstram ser abortivas das paixões furiosas e das necessidades reais do homem.[144]

Como se pode deter esta exploração? O primeiro passo é abolir a monarquia absoluta. "O poder absoluto deve necessariamente corromper o coração e a mente de quem quer que o desfrute.[145]... O poder do rei deveria estar sempre subordinado aos representantes do povo; e estes representantes deveriam depender continuamente da vontade de seus constituintes";[146] aqui surge um apelo para a convocação dos proféticos Estados-Gerais de 1789. Uma vez que todo governo deriva seus poderes do consentimento dos governados, "a sociedade pode a qualquer hora revogar esses poderes quando o governo deixa de representar a vontade geral";[147] eis aqui a voz de Rousseau e da revolução.

Mas as revoluções, que às vezes demandam grande custo, destroem o passado para reconstruí-lo em outra fase e forma.

> Não é por meio de perigosas convulsões, não é por meio de conflitos, de regicídio e de inúteis crimes que se pode cicatrizar as feridas da nação. Estes remédios violentos são sempre mais cruéis do que os males que pretendem curar.... A voz da razão não é nem sediciosa nem sedenta de sangue. As reformas que ela se propõe fazer podem ser vagarosas, mas são, por isso mesmo, planejadas da melhor forma.[148]

Os homens são imperfeitos e não podem fazer estados perfeitos; as utopias são quimeras "incompatíveis com a natureza de um ser cuja frágil máquina está sujeita a distúrbios e cuja ardente imaginação não irá sempre submeter-se à orientação da razão.... O aperfeiçoamento da política só pode ser o fruto vagaroso da experiência dos séculos".[149] O progresso não é uma linha reta, e é uma linha longa; muitas gerações de educação e experiência serão necessárias para esclarecer as causas e as curas das doenças sociais. A democracia é um ideal possível somente em pequenos estados e deve ser acompanhada pela compreensão popular generalizada; seria uma imprudência na França de Luís XVI. Talvez este novo rei, tão bom e tão bem-intencionado, iria envolver grandes talentos na reforma do Estado. Desse modo, d'Holbach contenta-se, no final, com uma monarquia constitucional, e dedica sua *Éthocratie* a Luís, como "um rei justo, humano, e benevolente... pai do seu povo, protetor dos pobres".[150] Nesta esperança desatinada o velho filósofo pendurou suas armas.

4. D'Holbach e seus Críticos

O *Système de la nature* é a mais completa e decidida exposição de materialismo e ateísmo em toda a história da filosofia. As infindáveis hesitações, contradições e sutilezas de Voltaire, os vagos entusiasmos e as ambivalentes elocubrações de Diderot, os confusos repúdios de Rousseau por Jean-Jacques são substituídos aqui, por uma cuidadosa consistência de idéias e uma enérgica expressão num estilo algumas vezes pesado, ocasionalmente florido, muitas vezes eloqüente, sempre discreto e claro. Compreendendo, no entanto, que 700 páginas deste tipo seriam demais para a digestão geral, e ansioso por alcançar uma audiência mais ampla, d'Holbach expôs novamente seus pontos de vista numa exposição mais simples, em *Le Bon Sens, ou idées opposées aux idées surnaturelles* (O bom senso, ou idéias opostas às idéias sobrenaturais, 1772). Nunca um escritor foi tão assíduo em difundir convicções tão impopulares.

O fato de que ele tenha sido ouvido ao longe de maneira ampla ficou provado pela reação de Frederico, o Grande, ao *Système de la nature*. Frederico, que havia cortejado os *philosophes* e que tinha sido louvado como seu patrono ideal, voltou-se contra eles quando viu um de seus líderes atacando a monarquia absoluta e o cristianismo. Representara para ele uma vantagem ver os poderes católicos enfraquecidos em sua unidade interna pela campanha contra a Igreja; mas encontrar agora aquele êxtase rebelde ousando insultar reis e Deus despertou nele ressentimento, talvez medo. A mesma pena que tinha uma vez escrito o *Anti-Machiavel* compôs agora uma *Réfutation du Système de la nature* (Refutação ao sistema da natureza). Este d'Holbach estava indo longe e depressa demais. "Quando alguém fala em público", sugeriu Frederico, "deve considerar a delicadeza dos ouvidos supersticiosos, não deve chocar ninguém; deve esperar até que o tempo esteja suficientemente esclarecido para deixá-lo pensar em voz alta."[151]

Aparentemente por sugestão de Frederico, mas provavelmente ainda mais devido ao receio de que o extremo radicalismo de d'Holbach afastasse a todos, menos os ateístas e os revolucionários do campo filosófico, Voltaire, como um general censurando um tenente presunçoso, inseriu no artigo "Dieu", em seu *Dictionnaire philosophique*, algumas páginas que criticavam a obra-prima de d'Holbach. Começava assim:

> O autor tem tido a vantagem de ser lido tanto pelos literatos como pelos ignorantes e pelas mulheres. Seu estilo, portanto, tem méritos que faltavam ao de Spinoza. Ele é muitas vezes brilhante, às vezes eloqüente, embora, como todo o resto, possa ser acusado de repetições, declamações, e contradições. Mas no que se refere à profundidade, deve-se muitas vezes desconfiar dele tanto na física como na moral. O interesse da humanidade está aqui envolvido; iremos portanto examinar se sua doutrina é útil e verdadeira.

Voltaire não concordava com a idéia de que a ordem que atribuímos ao universo e a desordem que pensamos nele encontrar são conceitos subjetivos e preconceitos; argumentava que a ordem é absolutamente óbvia, e que a desordem é, às vezes, dificilmente clara.

> Não acontece às vezes que uma criança nasça cega ou sem pernas, ou, como um monstro, contrariando a natureza da espécie? Não é a regularidade ordinária da natureza que faz a ordem e a irregularidade que constitui a desordem? Não é um grande desarranjo, uma tremenda desordem quando a natureza dá a uma criança fome e um esôfago fechado? Evacuações de todas as espécies são necessárias; no entanto, os canais excretores aparecem freqüentemente sem abertura, o que é preciso remediar.... A origem da desordem precisa ser descoberta, mas a desordem é real.

Quanto à idéia de que a matéria tem poder para gerar a vida e a mente, Voltaire — embora ele também estivesse inclinado, em certa ocasião, a concordar com este ponto de vista — prefere um modesto agnosticismo às confiantes hipóteses de d'Holbach:

> "A experiência (ele cita o *Système*) prova-nos que a matéria, para a qual olhamos como se fosse inerte e morta, assume ação, vida e inteligência quando é combinada de uma certa maneira." Mas esta é precisamente a dificuldade. Como nasce um germe vivo? A esse respeito o autor e o leitor são igualmente ignorantes. Conseqüentemente, não são o *Système de la nature* e todos os sistemas (filosóficos) do mundo outros tantos sonhos? "Seria necessário (diz d'Holbach) definir o princípio vital, o que julgo tarefa impossível." Esta definição não é muito fácil?... A vida não é organização com sentimento? Mas é impossível provar que estas duas propriedades só podem nascer da matéria em movimento; e se é impossível prová-lo por que afirmá-lo?... Muitos leitores sentir-se-ão indignados com o tom decisivo quando nada é explicado.... Quando alguém aventura-se a afirmar que não há Deus ou que a matéria age por si mesma a partir de uma necessidade eterna, deve demonstrar isto como uma proposição euclidiana; doutra forma, baseia o sistema num "talvez". Que base para uma crença que é da maior importância para a raça humana!

D'Holbach havia apoiado a abiogênese (geração espontânea) referindo-se às experiências (1748) do jesuíta inglês Needham, que acreditava ter produzido novos organismos a partir da matéria não viva. Voltaire, alerta para os mais recentes progressos da ciência, referiu-se às experiências (1765) de Spallanzani, que havia demonstrado o erro do processo e das conclusões de Needham. D'Holbach não via nenhum desígnio na natureza; Voltaire vê muitos. Ele argumentava que o desenvolvimento da inteligência no homem aponta para uma inteligência no universo, ou por trás dele. Finalmente, ele retorna à sua famosa proposição de que "se Deus não existisse, seria necessário inventá-lo"; que sem a crença num Ser Supremo, em sua inteligência e em sua justiça, a vida, com seus mistérios e misérias, seria insuportável. Ele concordava com d'Holbach na condenação da superstição, mas defendia a religião como a simples adoração de uma divindade. Concluiu amavelmente:

> Estou persuadido de que laborais em grande erro, mas estou igualmente convencido de que sois honesto em vossa auto-ilusão. Haveria homens virtuosos mesmo sem Deus, embora vós tenhais infelizmente dito que "tão logo o vício torna o homem feliz, ele passa a amar o vício" — uma medonha proposição que vossos amigos deveriam ter insistido convosco para que eliminásseis. Em todos os outros lugares de vossa obra inspirais probidade. Esta disputa filosófica acontecerá apenas entre vós e alguns filósofos espalhados pela Europa, e o resto do mundo nem sequer ouvirá falar dela. O povo não nos lê.... Vós estais errado, mas devemos respeito ao vosso gênio e à vossa virtude.[152]

Nós não sabemos se Voltaire realmente colocou sua alma nesta refutação. Note-se sua leviana observação, quando ele ouviu dizer que Frederico também havia escrito contra o *Système de la nature*: "Deus tem a seu lado os dois homens menos supersticiosos de toda a Europa — o que deve tê-lo agradado imensamente."[153] Ele pediu ao Duque de Richelieu que fizesse chegar ao conhecimento de Luís XV que o exilado involuntário de Ferney tinha escrito uma resposta para o audacioso livro que era o assunto das conversações em Paris.

Os amigos de d'Holbach publicaram a crítica de Voltaire como um meio de anunciar as idéias do barão. Os jovens rebeldes abraçaram o materialismo como uma bandeira de bravura na guerra contra o catolicismo. A filosofia de d'Holbach entrou no espírito da Revolução Francesa antes e depois de Robespierre — que preferia Rousseau; escutamos os ecos do *Système* em Camille Desmoulins, Marat e Danton.[154] "D'Holbach, mais do que Voltaire, mais do que Diderot", disse Faguet, "é o pai de toda a filosofia e de toda a polêmica religiosa do final do século XVIII e da primeira metade do século XIX."[155] Durante o período do Diretório, um ministro enviou exemplares de um livro de d'Holbach a todos os chefes de departamentos, numa tentativa de impedir a ressurreição do catolicismo.[156] Na Inglaterra, sentimos a influência de d'Holbach no materialismo de Priestley (1777); o livro de Godwin, *Enquiry concerning political justice*, tinha origem em d'Holbach, Helvétius e Rousseau, nesta ordem de influência;[157] e o entusiástico ateísmo do genro de Godwin, Shelley, datava de sua leitura do *Système de la nature*, que ele começou a traduzir como uma maneira de aliciar os professores de Oxford para a campanha contra a religião.[158] Na Alemanha, foi o materialismo de d'Holbach, bem como o ceticismo de Hume, que despertaram Kant de seu "pesado sono dogmático". Talvez Marx, por sinuosos canais, tenha herdado sua tradição materialista de d'Holbach.

Muito antes do barão escrever, Berkeley tinha feito a mais daninha afirmação a respeito do materialismo: a mente é a única realidade conhecida diretamente; a matéria (que d'Holbach havia definido como "tudo que afeta nossos sentidos") é conhecida somente de maneira indireta, através da mente; e parece irracional reduzir aquilo que é diretamente ao que é indiretamente conhecido. Hoje em dia não somos tão claros sobre a matéria como costumávamos ser; somos tão mistificados pelo átomo como pela mente; ambos estão sendo tornados formas de energia que não podemos compreender. E é tão difícil hoje, como nos tempos de Locke e de Voltaire, imaginar como a "matéria" pode-se tornar idéia, e muito menos consciência. A interpretação mecanicista da vida provou ser útil na filosofia, mas ainda existe a possibilidade de que os órgãos (matéria) possam ser produtos e instrumentos de desejo (mente), como os músculos de um atleta. Mecanicismo, determinismo e mesmo a "lei natural," podem ser simplificações sumárias, logicamente irrefutáveis, porque são ferramentas inventadas pela mente para o adequado manuseio dos fenômenos, eventos e coisas. Essas ferramentas tornaram-se elementos indispensáveis ao pensamento científico, mas não são satisfatórias quando aplicadas à mente que as imaginou. Nós não sabemos se o mundo é lógico.

CAPÍTULO XXII

Voltaire e o Cristianismo

1734-78

I. VOLTAIRE E DEUS

PODEREMOS estudar mais tarde as atividades não-religiosas, as opiniões e os interesses daquele fogo consumidor chamado Voltaire, queimando intermitentemente em Ferney; aqui vamos apenas resumir seus pontos de vista sobre a religião e sua guerra contra o cristianismo. Não vamos dizer nada sobre ele que não tenha sido dito cem vezes antes; e ele nada disse sobre o cristianismo que não tivesse sido dito antes. Queremos apenas assinalar que quando ele o disse, suas palavras passaram como uma chama sobre a Europa e tornaram-se uma força que moldou a sua época e a nossa.

Era natural que Votaire questionasse o credo cristão, pois uma religião destina-se a aquietar mais do que a excitar o intelecto, e ele era o próprio intelecto encarnado, inquieto e inconformado. Já o vimos em sua trajetória juntando-se aos espíritos céticos do *Temple*, nutrindo suas dúvidas entre os deístas da Inglaterra, perseguindo a ciência em Cirey, e trocando infidelidades com Frederico na Alemanha. Até que aos 56 anos de idade, contudo, ele mantinha sua descrença como uma expressão incidente ou uma brincadeira particular, e não fazia uma guerra aberta contra a Igreja. Pelo contrário, ele pública e repetidamente defendia os fundamentos da fé cristã — um Deus justo, o livre-arbítrio e a imortalidade. A não ser que o julguemos um mentiroso (o que ele era muitas vezes), ele manteve até a morte sua crença em Deus e no valor da religião. Podemos citá-lo para quase qualquer propósito, pois, como todas as coisas vivas, ele cresceu, mudou e feneceu; quem de nós mantém, aos 50 anos, os pontos de vista que tinha aos 20, ou, aos 70, os que tinha aos 50? Voltaire contradizia-se incessantemente porque viveu muito tempo e escreveu muito; suas opiniões eram a visão fluente que se transformava à medida que ele envelhecia.[1]

Em Cirey, por volta de 1734, Voltaire tentou formular suas idéias sobre as coisas primitivas e últimas num *Traité de métaphysique* (Tratado de Metafísica). Anos antes que Paley fizesse a comparação familiar aos ingleses, Voltaire submetia à consideração a idéia de que era tão lógico postular uma mente inteligente no universo como supor que um relojoeiro houvesse feito um relógio; em ambos os casos ele via a evidência da providência na adaptação de meios específicos a fins particulares. Mas o universo funciona da mesma forma que o relógio: embora desenhado por uma inteligência,

opera de acordo com leis fixas; não há milagres. De uma certa forma, no entanto, Voltaire não podia deixar de lado a sensação de que a vontade humana é, de uma certa maneira, misteriosa e, num modesto grau, livre, embora ele bem soubesse que as vontades que agem sobre um mundo mecânico devem mudar esse mecanismo. A mente é uma forma e uma função da matéria: "devemos julgar", dizia Voltaire seguindo Locke, "perfeitamente possível para Deus unir pensamento e matéria";[2] que a matéria possa pensar não é um milagre maior do que uma mente imaterial agir sobre um corpo material. A alma é apenas a vida do corpo, e morre com ele. Não há nenhuma outra revelação divina senão a própria natureza; esta é suficiente e inexaurível. Pode haver alguma conveniência na religião, mas um homem inteligente não necessita dela como apoio para a moralidade; muitas vezes na história a religião foi usada pelos padres para estupidificar a mente pública enquanto os reis roubavam-lhe o bolso. A virtude deveria ser definida em termos de bem social mais do que em termos de obediência a Deus, e não deveria depender de recompensas ou punições após a morte.

Voltaire leu estas 75 páginas a Mme. du Châtelet, que aparentemente desencorajou sua publicação. Ele parece ter concordado com ela, pôs de lado o manuscrito que nunca foi impresso em vida do autor. Além disso, Voltaire convenceu-se de que qualquer metafísica racional — qualquer tentativa racional de se explicar a origem, a natureza e o destino do mundo e do homem — estaria sempre além do poder humano. Leu os filósofos, mas não admirava seus sistemas. "Em metafísica e moral", pensava ele, "os antigos já disseram tudo o que havia a ser dito. Nós sempre os encontramos ou os repetimos. Todos os livros modernos sobre este assunto são meramente repetitivos."[3] Ele deve ter ficado impressionado com o sistema de Spinoza, pois teve grande trabalho refutando-o.

A despeito de suas evasivas, Voltaire não podia esconder o seu interesse pelo insolúvel. De tempos em tempos, durante os anos de 1734 até 1756, ele mergulhava na metafísica e na teologia. Continuou até o fim de sua vida a basear sua crença em Deus sobre o argumento teleológico, embora ridicularizasse os excessos de teologia. "Não posso acreditar que os narizes foram feitos para serem apoio para os óculos, mas estou convencido de que foram feitos para cheirar."[4] E: "Afirmar que o olho não é feito para ver, nem o ouvido para ouvir, nem o estômago para digerir — não é este o mais monstruoso absurdo?"[5] Quando um jovem escritor bateu à porta de Les Délices (1757) e apresentou-se a Voltaire como "um jovem ateísta pronto a servi-lo", Voltaire replicou: "E eu tenho a honra de ser um empregador deísta; mas embora nossas profissões de fé sejam opostas, eu hoje lhe darei jantar e amanhã lhe darei trabalho; posso usar seus braços, mas não sua cabeça."[6] Chamava a si próprio de deísta, mas era realmente um teísta: isto é, seu Deus não era uma força impessoal mais ou menos idêntica à natureza, mas uma consciência inteligente que havia criado e governava o mundo. Depois de 1750, ele chamava-se teísta;[7] e em seu *Dicionário Filosófico*, no artigo "Teísmo", escreveu coisas que podiam justificar a descrição que dele fizera Condorcet — um "homem profundamente religioso":

> O teísta é um homem firmemente persuadido da existência de um Ser Supremo igualmente bom e poderoso, que formou todas... as existências; que pune os crimes

> sem crueldade e recompensa as ações virtuosas com bondade. O teísta não sabe como Deus pune, como recompensa, como perdoa, pois não tem a presunção de julgar que sabe como Deus age; mas o teísta sabe que Deus age e que é justo. As posições contrárias à Providência não o afastam de sua fé, pois elas são apenas grandes dificuldades e não provas; ele submete-se à Providência e percebe alguns de seus efeitos e algumas de suas aparências; e, julgando as coisas que não vê por aquelas que vê, ele pensa que esta Providência invade todos os lugares e todas as épocas.
>
> Unido neste princípio com todo o resto do universo, o teísta não adere a nenhuma das seitas, porque todas elas se contradizem entre si. Sua religião é a mais antiga e difundida, pois a simples adoração a um Deus precedeu todos os sistemas no mundo.... Ele acredita que a religião não consiste nem de opiniões de incompreensível metafísica nem de vãs ornamentações, mas de adoração e de justiça. Fazer o bem é sua adoração, submeter-se a Deus é sua doutrina.... Ele se ri de Loreto e de Meca, mas socorre os indigentes e defende os oprimidos.[8]

Seria Voltaire sincero nessas profissões de fé? Alguns estudantes atribuem-nas à cautela ou ao desejo de mover-se em direção ao ateísmo dando um passo de cada vez,[9] ou a uma esperança de que a fé religiosa inculcada em seus criados iria diminuir sua desonestidade; e há passagens em Voltaire que parecem justificar esta interpretação. ("Se vós tendes apenas uma vila para governar, essa vila deve ter uma religião.")[10] Uma de suas mais citadas observações parece relegar a religião a uma utilidade pública; mas o trecho onde aquela linha se encontra apresenta a religião de forma mais correta. Ela aparece na *Epístola ao Autor de "Os Três Impostores"*:

> *Si Dieu n'existait pas il faudrait l'inventer,*
> *Mais toute la nature nous crie qu'il existe.*[11]

— "Se Deus não existisse, seria necessário inventá-lo, *mas toda a natureza grita-nos que ele existe*", e o poema inteiro é um apelo para a crença. Voltaire retorna ao argumento teístico várias vezes, como se para responder às suas próprias dúvidas. Na última década de sua vida, ele escreveu tantas vezes contra o ateísmo como contra a ortodoxia. Ao mesmo tempo fazia guerra à concepção popular de uma divindade como um Deus de vingança condenando a maior parte da humanidade a um eterno inferno. "A raça humana seria muito infeliz se fosse tão comum cometer atrocidades quanto acreditar nelas."[12] "Se Deus fez o homem à sua imagem, nós o pagamos muito bem"[13] — fazendo-o à nossa imagem; nada poderia melhor revelar ao homem a concepção dele mesmo do que sua concepção de Deus.

Voltaire lutava para reconciliar seu teísmo com a existência do mal. Em seus esforços em direção à teodicéia ele aproximou-se bastante do otimismo de Leibniz (que ele iria ridicularizar no *Candide*): o que é mau sob o ponto de vista de uma parte pode ser bom, ou pelo menos não ser mau, na perspectiva do conjunto; este não é o melhor dos mundos concebíveis, mas o melhor possível.[14] "Levando-se em conta e pesando-se tudo", escrevia ele a Frederico, em 1738, "penso que há infinitamente mais prazeres do que amarguras nesta vida."[15] — Mas isto foi escrito em seus vigorosos anos de meia-idade. Voltaire não acreditava que o homem fosse mau por natureza; pelo contrário, ele achava que o homem era dotado de um senso inato de justiça e de uma *bienveillance naturelle* — uma benevolência natural com relação aos outros

homens.[16] Há incontáveis variedades de contradições nas idéias morais e nos costumes da humanidade, mas todos os homens, pensava Voltaire, condenam o parricídio e o fratricídio.[17]

Em 1752, em Potsdam, Voltaire compôs um poema, "La loi naturelle" (A lei natural, publicado em 1756), que resumia sua "religião natural". Como tinha a forma de uma carta para o cético Frederico II, dificilmente podia ser uma tentativa de agradar os piedosos, mas aproxima-se mais da piedade e da ortodoxia do que qualquer outra coisa que Voltaire tenha feito imprimir. Não somente afirma fé em Deus, o Criador, como descreve o senso moral do homem infundido pela divindade;[18] aqui ele fala como Rousseau, e antecipa o entusiasmo de Kant pelo imperativo categórico da consciência. Define sua religião em uma linha: "*Adore un Dieu, sois juste, et chéris ta patrie*"[19] (Adora um deus, sê justo e ama tua Pátria). Faz uma revisão das diversas variedades de crenças religiosas, lamenta seus ódios e fanatismos, e apela para a tolerância mútua entre os credos. Termina com uma oração que qualquer santo poderia ter assinado. O Parlamento de Paris ordenou que o poema fosse publicamente queimado (23 de janeiro de 1759), provavelmente por causa de algumas linhas que condenavam o jansenismo.

Podemos concluir que, até 1751 — até que ele tivesse atingido a idade de 57 anos — Voltaire evitou qualquer ataque direto e público contra o cristianismo ou a igreja católica. O que o levou a abrir guerra, precisamente na idade em que a maior parte dos rebeldes se volta para a paz? Foi a suspensão da *Encyclopédie*, as explicações ortodoxas do terremoto de Lisboa e as ferozes execuções de Jean Calas e do Chevalier de la Barre.

II. VOLTAIRE E A *ENCYCLOPÉDIE*

Voltaire estava em Potsdam quando o primeiro volume da *Encyclopédie* foi publicado (1751). Deve ter lido com muito prazer as linhas nas quais d'Alembert o homenageia no "Discours préliminaire": "Não devo... render a este raro gênio o tributo e o elogio que ele merece, que ele já tem recebido tão freqüentemente dos compatriotas, dos estrangeiros e dos inimigos, e aos quais a posteridade irá aderir quando ele já não puder apreciar mais o elogio?" Voltaire retribuiu o cumprimento numa carta de 5 de setembro de 1752 a d'Alembert: "Vós e M. Diderot estais realizando um trabalho que será a glória da França e a vergonha daqueles que vos perseguem.... Como filósofos eloqüentes eu só reconheço a vós e a ele." Penhorou aos dois *philosophes* seu apoio e não perdeu a oportunidade para chamar a atenção sobre o empreendimento como "um imenso e imortal trabalho, que denuncia a fugacidade da vida humana".[20]

Embora ocupado com suas próprias composições máximas — *Le siècle de Louis XIV* e *Essai sur les moeurs* — e às voltas com Hirsch, Maupertuis e Frederico, Voltaire encontrou tempo para enviar a d'Alembert (1753) alguns pequenos artigos "unicamente como material que podeis arrumar, a vosso bel-prazer no imortal edifício que estais erigindo. Ajuntai, resumi; dou-vos minhas pequenas pedras para serem inseridas em algum canto da parede".[21] Pediu a ajuda de amigos influentes para prote-

ger os editores. Em 1755 escreveu a d'Alembert: "Enquanto eu tiver um sopro de vida estou a serviço dos ilustres autores da *Encyclopédie*. Considero-me grandemente honrado de ter a capacidade de contribuir, mesmo que parcamente, para o maior e mais belo momento da nação e da literatura."[22] Juntamente com esta carta ele mandava artigos sobre fogo, força, fornicação, francês, gênio e gosto (*goût*). Examinando os primeiros cinco volumes, ele encontrou muito a ser elogiado, algo a ser deplorado. Solicitou aos editores que exigissem clareza e brevidade de todos os seus colaboradores e alertou d'Alembert (que ele, por engano, supunha ser o editor-chefe): "Estais pobremente assessorado; há maus soldados no exército de um grande general... Fico triste ao ver que o escritor do artigo 'Enfer' declara que o inferno era um ponto na doutrina de Moisés; ora, por todos os diabos, isso não é verdade."[23]

Em breve Voltaire encaminhou à *Encyclopédie* diversos artigos menores e uma exposição extensa sobre história. Persuadiu um padre letrado de Lausanne, Antoine Noé de Polier, a escrever para a *Encyclopédie* os artigos "Três Reis Magos" (*magi*). "Mágica," "Mágico," e "Messias," todos inteiramente heréticos. Já vimos como Voltaire teve alguma responsabilidade pelo artigo de d'Alembert sobre Genebra (1757); ele acalmou a tempestade que se formava convidando alguns dos clérigos traídos para jantar. Quando o desastre estava prestes a acontecer ao grande empreendimento (janeiro de 1758) ele escreveu a Diderot:

> Avante, bravo Diderot, intrépido d'Alembert;... caí sobre os bandidos, destruí suas vazias declamações, seus miseráveis sofismas, suas mentiras históricas, suas contradições e seus inúmeros absurdos; não deixeis que homens de inteligência tornem-se escravos daqueles que não têm inteligência nenhuma. A nova geração vos deverá tanto a razão como a liberdade.[24]

Diderot não respondeu, d'Alembert insistia em retirar-se; o próprio Voltaire, perdendo a coragem e ofendido pelo silêncio de Diderot, decidiu-se a abandonar o navio. A 6 ou 7 de fevereiro ele escreveu de novo a Diderot, pedindo-lhe para lhe devolver os artigos que ainda não haviam sido publicados. Diderot respondeu que os manuscritos estavam com d'Alembert; mas que se Voltaire repetisse o pedido para sua devolução ele "nunca iria perdoar a injúria". A 26 de fevereiro Voltaire escreveu a d'Argental: "Eu admiro M. Diderot, respeito-o, e estou zangado." Escreveu, porém, à mesma pessoa no dia 12 de março: "Se vós virdes este bom homem Diderot, dizei ao pobre coitado que eu o perdôo de coração, da mesma forma que lhe tenho piedade."[25] Em maio d'Alembert mandou a Voltaire os artigos solicitados; em junho d'Alembert reassumiu o trabalho para a *Encyclopédie*; Voltaire voltou a submeter os artigos, mas pediu que, caso fossem publicados, figurassem sem o seu nome. Propôs que o empreendimento fosse transferido para outro país, onde iria sofrer menos cortes de uma real ou temida censura; Diderot julgou a proposta impraticável. Voltaire perdeu sua fé no valor de uma maciça e custosa enciclopédia como um veículo de propaganda liberal. A 26 de junho de 1758, ele notificou Diderot que outras preocupações tornavam impossível para ele colaborar com novo material; além disso, no estado em que as coisas agora se encontravam entre os editores, o governo e a Igreja, "é-se obrigado a mentir, e seremos perseguidos se não mentirmos suficientemen-

te''.[26] O furor criado pelo livro de Helvétius *De l'esprit* (julho) amedrontou o rebelde enfermo, obrigando-o a escrever uma resposta àquele livro. A 16 de novembro ele informou a Diderot que tinha comprado uma casa em Ferney, e que pretendia doravante viver sossegadamente como um fidalgo de província.

Estava enganando a si mesmo, ou planejando recomeçar a guerra por outros meios?

III. A TEOLOGIA DOS TERREMOTOS

Enquanto a *Encyclopédie* atravessava as agonias de repetidas mortes e ressurreições, o terremoto de Lisboa transmitiu seus tremores a toda a filosofia da Europa. Às nove e quarenta da manhã do dia de Todos os Santos, 1º de novembro de 1755, a terra encolheu os ombros em Portugal e no norte da África; em seis minutos, 30 igrejas e mil casas foram demolidas, 15 mil pessoas morreram, e mais 15 mil ficaram mortalmente feridas numa das mais pitorescas capitais do mundo. Não havia nada de novidade em tal morticínio por atacado, mas algumas das circunstâncias que o acompanharam causaram dificuldades para os teólogos. Por que o Grande Inescrutável havia escolhido uma cidade tão católica, uma data tão santa e tal hora — quando quase todos os cidadãos de fé estavam assistindo à missa? E por que havia ele poupado, entre a ruína geral, a casa de Sebastião de Carvalho e Melo — o futuro Marquês de Pombal — o ministro governante que em toda a Europa era o mais fervente inimigo dos jesuítas?

Um jesuíta português, Malagrida, explicou que o terremoto, e o calamitoso vagalhão de maremoto que o seguiu, foram a punição de Deus pelo vício que havia prosperado em Lisboa;[27] mas os pecadores eram os únicos que tinham ido rezar nas igrejas naquela horrorosa manhã? Por que tantos santos padres e dedicadas freiras pereceram no terremoto e na destruição? Os muçulmanos teriam saudado a catástrofe como a vingança de Alá sobre a Inquisição portuguesa, mas o terremoto destruíra a grande Mesquita de Al-Mansur, em Rabat. Alguns ministros protestantes, em Londres, atribuíram o desastre à reprovação divina dos crimes católicos contra a humanidade; mas no mesmo ano, a 19 de novembro, um terremoto danificou 1.500 casas em Boston, Massachusetts, lar dos peregrinos e dos puritanos. William Warburton anunciou que o massacre de Lisboa "expunha a glória de Deus em suas mais belas cores".[28] John Wesley pregou um sermão sobre "A Causa e a cura dos terremotos"; "o pecado", disse ele, "é a causa moral dos terremotos, qualquer que seja sua causa natural;... eles são o efeito daquela maldição que foi trazida à terra pela transgressão original" (de Adão e Eva).[29]

Voltaire ficou furioso com estas explicações, mas ele mesmo não podia encontrar nenhuma outra que reconciliasse o fato com sua fé num Deus justo. Onde estava agora o "melhor de todos os mundos possíveis" de Leibniz? Ou o preceito de Pope, "O que existe está certo" — ou sua própria crença de que "todo o mal parcial" é "o bem universal"?[30] Numa zangada reação contra o seu próprio otimismo anterior, Voltaire compôs (1756) seu maior poema — "Sobre o Desastre de Lisboa, ou o Exame do Axioma 'Tudo está bem.'" Eis aqui nossa oportunidade de apreciarmos de uma só vez, seus pensamentos e seus versos.

O malheureux mortels! O terre déplorable!
O de tous les mortels assemblage effroyable!
D'inutiles douleurs éternel entretien!
Philosophes trompés qui criez, "Tout est bien".
Accourez, contemplez ces ruines affreuses,
Ces débris, ces lambeaux, ces cendres malheureuses,
Ces femmes, ces enfants l'un sur l'autre entassés,
Sous ce marbre rompus ces membres dispersés;
Cent mille infortunés que la terre dévore,
Qui, sanglants, déchirés, et palpitants encore,
Enterrés sous leurs toits, terminent sans secours,
Dans l'horreur des tourments leurs lamentables jours!
Aux cris demi-formés de leurs cendres fumantes,
Direz-vous, "C'est l'effet des éternelles lois
Qui d'un Dieu libre et bon nécessitent le choix?"
Direz-vous, en voyant cet amas de victimes,
*"Dieu est vengé, leur mort est le prix de leurs crimes?"**

Que crime, que faltas tinham cometido essas crianças que jaziam esmagadas e essangüentadas no seio de suas mães? Por acaso tinham Paris e Londres menos vícios do que Lisboa? E Lisboa era despedaçada enquanto Paris dançava.

Não poderia um Deus onisciente ter feito um mundo sem esses sofrimentos que não têm sentido? "Eu respeito meu Deus, mas amo a humanidade."

O poeta olhava para o mundo dos seres vivos e via em todos os lugares, em milhares de formas, uma luta pela existência onde cada organismo, mais cedo ou mais tarde, era sacrificado. Este amargo resumo da biologia requer uma tradução literal:

> O feroz abutre lança-se sobre sua tímida presa e enche-se de alegria ao despedaçar-lhe os membros ensangüentados. Tudo parece estar bem para ele; mas em breve uma águia com o bico afiado devora o abutre por sua vez. O homem alcança a águia senhorial com um tiro mortal; e o homem morde o pó no campo de batalhas, ensangüentado, perfurado por balas, no meio de uma montanha de homens agonizantes; ali ele serve como horrível alimento de vorazes aves de rapina. Assim todo o mundo em todos os seus membros geme, todos nascidos para sofrer e para a morte comum. E neste caos fatal ireis compor, da miséria de cada parte, a felicidade do conjunto! Que felicidade? Oh! fraco e miserável mortal! Vós gritais em tons plangentes que "tudo está bem"; o universo vos dá uma mentira e vosso próprio coração refuta uma centena de vezes o erro de vossa mente. Os elementos e os animais e os homens — todos estão em guerra. Devemos confessá-lo: o mal abrange toda a terra.

---

* Oh, infelizes mortais! Oh! deplorável terra! / Oh! pavorosa reunião de todos os mortais! / Eterno encontro de inúteis dores! / Iludidos filósofos que gritais, "Tudo vai bem". / Correi, contemplai essas horríveis ruínas, / Estes restos, estes farrapos, estas cinzas infelizes, / Estas mulheres, estas crianças, umas sobre as outras amontoadas, / Sob estes mármores quebrados, esses membros dispersos; / Cem mil infelizes que a terra devora, / Que, ensangüentados, despedaçados e ainda palpitantes, / Enterrados sob seus próprios tetos, terminam sem socorro, / No horror dos tormentos, seus lamentáveis dias! / Aos gritos afogados que dessas cinzas fumegantes emanam / Vós direis: "É a conseqüência das eternas leis, / Que dependem do arbítrio de um Deus bom e livre?" / Direis vós, ao contemplar este monte de vítimas: / "Deus foi vingado, sua morte é o preço de seus crimes?"

Como esta cena de luta universal e ignominiosa e de agonizante morte se comporta diante da crença num bom Deus? Ele existe, mas ele é um mistério indecifrável. Ele manda seu filho para redimir a humanidade, no entanto a terra e o homem permanecem os mesmos a despeito de seu sacrifício.

> O que pode a mais avançada das mentes dizer disto? Nada; o livro do destino está fechado para nossas vistas. O homem, um estranho para si mesmo, é desconhecido para o homem. O que sou eu? Onde estou eu? Para onde vou eu? De onde vim? Átomos atormentados neste monte de lama que a morte engolfa, e com o qual o destino joga; no entanto, átomos pensantes, átomos cujos olhos, guiados pelo pensamento, já mediram os céus. Nós lançamos nossas mentes sob o infinito e, no entanto, não podemos por um momento ver e conhecer a nós mesmos.

Esta realmente é a nota que Pascal fez soar cem anos antes em prosa maior que os versos de Voltaire. Certa vez Voltaire rejeitara Pascal; agora ele ecoava seu pessimismo. Partindo das mesmas premissas, Pascal concluíra: Rendamo-nos à fé cristã e à esperança. Originalmente Voltaire terminava seu poema com um dístico sombrio e estóico:

Que faut-il, O mortels? Mortels, il faut souffrir,
Se soumettre en silence, adorer, et mourir.

— "Que devemos fazer, ó mortais? Mortais, nós precisamos sofrer, submeter-nos em silêncio, adorar e morrer." Seus amigos alegaram que um final tão sem esperança era insuportável. Ele mudou a linha final dessa forma:

Se soumettre, adorer, espérer, et mourir

— "Submeter-se, adorar, esperar e morrer." Ninguém ficou satisfeito. Ele concordou e acrescentou vinte e nove linhas, entregando-se à Providência, e confiando em que "somente Deus está certo".

Apesar disso tudo, o poema chocou não apenas os ortodoxos mas também os *philosophes*; um tom de tal forma desalentado parecia haver esvaziado inteiramente a causa dos filósofos. Rousseau enviou a Voltaire uma longa e eloqüente carta explicando que todos os males humanos são resultado de faltas humanas; o terremoto de Lisboa havia sido uma justa punição do homem por haver abandonado uma vida natural e ido viver na cidade; se o homem tivesse continuado a simples vida de vilas isoladas e casas modestas, as vítimas teriam sido relativamente poucas. Devemos ter fé na bondade de Deus, dizia Jean-Jacques, pois esta é a única alternativa para um pessimismo suicida; devemos continuar a acreditar, com Leibniz, que, já que Deus criou o mundo, tudo nele afinal de contas e a longo prazo deve estar certo. Um impressor conseguiu uma cópia desta carta e publicou-a; ela foi amplamente aclamada como uma resposta cabal ao poema de Voltaire. Voltaire manteve-se sossegado por um tempo inusitadamente longo. Quando novamente tratou do otimismo foi na sua mais perfeita produção, um livro que deu a volta ao mundo numa geração, e é hoje em dia a mais viva relíquia e símbolo de Voltaire.

IV. *CANDIDE*

O livro foi publicado no princípio de 1759 sob o título *Candide, ou l'optimisme*, pretendendo "ter sido traduzido do alemão do Dr. Ralph, com aditamentos encontrados no bolso do doutor quando este morreu em Minden". O Grande Conselho de Genebra ordenou sua queima quase que imediatamente (a 5 de março). Evidentemente Voltaire negou a autoria; "as pessoas devem ter perdido o juízo", escreveu ele a um pastor amigo de Genebra, "para atribuir a mim este pacote de tolices. Eu tenho, graças a Deus, melhores ocupações".[31] Mas a França era unânime: nenhum outro homem poderia ter escrito *Candide*. Ali estava aquela prosa impiamente irônica, enganadoramente simples, com fluência suave e leveza brincalhona como só Voltaire podia produzir; aqui e ali uma pequena obscenidade, um pouco de escatologia; em toda a parte uma irreverência alegre ferina e letal; se o estilo é o homem, isto tinha que ser Voltaire.

Ele começava inocentemente, mas em breve trai o piscar de olhos do mestre:

> No país da Westfália, no castelo do muito nobre barão Thunder-ten-tronckh, vivia um jovem que a natureza havia dotado com a mais doce das disposições.... Ele tinha um julgamento sólido aliado à simplicidade sem afetação; e por esta razão, acredito eu, ele se chamava Candide. Os velhos criados da casa suspeitavam de que ele era o filho da irmã do barão e de um bom e honrado fidalgo da vizinhança com quem aquela senhorita se recusara a casar, porque o homem não pudera demonstrar que possuía mais de 71 ancestrais em sua linhagem;

era inadmissível para o casamento, embora adequado na cama. O jovem e belo bastardo tem como tutor o professor Pangloss (todo línguas), que

> podia provar, provocando admiração em todos, que não há efeito sem uma causa, e que neste mundo, o melhor de todos os mundos possíveis, o castelo do barão era o mais magnífico de todos os castelos, e *Milady* a melhor possível das baronesas (a despeito de seus 158 quilos). Pode-se demonstrar, dizia ele, que as coisas não podem ser de outra forma do que aquela que elas já têm; pois, como todas as coisas foram criadas para alguma finalidade, elas devem necessariamente ter sido criadas para a melhor finalidade. Observe-se, por exemplo, que o nariz é feito para os óculos; conseqüentemente, usamos óculos. As pernas são visivelmente conformadas para usar meias; por isso, usamos meias.... Aqueles que dizem que tudo está certo não se expressam corretamente; eles deviam dizer que tudo é o melhor possível.

Candide "escutava com atenção e acreditava interiormente", pois Mlle. Cunegundes, a filha do barão, era obviamente a melhor e a mais bela criatura que possivelmente poderia ter sido criada. Ela o convida para apaixonar-se por ela; ele assim o faz; o barão dá-lhes vários "*grands coups de pied dans le derrière*" (bons pontapés no traseiro) e o põe para fora do castelo.

Candide sai a vagabundear e é capturado por recrutadores que o alistam no exército da Bulgária (isto são reminiscências de Voltaire do exército prussiano). "Ali ele aprendeu a fazer direita-volver, esquerda-volver, apresentar armas, recolher armas, apresentar, atirar, marchar e deram-lhe 30 pauladas com um cacete." Ele vê batalhas, deserta

e encontra-se com Pangloss que agora perdeu a ponta do nariz e que em breve irá perder um olho e uma orelha, como resultado de excessiva aproximação com a bela rapariga Pacquette, "que estava infectada por uma doença que ela contraíra com um letrado *cordelier* [frade franciscano] que se... contagiara com uma velha condessa, que, por sua vez, a contraíra de um capitão de cavalaria, que a devia a uma marquesa, que a tinha recebido de um pajem, o qual a recebera de um jesuíta, o qual a recebera de um dos companheiros de Cristóvão Colombo".[32]

Candide e Pangloss naufragam próximo a Lisboa e chegam à praia exatamente a tempo de assistir ao terremoto. Sobrevivem, mas são presos como hereges pela Inquisição; Pangloss é enforcado; Candide escapa com a ajuda de Cunegundes, que, tendo sido estuprada pelos soldados e vendida a um judeu, recentemente fora revendida ao chefe dos inquisidores. Candide e Cunegundes fogem com a ajuda de uma velha senhora, que silencia as queixas dos amantes contando-lhes como esteve próxima de ser comida no cerco de Azor pelos turcos esfaimados, entre os quais ela havia caído; porém, por mercê de um destino meio cego, eles começaram cortando uma nádega de cada mulher disponível; o cerco terminou antes de outras amostras serem cortadas; "agora", concluiu a velha, "parem de se queixar de suas misérias e alegrem-se que vocês ainda podem sentar-se em duas nádegas".

Candide e sua companheira cruzam o Atlântico na esperança de que o Novo Mundo será menos cruel do que o Velho. Em Buenos Aires, o comandante apossa-se de Cunegundes para si mesmo. Candide é banido; entra para a colônia jesuíta no Paraguai, ali encontra o irmão de Cunegundes, que o ataca por haver ousado pensar em casar-se com ela; Candide o mata e retorna à sua desolada vadiagem. Num vale escondido do Peru ele descobre Eldorado, uma terra onde o ouro é tão abundante que ninguém lhe dá valor; uma terra sem dinheiro e sem prisões, sem advogados, sem padres, ou disputas econômicas; seu povo feliz vive até 200 anos, e não tem religião a não ser uma simples adoração a um Deus. Candide apanha algum ouro e parte, ainda à procura de Cunegundes. Volta para a Europa e chega a Portsmouth a tempo de ver o almirante Byng ser fuzilado por haver perdido uma batalha; neste país, diz o novo amigo de Candide, Martin, considera-se prudente matar um almirante de vez em quando, "*pour encourager les autres*" — para dar coragem aos outros.[33]

Sabendo que Cunegundes está em Veneza, Candide toma um navio para a Itália. Em Veneza, ele fica deprimido ao saber das misérias das prostitutas. Ouve os gondoleiros cantando, e conclui que encontrou alguns homens felizes, mas Martin o adverte:

> "Vós não os veis em casa com suas mulheres e seus rebentos (*marmots d'enfants*). O doge tem seus pesares, os gondoleiros têm os seus. É verdade, que, em resumo, o destino de um gondoleiro é preferível ao de um doge; mas eu acredito que a diferença é tão pequena que não vale a pena examiná-la."[34]

Cunegundes não está em Veneza, está em Constantinopla. Candide apressa-se em ir para lá, descobre que ela é agora uma velha e feia escrava; mesmo assim, ele a liberta e casa-se com ela. Pangloss, cujo enforcamento pela Inquisição não foi suficiente para matá-lo, reúne-se a seu pupilo e reinicia sua defesa do otimismo. Eles encontram

um homem que é quase feliz, que os recebe e oferece-lhes frutos e nozes colhidos em casa. "Vós deveis ter uma grande propriedade", pergunta Candide. "Eu tenho apenas dois hectares," replica o turco; "e os cultivo com os meus filhos; nosso trabalho mantém afastados três grandes males — o tédio, o vício e a necessidade."[35] Candide decide-se a fazer a mesma coisa; ele, Cunegundes e seus amigos cultivam um pedaço de terra e colhem seu próprio alimento; a mulher de uma nádega só, uma prostituta reformada, e seu amigo, o frade, dedicam-se a várias tarefas; eles trabalham, cansam-se, comem, ficam um pouco aborrecidos mas moderadamente contentes. Pangloss argumenta que este deve ser o melhor de todos os mundos possíveis, uma vez que seus sofrimentos os trouxeram a esta paz. Disseste-o bem, replica Candide, "*mais il faut cultiver notre jardin*" — mas devemos cultivar nosso jardim. A pequena novela termina aqui.

Voltaire havia conseguido colocar, num pequeno volume, dentro da moldura de uma história de aventura e amor, uma sátira que denunciava a teodicéia de Leibniz, o otimismo de Pope, os abusos religiosos, os amores monásticos, os preconceitos de classe, a corrupção política, a chicana legal, a venalidade judicial, a barbaridade do código penal, a injustiça da escravidão e a destrutividade da guerra; *Candide* foi composto enquanto a Guerra dos Sete Anos arrastava-se por aqui e por ali com vitórias, devastação e morte. Flaubert chamou a obra-prima de Voltaire de "*le résumé de toutes ses oeuvres*", o resumo de todos os seus trabalhos.[36] Tinha o defeito da maior parte das sátiras, um exagero absurdo; mas Voltaire sabia muito bem que poucos homens jamais encontrariam uma concatenação tão amarga de catástrofes como em Candide. Ele deveria saber, também, que embora seja bom cultivar seu próprio jardim, realizar satisfatoriamente sua própria tarefa individual e imediata, também é bom ter maiores interesses do que no seu próprio campo. Ele cultivava bem seu jardim em Ferney, mas clamava por toda a Europa contra a execução de Calas.

V. A CONSCIÊNCIA DA EUROPA

Jean Calas fazia parte de um pequeno grupo de huguenotes — protestantes calvinistas — que haviam permanecido em Toulouse depois de um século de perseguição, confisco de propriedade e conversão compulsória ao catolicismo. As leis da França não só excluíam os protestantes de funções públicas como os declaravam inaceitáveis para serem advogados, médicos, farmacêuticos, parteiros, livreiros, ourives ou donos de armazéns. Se não tivessem sido batizados, os protestantes não tinham qualquer espécie de direito civil. Se não tivessem sido casados por um padre católico, era como se vivessem em concubinato e seus filhos eram considerados ilegítimos.[37] Os ofícios rituais protestantes eram proibidos; as pessoas que fossem encontradas em tais ofícios eram mandadas para as galés por toda a vida; as mulheres eram condenadas à prisão perpétua; e o clérigo oficiante seria condenado à morte. Essas leis não eram estritamente observadas em Paris ou próximo a Paris; a severidade de sua aplicação variava de acordo com a distância da capital.

No sul da França eram especialmente intensos os ódios religiosos; ali, a luta entre católicos e huguenotes fora mais impiedosa; cada um dos lados cometera atrocidades

que ainda estavam frescas nos relatos a seu respeito. Em Toulouse, em 1562, os católicos vitoriosos haviam assassinado 3.000 huguenotes, e o Parlamento de Toulouse havia condenado 200 mais à tortura e à morte.[38] Todos os anos os católicos de Toulouse comemoravam este morticínio com cerimônias de agradecimento e uma procissão religiosa. As corporações de artífices, as várias categorias de nobres e do clero, as "companhias" de "penitentes brancos", "penitentes negros" e "penitentes cinzentos" marchavam solenemente através da cidade, carregando pavorosas relíquias — o crânio do primeiro bispo de Toulouse, uma peça da roupa da Virgem, ossos das crianças mortas no legendário "assassinato dos inocentes de Herodes". Foi um péssimo acaso para Calas o fato de que o ano seguinte fosse marcado pelo bicentenário dos eventos de 1562.

O Parlamento de Toulouse, que era tão poderoso no Languedoc como o de Paris o era na França Central, tinha formação predominantemente jansenista — isto é, católico com uma forte infusão de rigor e de obscuridade calvinistas. Não perdia oportunidade para mostrar-se mais inflexivelmente católico dos que os jesuítas. No dia 2 de março de 1761, condenou à morte o pastor huguenote Rochette por haver dirigido ofícios protestantes e ordenou a morte de três "cavalheiros do conde de Foix" que haviam tentado libertar Rochette dos *gendarmes*.[39] A 22 de março, o Parlamento ordenou a tortura e a execução de um lojista huguenote sob a acusação de que ele havia matado um filho que desejara se tornar católico.

Deve-se dizer, para que haja justiça com relação aos fanáticos, que as *Instituições da Religião Cristã* de Calvino forneciam alguma base para a crença dos calvinistas de que o pai tinha direito de matar um filho desobediente. Nos tempos em que a lei ainda era fraca e a família era a principal — e quase única — fonte de disciplina, muitas sociedades davam ao pai o direito de vida e de morte sobre os filhos. Algo deste código patriarcal devia estar na cabeça de Calvino quando ele escreveu: "O Senhor determina que todos os que são desobedientes a seus pais sejam condenados à morte."[40] Calvino referia-se ao Deuteronômio, XXI, 17-21, e Mateus XV, 4-6; estas passagens, no entanto, meramente permitem que os pais acusem seu filho perante "os mais velhos da cidade", os quais, então, poderão condená-lo à morte; e sem dúvida era isto que Calvino queria dizer. Mas os excitados católicos do sul da França suspeitavam de que os pais huguenotes, impossibilitados de apelar para os "velhos da cidade", estavam executando por conta própria a velha lei.

É contra o fundo deste obscuro cenário que devemos examinar o caso de Jean Calas.

Ele era um *marchand d'indiennes* — negociante de linhos — que mantinha uma loja na rua principal de Toulouse, onde vivia há 40 anos. Ele e sua mulher tinham quatro filhos e duas filhas. Durante 30 anos tinham mantido uma mulher católica, Jeanne Vignière, como governanta de suas crianças, mesmo depois que ela convertera seu filho, Luís, ao catolicismo. Luís vivia agora como aprendiz numa outra rua e recebia uma pensão regular do pai. Donat, o filho mais moço, fora mandado para Nîmes como aprendiz. Dois outros filhos, Pierre e Marc Antoine, viviam com seus pais. Marc Antoine, o mais velho, havia estudado direito, mas quando estava preparado para praticá-lo, descobriu que a profissão era vetada para todos que não fossem católicos. Tentou esconder seu protestantismo e conseguir um certificado de catolicismo; sua tramóia foi descoberta e ele teve que encarar uma escolha entre abandonar o protes-

tantismo ou deixar que os anos que havia dedicado ao estudo das leis se desperdiçassem. Por causa disso, Marc Antoine passou a lamentar-se, a jogar e a beber. E gostava de declamar o solilóquio de Hamlet sobre o suicídio.[41]

A 13 de outubro de 1761, a família Calas reuniu-se em seus aposentos, que ficavam sobre a loja. Gaubert Lavaysse, um amigo de Marc Antoine, tinha acabado de chegar de Bordeaux; Marc Antoine aceitou o convite do pai para jantar. Após a refeição, desceu para a loja. Preocupado porque ele não voltava, Pierre e Lavaysse desceram e encontraram-no enforcado, pendurado numa barra que havia colocado entre duas portas. Desceram-no, chamaram o pai e mandaram buscar um médico; tentaram reavivá-lo, mas o doutor declarou-o morto.

Neste ponto o pai cometeu um trágico erro. Ele sabia que uma lei então em vigor exigia que se arrastasse o suicida nu através das ruas, que ele fosse apedrejado e coberto de lama pela multidão, e que depois fosse enforcado; e toda as suas propriedades passavam ao Estado. O pai pediu, e conseguiu persuadir sua família, a dar o caso como morte natural.[42] Mas os gritos de Pierre e a chegada do médico tinham atraído uma multidão para a porta da loja. Chegou um oficial, ouviu a história que lhe contaram, viu a corda e a marca que ela deixara no pescoço do morto e determinou que a família, Lavaysse e Jeanne Vignière fossem para o Hôtel de Ville. Ali eles foram presos em celas separadas. No dia seguinte cada um deles foi interrogado. Todos abandonaram a alegação de morte natural e testemunharam o suicídio. O comandante da polícia recusou-se a acreditar neles e acusou-os de terem matado Marc Antoine para impedir que ele se convertesse. A acusação foi acolhida pelo populacho e pelos membros do Parlamento de Toulouse. Uma ânsia de vingança obscureceu as mentes das pessoas.

Parece incrível para nós, hoje em dia, que qualquer pessoa acreditasse no assassinato de um filho por seu pai para impedir uma mudança de fé; mas isto é porque estamos pensando como indivíduos, passados dois séculos de declínio da fé religiosa. O povo de Toulouse pensava em massa, como uma multidão, e as multidões podem sentir, mas não podem pensar. A loucura foi alimentada por uma cerimônia que os "penitentes brancos" montaram em sua capela; sobre um ataúde vazio foi pendurado um esqueleto, tendo em uma das mãos uma inscrição, "Abjuração da Heresia", e na outra um ramo de palmeira simbolizando o martírio; embaixo estava o nome "Marc Antoine Calas". Presumindo que o jovem não era um suicida, eles enterraram o corpo com grande pompa na igreja de Santo Estêvão. Uma parte do clero protestou em vão contra esta antecipação de um veredicto de assassinato.[43]

O julgamento da família Calas teve lugar perante os 12 juízes da corte municipal de Toulouse. Foi emitida advertência para ser lida em três domingos sucessivos em todas as igrejas, convocando para testemunhar todos os que soubessem algo a respeito da morte. Várias pessoas apareceram. Um barbeiro testemunhou que ouvira um grito partindo da casa de Calas na noite fatal: "Ah, *mon Dieu*, eles estão me estrangulando!" Outros alegaram ter ouvido tais gritos. A 10 de novembro de 1761, a corte municipal declarou Jean Calas, sua esposa e Pierre culpados, e sentenciou-os à forca; condenou Lavaysse às galés e Jeanne Vignière a cinco anos de prisão. A governanta católica tinha jurado a inocência de seus empregadores protestantes.

Houve apelo da decisão para o Parlamento de Toulouse que designou uma confe-

rência de 13 juízes. Outras 63 testemunhas foram ouvidas. Todas as provas hostis eram constituídas por testemunhas que tinham "ouvido falar". O julgamento arrastou-se por três meses, durante os quais a família Calas e Lavaysse foram mantidos em confinamento. A decisão final condenou apenas o pai. Ninguém explicou como um homem de 64 anos, sem ajuda, poderia ter dominado e estrangulado seu filho adulto. A corte esperava que Calas, sob tortura, confessasse. Ele foi submetido à *question ordinaire*: seus braços e pernas foram espichados até serem arrancados de suas juntas. Foi repetidamente exortado a confessar; repetidamente afirmou que Marc Antoine havia cometido suicídio. Depois de meia hora de descanso ele foi submetido à *question extraordinaire*; sete litros d'água foram derramados por sua garganta abaixo; ele ainda protestava sua inocência; foi obrigado a beber mais sete litros o que inchou seu corpo duas vezes o seu tamanho natural; ele ainda manteve sua inocência. Permitiram, então, que ele vomitasse a água. Após o que levaram-no a uma praça pública em frente à catedral e deitaram-no sobre uma cruz; um carrasco com 11 golpes de uma barra de ferro quebrou cada um de seus membros em dois lugares; o velho, apelando para Jesus Cristo, proclamava sua inocência; depois de duas horas de agonia ele foi estrangulado. O corpo foi amarrado numa estaca e queimado (10 de março de 1762).[44]

Os outros prisioneiros foram libertados, mas a propriedade de Calas foi confiscada pelo Estado. A viúva e Pierre esconderam-se num retiro em Montauban. As duas filhas foram enviadas para conventos separados. Donat, verificando que sua posição em Nîmes estava em perigo, fugiu para Genebra. Voltaire, sabendo da tragédia a 22 de março, convidou Donat a encontrar-se com ele em Les Délices. "Perguntei-lhe", escreveu Voltaire a Damilaville, "se seu pai e sua mãe eram de caráter violento. Ele me disse que eles nunca tinham batido em nenhum dos filhos, e que não havia pais mais ternos e indulgentes."[45] Voltaire consultou dois mercadores de Genebra que se haviam hospedado na casa de Calas em Toulouse; eles confirmaram a afirmação de Donat. Voltaire escreveu a amigos no Languedoc; "tanto católicos como protestantes replicaram-lhe que a culpa da família estava além de qualquer dúvida razoável".[46] Voltaire comunicou-se com a viúva; ela mandou-lhe uma declaração tão manifestamente sincera que ele resolveu agir. Apelou ao cardeal de Bernis, a d'Argental, à Duquesa d'Enville, ao Marquês de Nicolai, ao Duque de Villars, ao Duque de Richelieu, para pedirem aos ministros do rei, Choiseul e Saint-Florentin, que ordenassem uma investigação sobre o julgamento. Alojou Donat Calas e sua família, trouxe Pierre Calas para Genebra, e persuadiu Mme. Calas a alojar-se em Paris, onde ela estaria disponível para qualquer inquérito. Contratou advogados para assessorá-lo nas questões legais técnicas do caso. Publicou um panfleto, *Documentos originais a respeito da morte do senhor Calas*,[47] e seguiram-se a essas outras publicações. Apelou a outros autores para que emprestassem suas penas levantando a consciência da Europa. Escreveu a Damilaville: "Gritai vós mesmos, e que outros gritem; gritai pela família Calas e contra o fanatismo."[48] E a d'Alembert: "Gritai em todos os lugares, peço-vos, pela família Calas, contra o fanatismo, pois foi *l'infâme* que causou sua desgraça."[49] Solicitou fundos para ajudá-lo a enfrentar as despesas da campanha que até ali ele próprio havia pago. Vieram contribuições de uma centena de lugares diferentes, incluindo a rainha da Inglaterra, a imperatriz da Rússia, o rei da Polônia. Um famoso advo-

gado de Paris, Élie de Beaumont, concordou em preparar a causa para apresentação ao Conselho de Estado sem receber remuneração. As filhas de Calas foram transferidas para Paris para acompanharem a mãe. Uma delas trouxe uma carta de uma freira católica apelando pela família Calas.[50] A 7 de março de 1763, mãe e filhas tiveram uma audiência com os ministros do rei. O veredicto foi unânime de que o caso deveria ser examinado. Pediu-se a Toulouse que enviasse todos os documentos relevantes.

Os magistrados de Toulouse, porém, encontraram centenas de maneiras para retardar a reunião e a remessa dos papéis. Foi durante aquele verão que Voltaire escreveu e publicou seu famoso *Traité sur la tolérance* (Tratado sobre a tolerância). Para ampliar seu apelo, ele adotou um tom de surpreendente moderação. Escondendo sua autoria, ele falava como um homem de piedade cristã, um crente na imortalidade; elogiava os bispos da França como "fidalgos que pensam e agem com uma nobreza que faz jus a seu nascimento";[51] pretendia aceitar o princípio de que "fora da Igreja não há salvação".[52] O tratado foi endereçado não aos filósofos, mas ao próprio clero católico. Mesmo assim, tinha suas audácias, porque algumas vezes ele esquecia qual era seu público.

Voltaire começava com um relato do julgamento e execução de Calas, revia a história da tolerância, exagerando no caso de Grécia e de Roma. Antecipava-se a Gibbon argumentando que a perseguição romana aos cristãos era infinitamente superada pela perseguição dos cristãos aos hereges, que eram "enforcados, afogados, submetidos ao suplício da roda ou queimados pelo amor de Deus".[53] Defendia a Reforma como uma revolta justificada contra a venda de indulgências por um papado recentemente desprestigiado pelos amores do Papa Alexandre VI e pelos assassinatos perpetrados pelo filho do papa, César Bórgia. Expressava seu choque ao ler uma recente tentativa de explicar o massacre de São Bartolomeu.* Voltaire admitia que também os protestantes haviam sido intolerantes. "Os pregadores luteranos e calvinistas provavelmente estavam tão pouco inclinados à piedade, eram tão rígidos e intolerantes, como seus antagonistas. A lei bárbara pela qual qualquer católico romano é proibido de residir mais de três dias em certos países ainda não foi revogada."** Apesar disso Voltaire recomendava que o culto protestante fosse tolerado na França e que fosse permitido o retorno dos huguenotes banidos.

> Eles pedem apenas a proteção da lei natural, a validade de seus casamentos, segurança quanto à condição de seus filhos, o direito a herdar de seus pais e a atribuição de direitos civis a suas pessoas. Não pedem capelas públicas ou o direito de empregos e dignidades municipais.[55]

A despeito desta limitação estratégica, Voltaire definia a tolerância:

> Proponho, assim, que todo o cidadão seja livre para seguir sua própria razão e para acreditar no que quer que sua razão, iluminada ou iludida, lhe dite? Certamen-

* Essa explicação havia sido formulada numa *Apologie de Louis XIV* (1762), escrita pelo *abbé* de Caveyrac. Muitos clérigos católicos haviam condenado este livro.[54]

** Vide também a denúncia de Voltaire do intolerante huguenote Jurieu no artigo "David", no *Dictionnaire philosophique*.

te, desde que não perturbe a ordem pública.... Se insistis em afirmar que é um crime não acreditar na religião dominante, condenais os primeiros cristãos, vossos antepassados; e justificais aqueles a quem reprovais, ao persegui-los... Para que um governo tenha o direito de punir os erros dos homens é necessário que tais erros assumam a forma de um crime. Eles não assumem a forma de um crime, a não ser que perturbem a sociedade. Eles perturbam a sociedade quando engendram fanatismo. Assim, os homens devem evitar o fanatismo de modo a merecer a tolerância.[56]

Voltaire concluía com um apelo à divindade:

Tu não nos deste coração para odiar, nem mãos para matar um ao outro. Reconhecemos que devemos ajudar um ao outro a suportar o peso desta dolorosa e transitória vida! Que as pequenas diferenças nas roupas que cobrem nossos frágeis corpos, no modo de expressar nossos... pensamentos, em nossos ridículos costumes e imperfeitas leis... — em uma palavra: que as ligeiras variações entre os átomos que se chamam homens não sejam usadas por nós como sinais de mútuo ódio e perseguição!... Que todos os homens se lembrem que são irmãos![57]

Não sabemos que papel este apelo desempenhou na promulgação do edito de tolerância por Luís XVI, em 1787; nem se ele atingiu ou comoveu os ministros de Luís XV. De qualquer forma, depois das demoras que afligiram as almas da família Calas e de seus defensores, o Conselho do Rei, a 9 de março de 1765, declarou anulada a condenação de Jean Calas e declarou-o inocente; e Choiseul obteve do rei uma doação de 30 mil libras francesas como compensação para a viúva e seus filhos pela perda de sua propriedade. Quando as notícias desse veredicto chegaram a Ferney, Voltaire chorou de alegria.

Neste ínterim (19 de março de 1764) uma corte municipal de Mazamet, no centro-sul da França, condenou Pierre Paul Sirven e sua mulher à forca sob acusação de assassinarem sua filha Elisabeth para impedir sua conversão ao catolicismo. O julgamento decretava que as duas outras filhas deveriam testemunhar a execução de seus pais.[58] A cerimônia teve que ser executada em efígie, pois a família havia fugido para Genebra (abril de 1762) e contado sua história a Voltaire.

Sirven era um protestante que vivia em Castres, a cerca de 80 quilômetros a leste de Toulouse. A 6 de março de 1760, a filha mais nova, Elisabeth, desapareceu. Os pais procuraram por ela em vão. O bispo de Castres chamou-os e informou-lhes que havia mandado a moça para um convento depois que ela lhe confidenciara o desejo de se tornar católica. A lei francesa, estabelecida sob Luís XIV, permitia às autoridades católicas retirarem de seus parentes, se necessário mediante uso de força, qualquer filho acima da idade dos sete anos que solicitasse conversão. No convento, Elisabeth teve delírios, falava com anjos, rasgava as roupas de seu corpo e pedia para ser flagelada. As freiras, sem saber como tratá-la, notificaram o bispo, que ordenou que ela fosse restituída a seus pais.

Em julho de 1761, a família mudou-se para St.-Abby, a 80 quilômetros de Castres. Ali, numa noite de dezembro, Elisabeth abandonou seu quarto e não retornou. A 3 de janeiro seu corpo foi encontrado num poço. O povo de St-Abby não tinha a idéia de acusar os Sirvens de assassinato. De 45 testemunhas chamadas pela corte local, todas sem excessão expressaram a opinião de que a moça cometera suicídio, ou

caíra no poço por acidente. O promotor local, Trinquier, mandou uma notícia do caso para o promotor geral em Toulouse, que o instruiu a proceder como se Sirven fosse culpado. Isto parecia improvável, pois Sirven tinha estado fora da cidade na noite do desaparecimento de Elisabeth. Sua esposa era velha e frágil. Uma das filhas estava grávida. Era muito pouco provável que estas mulheres tivessem empurrado a moça para dentro de um poço sem que se ouvisse um grito. Mas a 20 de janeiro Trinquier ordenou a prisão de Sirven.

Sirven sabia que cerca de dois meses antes a corte municipal de Toulouse havia condenado Jean Calas à morte sob uma acusação semelhante, e com provas ambíguas. Em última instância seu próprio caso, se ele se submetesse à prisão e ao julgamento, iria ser apresentado perante o Parlamento de Toulouse. Não tendo confiança nessas cortes, ele conduziu sua esposa e filhas, no meio do inverno, atravessando a França e as montanhas Cévennes, até Genebra, na esperança de que o defensor de Calas viesse em seu auxílio.

Voltaire, ainda imerso na campanha a favor de Calas, pensou que seria imprudente confundir a mente francesa com duas causas ao mesmo tempo. Contribuiu para sustentar a família Sirven cuja propriedade havia sido confiscada. Mas quando as autoridades de Toulouse demoraram para responder à demanda dos documentos de Calas, Voltaire retomou o ataque, começando uma campanha a favor de Sirven. De novo apelou por ajuda e fundos; vieram contribuições de Frederico II da Prússia e Cristiano VII da Dinamarca, e novamente de Catarina II da Prússia e Stanislas Poniatowski, rei da Polônia. A corte de Mazamet recusou o pedido que Voltaire fizera de uma cópia do registro do julgamento. Não vamos detalhar a luta que houve neste caso; ela continuou até que, finalmente, em 1771, o Parlamento de Toulouse anulou o veredicto da corte anterior, pronunciando os Sirvens inocentes e restaurando-lhes a propriedade. "Foram precisas duas horas para condenar este homem à morte", disse Voltaire, "e nove anos para render justiça à sua inocência."[59]

Em meio a estes trabalhos, Voltaire alarmou-se quando descobriu que ele próprio estava envolvido num caso que tinha surgido em Abbeville, na Costa do Canal. Na noite de 8 para 9 de agosto de 1765, um crucifixo de madeira da Pont-Neuf sobre o Somme foi mutilado, e um crucifixo no cemitério de Santa Catarina foi besuntado com esterco. Quando se descobriu essas profanações, o clero e o povo da cidade ficaram horrorizados. O bispo de Amiens veio a Abbeville e, de pés descalços, pôs-se à frente de uma procissão, seguida por quase toda a população, pedindo perdão a Deus. Leu-se um *monitoire* (ordem eclesiástica) em todas as igrejas decretando severas penalidades para todos que pudessem trazer alguma luz sobre o mistério e deixassem de fazê-lo. O magistrado Duval ouviu 77 testemunhas. Algumas delas testemunharam que haviam notado três jovens passarem por uma procissão de *Corpus Christi* sem dobrar os joelhos ou tirar o chapéu. Outros alegaram que um bando de jovens em Abbeville, inclusive o filho de Duval, tinham o costume de imitar cerimônias religiosas e de cantar cantos licenciosos.[60] A 26 de agosto emitiram-se mandados para Gaillard d'Étallonde, para o Chevalier Jean François Lefebre de La Barre, e para o jovem de 17 anos conhecido pela história unicamente como Moisnel. D'Étallonde fugiu para a Prússia. Moisnel e La Barre foram presos. Moisnel conseguiu um perdão parcial confessando que ele e os outros eram culpados dos atos alegados. Ele acusou La Barre

de ter cuspido nos retratos dos santos, e cantado uma litania obscena chamada "La Madeleine", de haver-lhe emprestado o *Dictionnaire philosophique* e a *Epître à Uranie* de Voltaire; e alegava ter visto d'Étallonde mutilar o crucifixo na ponte e sujar a cruz no cemitério.

La Barre era neto de um general empobrecido. Confessou-se herege. Uma testemunha relatou que La Barre, quando lhe perguntaram por que não tirava o chapéu diante da procissão de *Corpus Christi*, retrucara que "considerava a hóstia uma peça de cera", e não podia entender por que qualquer pessoa iria adorar um Deus de pão. La Barre admitiu que ele talvez tivesse dito alguma coisa neste sentido; ele tinha (dizia ele) ouvido outros jovens expressarem tais sentimentos e pensava que poderia, sem causar danos, expressá-los também. Sua biblioteca foi examinada; entre seus livros estavam o *Dictionnaire* de Voltaire, o *De l'Esprit* de Helvétius e outros volumes que satirizavam a religião. A princípio ele alegou não ter nenhum conhecimento das afrontas aos objetos sagrados feitos por d'Étallonde, mas quando soube que Moisnel as havia revelado, confessou que era verdade. O último libelo acusava La Barre de "pronunciar blasfêmias contra Deus, à Santa Eucaristia, à Santa Virgem, à religião e aos mandamentos de Deus e da Igreja; de cantar duas canções cheias de execráveis e abomináveis blasfêmias,... de prestar adoração e respeito a livros infames, a profanar o sinal-da-cruz, os mistérios da consagração do vinho, e as bênçãos usuais nas igrejas e entre os cristãos".[61]

No dia 28 de fevereiro de 1766, a corte de Abbeville pronunciou a sentença. La Barre e d'Étallonde, caso fossem presos, deveriam ser torturados de maneira a que lhes fossem extraídos os nomes de seus cúmplices; deveriam fazer penitência pública em frente à principal igreja da cidade; suas línguas deveriam ser arrancadas pelas raízes, após o que deveriam ser decapitados e seus corpos queimados até serem reduzidos a cinzas. O *Dictionnaire philosophique* de Voltaire deveria ser jogado na mesma fogueira. Apelou-se ao Parlamento de Paris. Alguns membros votaram pela mitigação da pena; o conselheiro Pasquier replicou que uma advertência e uma amedrontadora punição eram necessárias para conter a maré de impiedades que estava ameaçando toda a moral e a estabilidade social; o real criminoso, argüia ele, era Voltaire, mas como a fonte do mal estava fora do alcance do Parlamento, seu discípulo deveria sofrer em seu lugar. Dois membros votaram pela comutação da sentença; 15 votaram por sua plena execução. A 1 de julho de 1766, ela foi executada; somente não arrancaram as línguas dos réus. La Barre suportou seu destino sem envolver nenhum de seus amigos. O carrasco cortou-lhe a cabeça com um golpe bem dirigido, sob os aplausos da multidão.[62]

Voltaire ficou chocado pela severidade da punição; isto, sentia ele, era uma barbaridade digna da inquisição espanhola em sua pior fase. O bispo de Annecy escreveu para a corte francesa demandando que todas as penalidades prescritas na revogação do Edito de Nantes fossem aplicadas a Voltaire. "O patife daquele bispo", escreveu Voltaire a d'Alembert, "ainda jura... que irá me ver queimado neste mundo ou no outro.... Para escapar de ser queimado, estou fazendo um reservatório de água benta".[63] Temendo que pudesse ser convocado perante o Parlamento de Dijon, ele aproveitou a oportunidade para experimentar as águas medicinais de Rolle, na Suíça. Daí voltou a Ferney e retomou seus esforços em favor de Sirven.

Propôs então a d'Alembert e a Diderot que, junto com ele e os outros *philosophes*, deixassem a entenebrecida França e se estabelecessem em Cleves, sob a proteção de Frederico, o Grande. Nem eles nem Frederico ficaram entusiasmados com o plano. O rei concordava que a punição de La Barre havia sido extrema; de sua parte, ele preferiria ter condenado o jovem a ler toda a *Summa theologica* de Tomás de Aquino; isto, pensava ele, seria um destino pior do que a morte... Frederico prosseguia dando a Voltaire alguns conselhos:

> A cena que ocorreu em Abbeville é trágica, mas não havia alguma culpa naqueles que foram punidos? Devemos atacar diretamente os preconceitos que o tempo consagrou na mente das nações? E se desejamos gozar da liberdade de pensamento devemos insultar a crença oficial? Um homem que não deseja provocar um distúrbio raramente é perseguido. Lembrai-vos de Fontenelle que dizia: "Se minha mão estivesse cheia de verdade, eu pensaria mais de uma vez antes de abri-la."[64]

Quanto à proposta colônia de *philosophes* em Cleves, Frederico ofereceu-lhes proteção, mas com a condição de que eles mantivessem a paz e o respeito pela fé do povo. Acrescentava ele:

> O homem médio não merece ser esclarecido.... Se os filósofos formassem um governo, o povo, depois de 150 anos, iria forjar alguma nova superstição e iria querer rezar diante de pequenos ídolos, ou diante dos túmulos em que estivessem enterrados os grandes homens, ou invocar o sol, ou cometer alguma insensatez semelhante. A superstição é uma fraqueza da mente humana que está a ela inseparavelmente amarrada; tem existido sempre e sempre existirá.[65]

Voltaire persistia em sua campanha. Publicou uma simples *Narrativa da Morte do Chevalier de La Barre*. Escreveu a seus amigos reais pedindo-lhes que intercedessem junto a Luís XV para, de alguma forma, reabilitar o jovem morto; e quando estes esforços falharam, ele enviou a Luís XVI (1775) uma carta intitulada "O Grito do Sangue Inocente". O julgamento contra La Barre jamais foi anulado, mas Voltaire teve a satisfação de ver Turgot rever o código criminal que sancionara a execução de um jovem por ofensas que pareciam merecer algo menos que uma decapitação. Com uma energia notável para sua idade, Voltaire continuou, até o fim de sua vida, a liderar a cruzada contra os excessos da Igreja e do Estado. Em 1764 ele conseguiu a libertação de Claude Chaumont, que tinha sido condenado às galés por comparecer a rituais protestantes. Quando o conde Thomas de Lally, o comandante francês que fora derrotado pelos ingleses na Índia, foi decapitado em Paris (1766), acusado de traição e covardia, Voltaire, a quem o filho de Lally apelara, escreveu um volume de 300 páginas, *Fragmentos Históricos sobre a Índia*, no qual isentava o conde de toda a culpa; e solicitou a Mme. du Barry para interceder junto a Luís XV. A sentença foi anulada em 1778, um pouco antes da morte de Voltaire.

Estes trabalhos esgotaram o octogenário guerreiro, mas fizeram dele o herói da França liberal. Diderot notava, no *Le Neveu de Rameau*, "[A obra de Voltaire] *Maomé* é um trabalho sublime, mas eu preferia ter vingado Calas."[66] Pomaret, um ministro protestante em Genebra, dizia a Voltaire: "Vós pareceis atacar a cristandade e, no

entanto, fazeis o trabalho de um cristão."[67] E Frederico, depois de todas as suas cautelas, prestava tributos ao homem que fizera dele próprio a consciência da Europa; "Que esplêndido é o fato de um filósofo fazer sua voz ouvida de seu refúgio, e que a raça humana, cujo porta-voz ele é, force os juízes a rever uma sentença injusta. Se nada mais falasse a favor de M. de Voltaire, apenas isto seria suficiente para ganhar-lhe um lugar entre os benfeitores da humanidade."[68]

VI. *ÉCRASEZ L'INFÂME!*

Foi no ardor dessas lutas que a oposição de Voltaire ao cristianismo tornou-se um ódio que praticamente consumiu uma década de sua vida (1759-69). Ele começara com um jovial desprezo pelos milagres, mistérios e mitos que confortavam o povo; e desenvolveu um zombeteiro ceticismo com relação às doutrinas cristãs, como a Trindade, a Encarnação e a Expiação, que São Tomás de Aquino havia francamente confessado estarem além do alcance da razão. Mas essas formas de rebelião eram naturais numa mente ativa que sentia a seiva do crescimento; Voltaire poderia ter passado por isso tudo até tornar-se um homem do mundo, com uma conveniente tolerância a respeito das crenças tão caras para as massas e tão úteis para sustentar a ordem social e a disciplina moral. Na primeira metade do século XVIII, o clero francês era relativamente tolerante, e sua hierarquia concordava com o avanço do Iluminismo. O crescimento da descrença e a aclamação que a *Encyclopédie* recebeu, no entanto, amedrontaram os padres, e eles aproveitaram o terror inspirado no rei pela tentativa de assassinato de Damiens (1757) para obter do Estado um edito (1759) que tornava quaisquer ataques à Igreja um crime punível com a morte. Os *philosophes* viram nisto uma declaração de guerra e sentiram que doravante não precisavam poupar nenhum sentimento, nenhuma tradição, no ataque daquilo que lhes parecia ser um criminoso absurdo. Por trás da beleza e da poesia na religião eles viam a propaganda que se aproveitava da arte; por trás do apoio que o cristianismo dera à moralidade, eles viam mil hereges queimando na fogueira, os albigenses esmagados numa cruzada homicida, Espanha e Portugal obscurecidos com os autos-de-fé, a França dividida por mitologias rivais e todo o futuro do espírito humano sujeito, em todos os países, à repetida ressurreição da superstição, da profissão sacerdotal e da perseguição. Eles iriam lutar contra tal reação medieval até os últimos anos de suas vidas.

Três acontecimentos fizeram do ano de 1762 um marco no irrepressível conflito. Em março, a execução de Jean Calas parecia anunciar o retorno da França à Idade Média e à Inquisição. O julgamento, a tortura e o assassinato, todos foram produzidos pelo "braço secular", mas com o apoio do fanatismo popular engendrado pela doutrinação religiosa, pela cerimônia e pelo ódio. Em maio, a obra *Émile*, de Rousseau, deu ao mundo a "Profissão de fé do vigário da Sabóia", que, embora escrita por um opositor dos *philosophes*, arrasou quase tudo no cristianismo, com exceção da crença em Deus e da ética cristã. A queima do livro no dia 11 de junho, em Paris e no dia 19 de junho, em Genebra, parecer ter unido o catolicismo e o calvinismo numa conspiração contra a mente humana. Em agosto, a condenação dos jesuítas pelo Parlamento de Paris foi aparentemente um triunfo para os *philosophes*, mas foi

também uma vitória para os jansenistas que controlavam os parlamentos de Paris, Toulouse e Rouen; e as ações dos parlamentos, nos casos de Calas e de La Barre, tornaram claro que os jansenistas eram inimigos tão amargos da liberdade intelectual quanto qualquer outro tipo de crença o havia sido na história da França. Nesse meio tempo, a hostilidade entre os parlamentos e a corte e a crescente ascendência (1758-70) do semivoltairiano Choiseul sobre o governo deu aos *philosophes* uma oportunidade para revidar os golpes, dessa vez temendo menos o perigo dos censores do Estado e da polícia. O palco estava preparado para o auge do ataque ao cristianismo.

Agora Voltaire espalhava e gritava a palavra de ordem de sua ira: "*Écrasez l'infâme*! Esmagai a infame!" Ele havia começado a usar a frase em 1759; daí em diante repetiu-a centenas de vezes sob uma dúzia de formas; ocasionalmente usava-a como assinatura.[69] Uma nova vitalidade renasceu no Voltaire de 68 anos quando ele se comparava a Catão, o censor, gritando no final de seus discursos no Senado Romano, "*Delenda est Carthago! Deleatur Carthago*!" ("Cartago deve ser destruída! Destruí Cartago!"). "Eu sinto cólicas", escrevia ele, "sofro muito; mas quando ataco *l'infâme* minha dor é aliviada."[70] Com um entusiasmo quase juvenil, com uma incrível confiança, ele se dedicou em companhia de alguns hesitantes auxiliares a assaltar a mais poderosa instituição da história da humanidade.

O que Voltaire queria dizer por "a infame"? Propunha-se a esmagar a superstição, o fanatismo, o obscurantismo, a perseguição? Ou estava tentando destruir a igreja católica, ou todas as formas de cristianismo, ou todas as religiões? Dificilmente seria esta última hipótese, porque podemos vê-lo repetidamente, mesmo em meio à campanha, professando uma fé teística, às vezes nos termos calorosos de uma piedade voltairiana. No *Dictionnaire philosophique* ele define a religião indiretamente: "Tudo o que vai além da adoração de um Ser Supremo e da submissão do próprio coração às suas ordens eternas é superstição."[71] Isto parecia rejeitar todas as formas de cristianismo exceto o unitarianismo. Voltaire repudiava quase todas as doutrinas que particularizavam o cristianismo tradicional — o pecado original, a Trindade, a Encarnação, a Expiação, a Eucaristia; ridicularizava o sacrifício de Deus ao próprio Deus na cruz, ou pelo padre na missa; conseqüentemente, também rejeitava a maior parte das formas de protestantismo; julgava que o calvinismo era tão obscurantista quanto o catolicismo e chocava os pastores genebrinos chamando Calvino de "*atroce*". Achava que poderia viver satisfeito subordinado a uma Igreja Oficial como ele havia visto na Inglaterra. Escrevia a d'Alembert: "Espero que ireis destruir *l'infâme*; este é o ponto principal. Ela deve ser reduzida ao estado que tem na Inglaterra; e vós chegareis a esse fim se assim o desejardes. Este é o maior serviço que nós poderemos render à raça humana."[72] Podemos concluir que por *l'infâme* ele queria dizer não a religião em geral, mas a religião como estava organizada para propagar a superstição e a mitologia, para controlar a educação e para se defender das formas de oposição com a censura e a perseguição. E era assim que Voltaire via o cristianismo na história e na França.

Desse modo, o filósofo queimou todas as etapas atrás de si e conclamou suas coortes para a guerra. "Para derrubar as colunas são necessários apenas cinco ou seis *philosophes* que se compreendam um aos outros.... O vinho da verdade tem sido cultivado pelos d'Alemberts, pelos Diderots, pelos Bolingbrokes e pelos Holmes",[73] porém

muito esporadicamente e sem um plano consistente. Os *philosophes* agora devem se unir e Voltaire assumia, sem consultá-los, a chefia do grupo. Recomenda-lhes uma tática: "Golpeai e escondei a mão.... Espero que todos os anos cada um da nossa fraternidade irá jogar algumas setas no monstro sem que ele saiba de que mão elas vieram."[74] Que os irmãos insinuem-se nas academias, em postos de autoridade, se possível no ministério. Não há necessidade de converter as massas, é necessário apenas converter os homens de iniciativa e poder que conduzem as massas; vede como um homem, Pedro, o Grande, mudou a alma e a face da Rússia. E assim Voltaire tentou aliciar Frederico para a causa (5 de janeiro de 1767):

> *Sire*, vós estais perfeitamente certo: um sábio e corajoso príncipe, com dinheiro, tropas e leis, pode muito bem governar homens sem a ajuda da religião, que foi feita somente para enganá-los.... Vossa Majestade fará à raça humana um eterno serviço extirpando essa infame superstição. Não quero dizer no seio do populacho, que não é digno de ser iluminado, e que está pronto a receber qualquer jugo; digo entre as pessoas honestas, entre os homens que pensam, entre aqueles que desejam pensar.... Cabe a vós alimentar-lhes as mentes.... Minha única tristeza ao morrer é não poder ajudar-vos nesta nobre empresa.[75]

Frederico sorriu da *naïveté* (ingenuidade) do velho, mas Voltaire persistiu, e não sem algum efeito, como veremos mais tarde, sobre os ministros de gabinete da França, de Portugal e da Espanha.

Voltaire recebia de bom grado as ajudas menores. Escreveu exortações apostólicas a Bordes em Lyon, a Servan em Grenoble, a Pierre Rousseau em Bouillon, a Audibert em Marselha, a Ribaute em Montauban, ao Marquês d'Argence em Charente, ao *abbé* Audra em Toulouse. A todos estes e a outros ele chamava "*les frères*", os irmãos; mandava para eles material e apelos, exortando-os a não dormirem ao pé de suas armas.

> Atacai, irmãos, com habilidade, todos vós, *l'infâme*. O que me interessa é a propagação da fé e da verdade, o progresso da filosofia, a supressão de *l'infâme*.
> Bebei à minha saúde com o irmão Platão (Diderot) e *écrasez l'infâme*.
> Abraço todos os meus irmãos. Minha saúde é lamentável. *Écrasez l'infâme*.
> Abraço meus irmãos em Confúcio,... em Lucrécio, em Cícero, em Sócrates, em Marco Aurélio, em Juliano, e na comunhão de todos os nossos patriarcas.
> Minha terna bênção a todos os irmãos. *Orate fratres, et vigilate* (orai, irmãos, e vigiai). *Écrasez l'infâme*.[76]

Agora os livros tornavam-se armas e a literatura tornou-se guerra. Não somente Diderot, d'Alembert, Helvétius, d'Holbach, Raynal, Morellet e uma dezena de outros trouxeram suas penas para a batalha, porém o próprio Voltaire, sempre morrendo, tornou-se um verdadeiro arsenal de projéteis anticlericais. Em uma década publicou cerca de 30 livretos. Ele não acreditava na eficácia de grandes volumes.

> Que mal pode fazer um livro [a *Encyclopédie*] que custa 100 coroas?... Vinte volumes daquele tamanho jamais produzirão uma revolução. São os pequenos volumes portáteis de 30 vinténs que se deve temer. Se o Evangelho tivesse custado 1.200 sestércios, a religião cristã nunca teria sido oficializada.[77]

Desse modo, ele produzia não somente histórias e peças teatrais, mas panfletos, contos, sermões, "instruções", catecismos, diatribes, diálogos, cartas, pequenas críticas da Bíblia ou da história da Igreja, qualquer coisa que pudesse circular facilmente e espicaçar *l'infâme*. O povo chamava essas produções *petits pâtés* — biscoitos fáceis de digerir. Há muito tempo Frederico havia escrito a Voltaire:

> Imagino que em algum lugar na França existe uma seleta sociedade de gênios superiores e do mesmo nível que trabalham todos juntos e publicam seus escritos sob o nome de Voltaire.... Se esta suposição é verdadeira, tornar-me-ei um crente na Trindade e começarei a ver a luz deste mistério em que os cristãos até agora acreditam sem compreender.[78]

Mas agora Voltaire não escrevia sob o nome de Voltaire. Ele usava centenas de diferentes pseudônimos; e às vezes, em seu ímpio humor, dirigia seus golpes anticristãos ao "arcebispo de Canterbury" ou ao "arcebispo de Paris", ou a um *abbé*, a um pastor, a um monge. Para despistar os cães dos céus ele dedicou uma de suas obras a si mesmo. Conhecia impressores em Paris, Amsterdam, Haia, Londres e Berlim; usava-os em sua campanha. Utilizando-se de Damilaville e outros, ele fazia com que suas brochuras fossem distribuídas gratuitamente aos livreiros que as vendiam a preço baixo e com risco calculado. A semente germinava.

Voltaire publicou, então (1762), aquele *Sermon des cinquantes*, ou "Sermão dos cinqüenta", que havia escrito pelo menos dez anos antes e que havia lido para Frederico em Potsdam. Era o seu primeiro ataque direto do cristianismo. Começara de maneira quase inocente:

> Cinqüenta pessoas educadas, piedosas e razoáveis (os quacres em Londres?) reuniam-se cada domingo numa populosa cidade comercial. Elas rezavam, e uma delas pronunciava um sermão; depois jantavam; então faziam uma coleta para os pobres. Uma pessoa de cada vez presidia, orientava a oração e pronunciava o sermão. Esta é uma das orações e um dos sermões....
>
> Deus de todos os globos e estrelas,... afastai de nós toda a superstição. Se nós vos insultamos com sacrifícios que não são meritórios, eliminai esses infames mistérios. Se nós desonramos a divindade por fábulas absurdas, que essas fábulas pereçam para sempre.... Que os homens vivam e morram na adoração de um único Deus... um Deus que não poderia nem nascer nem morrer.[79]

O sermão argumentava que o Deus revelado no Velho Testamento era um Deus astucioso, ciumento, zangado, cruel e homicida, que nenhuma pessoa em sã consciência poderia adorar, e que David era um canalha, um libertino e um assassino. Como podia qualquer pessoa acreditar que tal livro era a palavra de Deus? E como poderia ter saído dos Evangelhos a incrível teologia do Cristianismo, a fácil transformação diária de uma hóstia no corpo e no sangue de Cristo, as inumeráveis relíquias, a venda de indulgências, os ódios e os holocaustos das guerras religiosas?

> Dizem-nos que o povo necessita de mistérios e que deve ser enganado. Meus irmãos, alguém ousa cometer esse ultraje à humanidade? Não tiraram nossos pais (os reformadores) do povo a sua transubstanciação, a confissão auricular, as indulgên-

> cias, os exorcismos, os falsos milagres e as ridículas estátuas? Não está o povo agora acostumado a passar sem essas superstições? Devemos ter a coragem de dar mais uns passos adiante. As pessoas não são tão fracas na mente como se supõe; eles admitirão facilmente um culto sábio e simples de um Deus.... Procuramos não despojar o clero do que lhe foi concedido pela liberalidade de seus seguidores; nós desejamos que ele — uma vez que a maior parte de seus membros ri secretamente das falsidades que ensina — junte-se a nós pregando a verdade.... Que incalculável bem seria feito com esta feliz mudança![80]

Tudo isto é cansativo para nós hoje, mas foi um material revolucionário na França do século XVIII. Não é de admirar que Voltaire o publicasse sobre o pretexto de que ele tinha sido escrito por La Mettrie, que estava em segurança — morto.

Em 1763 o guerreiro divertiu-se com dramas, um conto curto sem valor chamado *Blanc et noir* (Branco e preto), e um pequeno *Catéchisme de l'honnête homme* (Catecismo do homem honesto) expondo a varejo sua "religião natural". Mas 1764 foi um ano importante: Voltaire manteve seus impressores ocupados com *L'Évangile de la raison* (O evangelho da razão), e *Examen de la rêligion* (Exame da religião) [uma edição modificada do causticante *Testament* de Jean Meslier] e uma de suas mais importantes publicações: *Dictionnaire philosophique portatif* (Dicionário filosófico portátil). Não era o imenso tomo de 824 páginas grandes de coluna dupla que existe hoje em uma edição, ou os cinco ou oito volumes como aparece nas obras escolhidas; era um pequeno livro, fácil de manusear ou de esconder. A brevidade de seus artigos, a simplicidade e clareza de seu estilo levaram-no a milhões de leitores em dezenas de países.

Essa é uma notável produção para um único homem. Há provavelmente milhares de erros, mas o vasto acúmulo de dados, a erudição na maior parte dos campos fazem deste livro um dos milagres na história da literatura. Que volume de trabalho, que loquacidade, que pertinácia! Voltaire revela-se um tagarela; ele tem algo a dizer sobre quase todas as coisas, e quase sempre algo que ainda hoje tem um vivo interesse. Há muitas passagens frívolas, triviais ou superficiais; há algumas observações tolas ("O intelecto da Europa fez mais progresso nos últimos cem anos do que o mundo inteiro desde os dias de Brahma e Zoroastro");[81] mas nenhum homem pode ser sábio durante mil páginas e nenhum outro homem jamais foi tão brilhante por tanto tempo. Voltaire dava mesmo a etimologia das palavras, pois como todo curioso leitor, sentia-se atraído pelas transformações que as palavras haviam sofrido no tempo e no espaço. E aqui, no artigo, "Abuso das Palavras" — e de novo no artigo "Milagres" — está o famoso mandamento de Voltaire: "Defini vossos termos!"

O livro destinava-se essencialmente a servir como um arsenal de argumentos contra o cristianismo, tal como Voltaire o conhecia. Aqui mais uma vez aparecem as coisas incríveis, os absurdos e escândalos da Bíblia, não somente no artigo "Contradição", mas em quase todas as páginas. Quem deu à Igreja a autoridade de declarar "canônicos" e inspirados por Deus quatro dos 50 evangelhos que foram escritos no século após a morte de Cristo? Que lapso revelador foi falar do nascimento de Jesus de uma virgem, e apesar disso traçar sua genealogia até o patife do David através do reconhecidamente *fainéant* (inútil) José! Por que o cristianismo rejeitou a lei mosaica, a despeito das repetidas confirmações de Cristo a seu respeito? Era Paulo, que rejeitou aquela

lei (por causa de um pedacinho pequeno de pele), maior autoridade do que Cristo?

O Conselho dos Anciãos de Genebra não gostou do *Dictionnaire philosophique*; a 24 de setembro de 1763, o Conselho dos Vinte e Cinco ordenou ao executor público que queimasse todas as cópias que ele pudesse encontrar. O Parlamento de Paris ordenou uma fogueira semelhante em 1765; já vimos o destino que o livro teve em Abbeville (1766). Voltaire assegurou às autoridades de Genebra que o *Dicionário* era o trabalho de um grupo de escritores inteiramente desconhecidos para ele. Enquanto isso, o escritor preparava artigos suplementares para as quatro edições seguintes que foram secretamente impressas antes do fim de 1765, e acrescentou novo material às cinco edições adicionais que apareceram antes de sua morte, em 1778. Voltaire fez arranjos com livreiros amigos em Genebra para fornecer-lhes tantas cópias gratuitas quantas pudessem ser distribuídas, e com vendedores para deixarem cópias nas portas das casas.[82]

Continuou a guerra com uma paixão intensificada nos anos de 1765-67. Em 1764 ele tinha finalmente abandonado sua casa em Les Délices, numa Genebra esquentada demais para suas heresias; durante quase três anos praticamente não saiu de sua propriedade em Ferney e quase todos os meses mandava a algum impressor um novo panfleto contra *l'infâme*. *Les Questions de Zapata* (As perguntas de Zapata), março de 1767, pretendiam ser as perguntas apresentadas a um comitê de teólogos por um professor de teologia da Universidade de Salamanca em 1629. Zapata confessava ter dúvidas sobre a Estrela de Belém, do suposto recenseamento de toda a terra por Augusto, do morticínio dos inocentes, e da tentação de Jesus por Satanás numa montanha de onde se podia ver todos os reinos da terra. Onde ficava essa maravilhosa montanha? Por que não tinha Cristo mantido sua promessa de "vir numa nuvem com grande poder e glória" para estabelecer o "reino de Deus" antes que "esta geração desapareça?"[83] O que o havia detido? "A cerração estava pesada demais?"[84] "Que devo eu fazer com aqueles que ousam duvidar?... Devo, para sua edificação, submetê-los às perguntas ordinárias e extraordinárias (tortura)?" Ou "não seria melhor evitar este labirinto e simplesmente pregar a virtude?"[85] A conclusão:

> Zapata, não recebendo nenhuma resposta, passou a pregar a palavra de Deus com toda a simplicidade. Anunciou aos homens o pai comum, aquele que premiava, aquele que punia, aquele que perdoava. Separou a verdade das mentiras, e separou a religião do fanatismo; ensinava e praticava a virtude. Era gentil, bondoso e modesto, e foi queimado em Valladolid no ano da graça de 1631.[86]

Em maio de 1767 Voltaire voltou mais vigorosamente num trabalho de 105 páginas, *Examen important de milord Bolingbroke* (Importante exame de Milorde Bolingbroke); aqui ele pôs seus argumentos na boca do falecido inglês, mas Bolingbroke provavelmente teria aceito a imposição. No mesmo ano Voltaire publicou *L'Ingênu* (O ingênuo), uma deliciosa história de 100 páginas de um incrivelmente virtuoso índio Huron trazido da América para a França e que ficou confuso com os costumes europeus e a teologia cristã. Em 1769 apareceu *Le cri des nations* (O grito das nações) — um apelo à Europa católica para acabar com a alegada soberania dos papas sobre os reis e os estados. Naquele ano, também, Voltaire prosseguiu com uma estudiosa

porém apaixonada *Histoire du Parlement* (História do Parlamento), condenando a instituição como uma conspiração de jansenistas reacionários. E em 1770-72 editou nove volumes intitulados *Questions sur l'Encyclopédie* (Perguntas sobre a *Encyclopédie*), uma mistura de artigos que formavam uma outra enciclopédia de um único homem, ainda mais acirradamente anticatólica do que o *Portatif*.

Em geral Voltaire disfarçava suas publicações com títulos enganadores: *Homilia sobre a Interpretação do Velho Testamento, Epístola aos Romanos, Sermões do Reverendo Jacques Rossetes, Homilia do Pastor Bourne, Conselhos aos Pais de Família.* Os eruditos franceses percebiam quem era o autor de tais obras, pois ele não podia disfarçar seu estilo, mas ninguém poderia provar a autoria. Este excitante jogo tornou-se o objeto das conversas em Paris e Genebra, e seus ecos eram ouvidos em Londres, Amsterdam, Berlim e mesmo em Viena. Nunca, na história, um escritor tinha jogado um jogo de esconde-esconde com tão poderosos inimigos e com tal sucesso. Uma centena de oponentes tentou responder-lhe; ele os escutava a todos, revidando asperamente, às vezes grosseiramente e até injustamente; *c'était la guerre* (era a guerra). E ele a apreciava. No ardor da batalha Voltaire esqueceu-se de morrer...

De fato, um novo otimismo recaíra sobre o autor que, depois do terremoto de Lisboa e de *Candide*, parecera aconselhar a rendição aos invencíveis males da vida. Ele sonhava com a "filosofia" vitoriosa sobre uma Igreja entrincheirada nas necessidades do povo. Se 12 pescadores incultos haviam estabelecido o cristianismo, por que não poderiam 12 *philosophes* sacudir seus dogmas e suas inquisições? "Vivei feliz e esmagai a infâmia", escrevia ele a um de seus "irmãos" e assegurava: "Nós a esmagaremos!"[87] Não havia um rei, uma imperatriz, uma amante de rei, e muitas outras pessoas de destaque aberta ou secretamente de seu lado? Ele seduzia a corte, atacando o Parlamento de Paris; gozava do favor de Mme. du Pompadour e, mais tarde, de Mme. du Barry; tinha até esperanças na conivência de Luís XV. Escreveu a d'Alembert em 1767: "Abençoemos esta feliz revolução que se produziu na mente de todos os homens honestos nos últimos 15 ou 20 anos; ela sobrepujou todas as minhas esperanças."[88] Ele não havia previsto? Não havia escrito a Helvétius em 1760: "Este século começa a assistir ao triunfo da razão"?[89]

VII. A RELIGIÃO E A RAZÃO

Voltaire não era tão simplório a ponto de imaginar que a religião fora inventada pelos padres. Ao contrário, escreveu no *Dictionnaire philosophique*:

> A idéia de um deus é derivada do sentimento e da lógica natural que se desenvolve com a idade, mesmo no mais rude dos humanos. Observaram-se espantosos efeitos da natureza — colheitas e aridez, bom tempo e tempestade, benefícios e flagelos; e sente-se a mão de um (sobrenatural) mestre... os primeiros soberanos, no seu tempo, usaram estas noções como argamassa de seu poder.[90]

Cada grupo escolhia um dos poderes sobrenaturais como divindade tutelar e prestava-lhe adoração e sacrifícios na esperança de que ela protegeria o grupo contra o poder e os deuses dos outros grupos. Os sacerdotes haviam sido uma conseqüência dessas

crenças, porém as interpretações e rituais foram o trabalho desses sacerdotes. Com o correr do tempo, os sacerdotes passaram a agir sobre o medo humano de modo a terem seu poder aumentado. Eles cometeram todas as espécies de patifarias, chegando finalmente ao morticínio dos "heréticos", ao assassinato de grupos inteiros, e quase à ruína de nações. Concluía Voltaire: "Eu odiava os padres, eu os odeio, eu os odiarei até o dia do juízo final."[91]

Ele encontrava muitas coisas que poderia aceitar nas religiões não-cristãs, especialmente no confucionismo (que não era uma religião); porém muito pouco da teologia cristã o agradava. "Tenho 200 volumes sobre este assunto, e, o que é pior, eu os li. É o mesmo que fazer um giro por um asilo de loucos."[92] Pouco acrescentou à crítica à Bíblia; sua função era disseminar essa crítica e o efeito está conosco até hoje. Com mais audácia que a maioria de seus predecessores, ele enfatizava repetidamente o absurdo do dilúvio de Noé, a passagem do Mar Vermelho, a matança dos inocentes e por aí afora; e nunca se cansou de denunciar a história e a teoria do "pecado original". Citava com indignação o dito de Santo Agostinho. "A fé católica ensina que todos os homens nascem com tanta culpa que mesmo as crianças são certamente condenadas quando morrem sem terem sido regeneradas em Jesus."[93] (Hoje em dia somos informados de que tais crianças vão para um lugar agradavelmente quente chamado limbo, vizinho do inferno.)

Quanto a Jesus, Voltaire vacilava. Da natural piedade infantil ele passou a irreverências juvenis, chegando mesmo a aceitar a história de Maria com um soldado romano; e numa certa época ele pensava em Jesus como um fanático demente — "*un fou*"[94] (um louco). À medida que amadurecia, aprendeu a admirar os preceitos éticos de Jesus; seremos salvos pela prática destes princípios, dizia ele, mais do que pelo fato de acreditarmos que Cristo era Deus. E divertiu-se muito à custa da Trindade em *O Ateu e o Sábio*. O ateu pergunta: "Vós acreditais que Jesus Cristo tem uma natureza, uma pessoa e uma vontade, ou duas naturezas, duas pessoas e duas vontades, ou uma vontade, uma natureza e duas pessoas, ou duas vontades, duas pessoas e uma natureza, ou ..." Aí o sábio lhe pede para esquecer tais charadas e ser um bom cristão.[95] Voltaire achava que Cristo, ao contrário de São Paulo e dos cristãos que a ele se seguiram, permaneceu fiel ao judaísmo, a despeito de sua crítica aos fariseus:

> Este Deus eterno, tendo feito de si mesmo um judeu, adere à religião judaica durante toda a sua vida, executa suas funções, freqüenta o templo judaico, nada anuncia que seja contrário à lei judaica. Todos seus discípulos são judeus e observam as cerimônias judaicas. Não foi certamente ele quem estabeleceu a religião cristã.... Não há um único dogma (característica) do cristianismo que fosse pregado por Jesus Cristo.[96]

Jesus, sob o ponto de vista de Voltaire, aceitava a crença partilhada por muitos judeus piedosos antes dele, de que o mundo, como eles o conheciam, estava chegando a um fim e seria em breve substituído pelo "Reino dos Céus" — isto é, o governo direto de Deus sobre a Terra. (Críticas modernas aceitam este ponto de vista.)

Em seus últimos anos, Voltaire respondeu cada vez mais calorosamente à história de Cristo. Começou a chamá-lo "meu irmão" "meu mestre".[97] Figurava a si mesmo transportado num sonho a um deserto coberto por montanhas de ossos; aqui os

restos de 300 mil judeus massacrados, ali quatro montes de cristãos "estrangulados por causa de disputas metafísicas"; e pilhas de ouro e prata cobertas com cruzes e coroas de prelados desintegrados e de reis. Então seu anjo da guarda levava-o a um vale onde viviam os grandes sábios; ali ele via Numa Pompílio, Pitágoras, Zoroastro, Thales, Sócrates... Finalmente,

> Eu avancei com meu guia para um grota mais alta do que aquela na qual os sábios da antiguidade gozavam de um agradável repouso. Vi um homem de aspecto doce e simples que me pareceu ter 35 anos de idade; seus pés e suas mãos estavam inchadas e sangrando, seu flanco perfurado, sua carne rasgada com os golpes de um açoite. Não havia comparação entre o sofrimento deste sábio e os de Sócrates.

Voltaire perguntava-lhe a causa de sua morte. Jesus replica-lhe: "Sacerdotes e juízes". Tinha pretendido fundar uma nova religião? Não. Era ele responsável por aquelas montanhas de ossos, aquelas massas de ouro dos reis e sacerdotes? Não; "Eu e os meus vivemos na mais humilde das pobrezas". Então em que consistia a verdadeira religião? "Eu não vos disse antes? Amai a Deus e amai a vossos semelhantes como a vós mesmos." "Se este é o caso", disse Voltaire, "eu vos tomo como meu único mestre." "Ele fez-me um sinal que me encheu de consolo. A visão desapareceu e deixou-me com a consciência em paz."[98]

Mas esta foi uma atitude que surgiu mais tarde. Nos anos de guerra, Voltaire via na história do cristianismo um infortúnio para a humanidade: o misticismo de Paulo, as fábulas dos Evangelhos canônicos ou apócrifos, as lendas dos mártires e dos milagres e a estratégia dos sacerdotes combinada com a esperançosa credulidade dos pobres eram os produtores da igreja cristã. Os pais da Igreja formularam a doutrina com uma eloqüência capaz de satisfazer as mentalidades da classe média. Pouco a pouco a luz da cultura clássica foi obscurecida pela multiplicação de imaginações pueris e de piedosas fraudes, até que a escuridão desceu, durante séculos sobre o espírito da Europa. Pensadores, preguiçosos, homens que se escondiam diante dos desafios e responsabilidades da vida, recolhiam-se aos mosteiros e infectavam uns aos outros com visões neuróticas de mulheres, demônios e deuses. Os concílios abalizados reuniam-se para debaterem se um absurdo ou outro absurdo deveria tornar-se parte do credo infalível. A Igreja, baseando seu poder no desejo popular de mitos consoladores, tornou-se mais forte que o Estado, que baseava sua autoridade na força organizada; o poder da espada tornou-se dependente do poder da palavra; papas depuseram imperadores e eximiram nações da lealdade a seus reis.

Segundo o ponto de vista de Voltaire, a Reforma protestante foi apenas um passo em direção à razão. Ele aplaudia a revolta contra os mendicantes monásticos, contra os vendedores de indulgências, contra os ambiciosos eclesiásticos que, em alguns casos, "absorviam todas as rendas de uma província"; no norte da Europa, o "povo adotava uma religião mais barata".[99] Mas revoltava-se com a ênfase dada por Lutero e por Calvino à predestinação;[100] imaginai um governante que condenava dois terços de seus súditos ao fogo eterno! Ou considerai as várias interpretações cristãs da Eucaristia: os católicos professam que comem Deus e não pão, os luteranos comem tanto o pão como Deus, os calvinistas comem o pão, mas não Deus; "se alguém nos contas-

se uma extravagância ou loucura semelhante entre os hotentotes e Bafirs, pensaríamos que estavam zombando de nós''.[101] O avanço da razão está deixando para trás essas controvérsias; ''se Lutero e Calvino voltassem ao mundo, eles não fariam mais barulho do que os escotistas e os tomistas''.[102] Se os protestantes continuarem a pregar tal teologia, as classes letradas irão abandoná-los, enquanto as massas vão preferir a colorida e aromática fé de Roma. Voltaire já adivinhava: ''O calvinismo e o luteranismo estão em perigo na Alemanha; aquele país está cheio de grandes bispados, abadias e cônegos soberanos, todos muito preparados para converter''.[103]

A religião devia, então, ser totalmente abandonada pelos homens racionais? Não; uma religião que defenda Deus e a virtude sem outros dogmas seria de real serviço para a humanidade. Anteriormente Voltaire achava que ''aqueles que necessitam da ajuda de uma religião para serem bons homens são dignos de piedade'', e que uma sociedade pode viver com uma moralidade natural independente de crenças sobrenaturais.[104] Mas, à medida que ele alargava suas experiências das paixões humanas, chegou a admitir que nenhum código moral poderia resistir com sucesso à força primitiva dos instintos individualísticos, a não ser que se apoiasse na crença popular de que o código tem sua fonte e sanção num Deus que tudo vê, recompensa e pune. Depois de concordar com Locke na afirmação de que não há idéias inatas, ele retornou ao consenso de Leibniz, segundo o qual o senso moral é inato, e definiu-o como um sentimento de justiça colocado em nós por Deus. ''As leis fiscalizam os crimes conhecidos, a religião, os crimes secretos.''[105] Diz o sábio em *O Ateu e o Sábio*:

> Eu presumo (Deus me perdoe!) que todos os ingleses são ateístas. Admitirei que devem existir alguns cidadãos pacíficos, quietos por natureza, suficientemente ricos para serem honestos, que se regulam pela honra e prestam tal atenção ao comportamento que conseguem viver juntos em sociedade.... Mas o pobre e necessitado ateísta, seguro da impunidade, seria um tolo se não assassinasse ou roubasse para obter dinheiro. Assim seriam rompidas todas as cadeias da sociedade. O mundo seria inundado por todos os crimes secretos, que como os gafanhotos, embora a princípio imperceptíveis, se espalhariam por sobre toda a terra.... Quem iria restringir os grandes reis?... Um rei ateísta é mais perigoso do que um Ravaillac fanático.... O ateísmo abundava na Itália no século XV. Qual foi a conseqüência? Era tão comum uma pessoa envenenar a outra como convidá-la para jantar.... Assim a fé num Deus que recompensa as boas ações, pune as más e perdoa as faltas menores é muito útil para a humanidade.[106]

Finalmente Voltaire mostrava-se inclinado a ver algum sentido na doutrina do inferno:

> Àqueles filósofos que, em seus escritos, negam o inferno, eu diria: ''Senhores, nós não passamos nossos dias com Cícero, Ático, Marco Aurélio, Epícteto,... nem com o por demais escrupulosamente virtuoso Spinoza, que, embora trabalhando na pobreza e na miséria, deu para as crianças do Grande Pensionato de Witt uma doação de 300 florins que lhe havia sido feita por aquele grande estadista — cujo coração, deve-se lembrar, os holandeses devoraram.... Em uma palavra, senhores, nem todos os homens são filósofos. Somos obrigados a fazer comércio e negócios, a misturar-nos com patifes que possuem pouca ou nenhuma reflexão, com um vasto número de pessoas dadas à brutalidade, à embriaguez e à rapina. Podeis, se vos

agrada, pregar-lhes que a alma do homem é mortal. Quanto a mim, irei berrar-lhes nos ouvidos que, se me roubarem, irão inevitavelmente ser condenados ao inferno.[107]

Concluímos que o demônio pode citar Voltaire a seu favor. Depois de fazer um apelo por uma religião livre de fábulas,[108] o grande cético termina pregando a pior fábula de todas. Ele havia pedido uma religião com limites para incutir a moralidade;[109] agora admitia que os homens comuns não podem ser mantidos fora do crime sem uma religião de céu e inferno. A Igreja podia dizer que Voltaire viera a Canossa.

Com 72 anos de idade, o filósofo reformulou sua fé sob o título purificado de *O Filósofo Ignorante* (1766). Confessa, na introdução, que não sabe o que são a matéria ou a mente, nem como ele pensa, nem como seu pensamento pode mover seu braço.[110] Faz a si mesmo uma pergunta que aparentemente nunca lhe ocorrera antes: "É preciso saber?" Mas acrescenta: "Não posso afastar-me de um desejo de saber; minha curiosidade, uma vez despertada, é para sempre insaciável."[111] Voltaire agora estava convencido de que a vontade não é livre; "o ignorante que pensa assim nem sempre assim pensou; mas finalmente é compelido a ceder".[112] "Existe um Deus?" Sim, como uma inteligência sob "a ordem, sob a prodigiosa arte e leis mecânicas e geométricas que regem o universo";[113] esta Inteligência Suprema, porém, é conhecida por nós apenas na sua existência, não em sua natureza. "Miserável mortal! Se eu não posso entender minha própria inteligência, se eu não posso saber o que me anima, como posso ter qualquer conhecimento da inefável inteligência que visivelmente domina o universo?... Mas nós somos o seu produto."[114] Voltaire tendia a acreditar que jamais houve uma criação no tempo, que o mundo sempre existiu, "sempre emanou daquela primitiva e necessária causa, como a luz emana do sol", e que "a natureza sempre foi animada".[115] Ele acreditava também que havia um desígnio no universo, uma providência que criava o conjunto, mas que deixava que as partes — inclusive cada indivíduo humano — se guiassem por si mesmas.[116] E concluía: "Se me dizeis que não vos ensinei nada, lembrai-vos que comecei avisando que sou ignorante."[117]

O perplexo filósofo começou a invejar aqueles que jamais haviam pensado, mas que somente haviam crido e esperado. E, no entanto, retornou ao ponto de vista de Sócrates segundo o qual uma vida sem pensamento é indigna do homem. Expressava sua hesitação entre esses dois tipos de encarar a vida em *L'Histoire d'un bon brahmin* (A história de um bom brâmane, 1761):

Nas minhas viagens, uma ocasião aconteceu-me encontrar com um velho brâmane. Este homem tinha grande compreensão, grande conhecimento,... e grande riqueza....

— Eu desejaria — disse-me ele um dia — nunca ter nascido.

— Por que isto? — perguntei.

— Porque tenho estudado durante esses 40 anos e descobri que foi um tempo perdido. Embora eu ensine aos outros, nada sei... Existo no tempo, sem saber o que é o tempo. Estou colocado, como dizem os homens sábios, nos confins, entre duas eternidades, e, no entanto, não tenho nenhuma idéia da eternidade. Sou composto de matéria. Penso, porém nunca fui capaz de me satisfazer com o que o pensamento produz.... Não sei por que existo e no entanto aplico-me cada dia à solu-

ção do enigma. Devo produzir uma resposta, mas não posso dizer nada satisfatório sobre o assunto. Falo muito e quando acabo de falar permaneço confuso e envergonho-me do que disse...

A condição na qual encontrei esse bom homem preocupou-me muito.... No mesmo dia tive uma conversa com uma velha, sua vizinha. Perguntei-lhe se ela havia sido infeliz por não compreender como sua alma fora formada. Ela não compreendeu minha pergunta. Em nenhum momento em sua vida ela tivera sequer um pensamento a respeito desses assuntos com os quais o bom brâmane tanto se atormentava. A velha acreditava, do fundo do seu coração, na metamorfose de seu deus Vichnu e, desde que pudesse arranjar alguma água sagrada do Ganges na qual pudesse fazer suas abluções, considerava-se a mais feliz das mulheres.

Abismado com a felicidade dessa pobre criatura, voltei a meu filósofo, a quem me dirigi da seguinte maneira:

— Vós não estais envergonhado de sentir-vos assim miserável quando a menos de 50 metros de vós existe um velho autômato que não pensa em nada e vive contente?

— Vós tendes razão — replicou ele. — Milhares de vezes disse-me que seria feliz se fosse tão ignorante como os meus velhos vizinhos; e no entanto essa é uma felicidade que eu não desejo.

A resposta do brâmane causou-me uma impressão maior do que qualquer coisa dita anteriormente.... Concluí que embora atribuamos grande valor à felicidade, ainda damos maior valor à razão. Mas, após madura reflexão... eu ainda pensava que era uma grande loucura preferir a razão à felicidade.[118]

VIII. VOLTAIRE *FANÁTICO*

Com um espírito semelhante, Pascal escolhera submeter seu intelecto pleno de lógica à igreja católica, como uma organização que, na sua longa experiência, encontrara uma combinação de doutrina e ritual úteis à moralidade e alentadores diante da dúvida e do pesar. Voltaire não foi tão longe, mas nos seus setenta anos ele moveu-se confusamente naquela direção.

Começou reconciliando-se com uma conveniência geral de se ter alguma religião. Quando Boswell perguntou-lhe (29 de dezembro de 1764), "Vós não aprovaríeis o culto público?" Voltaire respondeu, "Sim, de todo o meu coração. Encontremo-nos quatro vezes por ano num grande templo, com música, e agradeçamos a Deus por todas as suas dádivas. Existe um sol, existe um Deus; tenhamos uma religião e todos na humanidade serão irmãos."[119] O sol oferecia-lhe, por assim dizer, um meio caminho andado para Deus. Em maio de 1774, com 80 anos de idade, o filósofo acordou antes da alvorada e subiu com um amigo para ver o nascer do sol de uma montanha próxima; talvez ele tivesse estado lendo Rousseau. Chegando ao topo, exausto e inundado de emoção pela glória do sol triunfante, ajoelhou-se e gritou: "Ó Deus todo-poderoso, eu acredito!" Mas, como reação do Voltaire que havia nele, completou, pondo-se de pé: "Quanto ao Senhor Sol e Madame sua mãe, isto é um outro assunto!"[120]

Gradualmente o velho filósofo prosseguia, e consentia em admitir a existência de um clérigo para ensinar moral ao povo e oferecer orações a Deus.[121] Reconhecia que os bispos da França e da Inglaterra haviam contribuído para a organização da ordem social; mas os cardeais eram caros demais, e podia-se passar sem eles. Tinha uma terna consideração pelos simples curas de paróquia que mantinham o registro da vila, aju-

davam os pobres e levavam a paz às famílias em apuros; estes *curés* deveriam ser mais respeitados, mais bem pagos, menos explorados pelos seus superiores eclesiásticos.[122] Em momentos de generosidade, o velho penitente tendia a aumentar as reuniões religiosas de quatro vezes por ano a uma vez por mês, até mesmo a uma vez por semana.[123] Deveria haver orações e ações de graças, atos de adoração e lições de moral; mas não deveria haver "sacrifício", nem orações de súplicas e que os sermões fossem curtos! Se for preciso haver pinturas religiosas ou estátuas, que elas comemorem não santos duvidosos, mas os heróis da humanidade, como Henrique IV (com exceção de suas amantes). E nada de dogmas sobrenaturais, exceto a existência de um Deus justo. A organização eclesiástica deveria ser sujeita ao Estado; o clero deveria ser educado e pago pelo governo. Mosteiros e conventos poderiam continuar a existir, mas apenas como refúgio para os velhos e para os doentes. Como muitos céticos, Voltaire devotava um terno carinho às freiras que saíam dos seus conventos para ajudar os doentes e os pobres. Vendo as irmãs de caridade nos hospitais de Paris, ele havia escrito no *Essai sur les moeurs*: "Nada há, em todo o mundo, que se compare ao sacrifício da beleza, da juventude, muitas vezes do nobre nascimento que o sexo fraco oferece alegremente de modo a aliviar, nos hospitais, a confusão do sofrimento humano.... As nações que estão separadas da fé romana copiaram apenas imperfeitamente uma caridade tão nobre."[124]

Como "todo mundo sabe", Voltaire construiu perto de sua mansão, em Ferney, uma igrejinha sobre cujo portal ele orgulhosamente mandou inscrever as palavras "*Deo erexit Voltaire* (A Deus erigiu Voltaire). "Esta", dizia ele, "é a única igreja do mundo dedicada apenas a Deus; todas as outras são dedicadas aos santos."[125] Pediu a Roma que lhe mandasse algumas relíquias sagradas para sua capela; o papa mandou-lhe um pedaço de pano de crina de São Francisco de Assis. No altar, Voltaire colocou uma estátua de Cristo, de metal dourado em tamanho natural, representando-o como sábio, e não como crucificado. Ali, de 1760 em diante, o filósofo assistia à missa todos os domingos; ele havia sido constituído como o senhor da vila, e, na Páscoa de 1768, ele compareceu à comunhão.[126] Mandava seus empregados à igreja regularmente, e pagava para que o catecismo fosse ensinado a seus filhos.[127]

Muita desta piedade pode ter tido o propósito de dar aos aldeões locais um bom exemplo, de encorajá-los nas crenças que poderiam diminuir os crimes e salvaguardar a propriedade. Voltaire fez questão de que a corte em Versalhes ouvisse falar de seu comportamento exemplar, e talvez esperasse que isso fosse facilitar suas campanhas a favor de Calas, de Sirvens e de La Barre e seu próprio retorno a Paris; efetivamente o rei e a rainha ficaram satisfeitos ao ouvir falar de sua reforma. O *abbé* de La Bletterie concordou que Voltaire tomasse os sacramentos, mas observou, vendo a palidez do comungante, que Voltaire havia-se esquecido de mandar-se enterrar; ao que Voltaire, inclinando a cabeça educadamente, replicou: "Depois de Vossa Mercê".[128] No dia 31 de março de 1769, ele chamou um escrivão e assinou diante de várias testemunhas uma declaração de que desejava morrer na religião católica.[129] Os *frères* em Paris riram-se do filósofo; ele suportou as zombarias com bom humor.

Depois de 1768, Voltaire adotou o costume monástico de fazer ler para ele trabalhos pios durante as refeições; nessas ocasiões, preferia os sermões de Massillon; era capaz de apreciar a literatura mesmo quando ela estava vestida de batina. Havia to-

mado parte na campanha contra os jesuítas, mas em 1770 aderiu a uma associação leiga dos frades capuchinhos e recebeu do dirigente daquela ordem o título *père temporal des capucins de Gex* (pai temporal dos capuchinhos de Gex) — o pequeno condado no qual ele era um senhor feudal. Sentia-se muito orgulhoso com essa honraria, escreveu uma dúzia de cartas a respeito dela, assinando algumas delas como "Frère Voltaire, *capucin indigne*". (Irmão Voltaire, capuchinho indigno.) Frederico saudava-o como um novo santo da igreja, mas informava-o de que as autoridades de Roma tinham naquele mesmo ano queimado algumas das obras do "capuchinho indigno".[130] É difícil, atualmente, perceber se esta aproximação com a Igreja era sincera, se era uma paz oferecida a Versalhes ou se era motivada por medo de que a seu corpo fosse negado enterro em terra consagrada — o que incluía todos os cemitérios da França. Talvez todos os três motivos tivessem desempenhado um papel nesta divina comédia.

Nestes anos finais (1770-78), Voltaire devotou sua pena mais a repudiar o ateísmo do que a atacar a Igreja. No artigo "Deus" do *Dictionnaire philosophique*, ele inseriu dois parágrafos que refutavam o *Système de la nature* de d'Holbach. Em 1772 ele compôs um vigoroso ensaio, *Il faut prendre un parti* (É preciso tomar partido), no qual argumentava a favor de "Deus e da tolerância". Confessava a Mme. Necker, à Duquesa de Choiseul e ao Príncipe Frederico Guilherme da Prússia seu receio de que o movimento em favor da tolerância religiosa pudesse ser derrotado pela defesa do ateísmo. Lamentava que suas críticas a d'Holbach estivessem pondo em perigo a solidariedade dos *frères*, porém persistia: "Não tenho dúvidas de que o autor, e três pessoas que apóiam este livro, tornar-se-ão meus inimigos implacáveis por haver exposto meus pensamentos, e declarei a eles que falarei enquanto respirar, sem temer nem os fanáticos do ateísmo, nem os fanáticos da superstição."[131] Os *d'holbachiens* alegaram que o rico senhor fazia um jogo político com Versalhes e usava Deus para policiar seus servos e seus camponeses em Ferney.

Na última década de sua vida, os homens que Voltaire aclamara e a quem incitara como irmãos, na campanha contra *l'infâme* olhavam-no como um líder perdido. Diderot jamais o estimara, nunca se correspondera com ele, ressentia-se com a evidente pretensão de Voltaire a atribuir a d'Alembert a chefia e a alma da *Encyclopédie*. Diderot aplaudiu a defesa de Calas, mas deixou escorregar uma linha ciumenta: "Este homem nunca é mais do que o segundo em todos os gêneros."[132] Voltaire não participava da política revolucionária de Diderot nem apreciava seu gosto pelo drama burguês de sentimentos; o burguês aristocratizado não podia suportar os burgueses que continuavam contentes como burgueses. Nem Diderot nem d'Holbach fizeram a peregrinação de devoção a Ferney. Grimm comentava, com indevida severidade, a respeito da crítica de Voltaire a Hobbes e Spinoza: "O 'filósofo ignorante' tem tido dificuldades em aflorar à superfície desses assuntos."[133] E agora os ateístas de Paris, crescendo em número e em orgulho, voltavam suas costas a Voltaire. Assim, no princípio de 1765, embora em meio à batalha contra *l'infâme*, um deles dispensava-o com desprezo: "Ele é um fanático, é um deísta."[134]

Atacado de ambos os lados, o frágil patriarca começou, por volta de 1770, a perder a fé na perspectiva de vitória. Chamava a si mesmo "um grande destruidor" que nada havia construído.[135] Temia que sua nova religião de "Deus e da tolerância" viesse apenas a existir quando os governantes aceitassem o "projeto de perpétua paz"

do *abbé* de Saint-Pierre, isto é, provavelmente nunca. Há muito tempo que ele suspeitava da fragilidade da filosofia e dos poucos atrativos da razão. "Nenhum filósofo jamais influenciou os costumes mesmo da rua em que ele vivia."[136] Voltaire entregava as massas à "superstição" ou à mitologia. Esperava convencer cerca de "quarenta mil sábios" na França e as camadas educadas da classe média; mas mesmo esta esperança começou a esmaecer no crepúsculo de sua velhice. "Esclarecer os jovens pouco a pouco" — este era todo o sonho que lhe restava quando se preparava, com a idade de 84 anos, para ver Paris e morrer. Talvez, na maravilhosa acolhida que estava destinado a receber naquela cidade, sua fé e sua esperança no homem revivessem.

Voltaire era um filósofo? Sim, embora não tenha construído um sistema, embora vacilasse com relação a tudo e embora permanecesse por demais na superfície das coisas. Ele não era um filósofo no sentido do formulador de um sistema de pensamento unificado e consistente sobre o homem e o mundo. Ele afastava-se dos sistemas como impudentes travessuras do minúsculo em relação ao infinito. Mas era um filósofo se isto significa uma mente ocupada com seriedade com os problemas básicos da natureza, a moral, o governo, a vida e o destino. Não era considerado um pensador profundo, mas talvez isso fosse porque ele era ambíguo e claro ao mesmo tempo. Suas idéias raramente eram originais, mas, em filosofia, todas as idéias originais são tolas e a falta de originalidade é um sinal de sabedoria. Certamente a forma que Voltaire dava a suas idéias era original; ele é sem dúvida o mais brilhante escritor que já existiu. Era o segundo em todos os campos, como Diderot o acusava? Segundo na filosofia para Diderot, sim, e no drama para Corneille e Racine; mas era o primeiro e melhor de seu tempo na concepção e no modo de escrever história, na graça de sua poesia, no encanto e no gênio de sua prosa, no alcance de seu pensamento e de sua influência. Seu espírito movia-se como uma chama sobre o continente e o século, e agita ainda um milhão de almas em cada geração.

Talvez Voltaire odiasse demais; mas devemos lembrar-nos da provocação; podemos imaginar-nos naquela época em que os homens eram queimados na fogueira ou esquartejados na roda por desviar-se da crença ortodoxa. Hoje podemos apreciar melhor o cristianismo do que ele, porque Voltaire lutou com algum sucesso no sentido de moderar seus dogmas e sua violência. Podemos sentir o poder e o esplendor do Velho Testamento, a beleza e a elevação do Novo, porque temos a liberdade de pensar neles como o trabalho e a inspiração de homens falíveis. Podemos ser gratos pelas éticas de Cristo porque ele não mais nos ameaça com o inferno nem amaldiçoa os homens e as cidades que não escutam seus ensinamentos.[137] Podemos sentir a nobreza de São Francisco de Assis porque não nos obrigam mais a acreditar que São Francisco Xavier era ouvido em diversas línguas enquanto falava em uma só. Podemos sentir a poesia e o drama do rito religioso agora que o triunfo transitório da tolerância deixa-nos livres para seguir um culto ou abster-nos disso. Podemos aceitar uma centena de lendas como símbolos profundos ou alegorias luminosas porque não nos obrigam a aceitá-las como verdades literais. Aprendemos a sentir simpatia por aquilo que uma vez amamos e tivemos de abandonar, assim como guardamos uma terna memória pelos amores de nossa juventude. E a quem, mais do que a qualquer outro homem, devemos esta preciosa e histórica liberação? A Voltaire.

CAPÍTULO XXIII

O Triunfo dos *Philosophes*

1715-89

I. O CLERO CONTRA-ATACA

HAVIA muito a dizer em favor do cristianismo, e seus defensores disseram-no com vigor, às vezes com o julgamento errado e cego da época, às vezes com a graça e a clareza que a França espera mesmo da teologia. Havia eclesiásticos que ainda insistiam que qualquer desvio da doutrina definida do catolicismo deveria ser punido pelo Estado, e que o massacre de São Bartolomeu era tão legítimo como uma cirurgia.[1] Mas havia outros que levantaram a luva como fidalgos e permitiram ao inimigo que escolhesse a arma — a razão. Esse era um gesto galante, pois quando uma religião concorda com a razão ela começa a morrer.

Cerca de 900 trabalhos em defesa do cristianismo foram publicados na França entre 1715 e 1789, 90 em um único ano (1770).[2] As *Pensées Philosophiques* de Diderot, o *De l'Esprit* de Helvétius, o *Émile* de Rousseau atraíram dez refutações cada um. O *abbé* Houteville, em *La Rêligion chrétienne prouvée par les faits* (A religião cristã provada pelos fatos, 1722), afirmava (como o arcebispo Whateley um século mais tarde) que os milagres que provavam a divindade do cristianismo eram tão seguramente testemunhados como os acontecimentos aceitos na história secular. O *abbé* Guyon espalhou por dois volumes sua satírica obra *Oracle des nouveaux philosophes* (Oráculo dos novos filósofos, 1759-60). O *abbé* Pluche publicou seu *Spectacle de la nature* (Espetáculo da natureza) em oito volumes (1739-46); ele teve 18 edições caras; mostrava as maravilhas da ciência e as evidências da providência na natureza para manifestar a existência de uma divindade suprema em inteligência e poder. Se a mente humana encontra alguns enigmas na imensa cena, sejamos modestos; nós não podemos rejeitar Deus porque não podemos entendê-lo; enquanto isso, sejamos gratos pelo esplendor e pela glória de seus trabalhos. O *abbé* Gauchat, em 15 volumes de *Lettres critiques* (Cartas críticas, 1755-63) atacou a hipótese evolucionista de Buffon, Diderot e outros com um audacioso argumento: "Se os homens já foram uma vez peixes,... ocorre, em conseqüência, uma de duas coisas: ou o homem não tem uma alma espiritual e imortal ou os peixes também têm uma alma — duas suposições igualmente ímpias";[3] os *philosophes* alegremente concordaram. O *abbé* Sigorgne, em *La Philosophie chrétienne* (A filosofia cristã, 1765), sublinhou a necessidade da religião co-

mo um suporte para a moral; as restrições puramente seculares apenas aguçam a mente de criminosos que não mais acreditam nos olhos de um Deus onisciente. Em 1767 o *abbé* Mayeul Chandon publicou um *Dictionnaire antiphilosophique* (Dicionário antifilosófico) que teve sete edições. Em 1770 o padre Nonotte, um "ex-jesuíta com a vasta erudição dos membros desta ordem",[4] publicou seu maciço volume *Erreurs de Voltaire* (Erros de Voltaire); este livro vendeu quatro edições no primeiro ano, seis em oito anos; ainda por volta de 1857, Flaubert listava-o como parte das leituras de Emma Bovary. O *abbé* Guénée defendia a Bíblia com "espírito, gosto, urbanidade e conhecimento" em *Lettres de quelques juifs* (Cartas de alguns judeus, 1776), supostamente escritas por judeus cultos; Voltaire admitia que Guénée "mordia para tirar sangue".[5] Os apologistas católicos, leigos e clericais dirigiam uma barragem de artilharia mensal contra os *philosophes* em *La Religion vengée* (A Religião vingada); e em 1771 eles começaram a publicar uma *Encyclopédie méthodique* (Enciclopédia Metódica) mais vasta do que a de Diderot e que atacava todos os pontos fracos daquela cidadela da dúvida.

Os materialistas encontraram um forte oponente em Nicolas Sylvestre Bergier, um cura paroquial da diocese de Besançon. Seu *Déïsme réfuté par lui-même* (Deísmo refutado por ele mesmo, 1765) era "a resposta de um verdadeiro cura ao vigário saboiano da imaginação de Rousseau".[6] Pela obra *Certitude des preuves du Christianisme* (Certeza das provas do cristianismo, 1767) ele recebeu uma carta de louvor do papa. Com 51 anos de idade (1769), foi elevado à categoria de cônego na Notre-Dame-de-Paris e tornou-se confessor das filhas de Luís XV. Naquele ano publicou uma *Apologie de la religion chrétienne contre l'auteur du christianisme dévoilé* (Apologia da religião cristã contra o autor do cristianismo desvendado) — uma violenta crítica contra d'Holbach. Satisfeita, a Assembléia do Clero votou-lhe (1770) uma pensão anual de 2.000 libras francesas para dar-lhe mais tempo para defender a fé. Dentro de um ano ele publicou em dois volumes *Examen du matérialisme* (Exame do materialismo) uma réplica ao *Système de la nature* de d'Holbach. Novamente observava que a mente é a única realidade imediatamente conhecida por nós; portanto, por que deveria ser reduzida a algo também conhecido através da mente?[7] Ele acusava d'Holbach de várias inconsistências: (1) o barão julgava que Deus era incompreensível, mas em seguida aplicava à matéria as qualidades de infinita e eterna que havia achado incompreensíveis em nosso conceito da divindade; (2) aceitava o determinismo e, no entanto, exortava os homens a reformarem sua conduta; (3) atribuía a religião (a) à ignorância do homem primitivo, (b) à rabulice dos padres, (c) à esperteza dos fazedores de leis — sem tomar uma decisão. O *abbé* afastava as críticas ao Velho Testamento explicando que os amanuenses humanos de Deus tinham usado metáforas orientais; a Bíblia, portanto, não podia ser sempre tomada no sentido literal. O Novo Testamento seria a essência do cristianismo; a divindade da religião era provada pela vida e pelos milagres de Cristo; a autoridade da Igreja, no entanto, não se apoiava apenas na Bíblia, mas também na sucessão apostólica de seus bispos e suas tradições de fé. Em *Examen de la religion chrétienne* (Exame da religião cristã, 1771), Bergier reforça o argumento de que o ateísmo, a despeito das excepcionais individualidades apontadas por Bayle, iria arruinar a moral.

A mais bela figura entre os defensores do catolicismo no século XVIII foi Guillau-

me François Berthier.[8] Tendo ingressado com a idade de 12 anos (1714) no colégio jesuíta de Bourges, ele distinguiu-se por uma acuidade mental que visivelmente não prejudicava sua piedade religiosa. Aos 17 anos expressou a seus pais o desejo de entrar para a Sociedade de Jesus; eles pediram-lhe que pensasse durante um ano; ele assim o fez, e persistiu. Em seu noviciado, em Paris, ele leu, estudou e rezou com tal assiduidade que raramente dedicava mais do que cinco horas por dia ao sono. Desenvolveu-se tão rapidamente que, aos 19 anos, foi indicado para ensinar Humanidades no colégio de Blois. Depois de sete anos nesta função e mais um ano de noviciado, foi enviado para Rennes e daí para Rouen, como professor de filosofia. Em 1745 os jesuítas fizeram-no editor de seu *Journal de Trévoux*, que era então publicado em Paris. Sob sua liderança, o periódico tornou-se uma das mais respeitadas vozes da França erudita.

Berthier escrevia ele mesmo a maior parte do *Journal*. Vivia numa pequena cela, jamais aquecida, e trabalhava todas as horas do dia. Sua porta estava aberta para todos os que desejassem vê-lo; seu espírito estava aberto para todos os temas, exceto a fé que lhe aquecia a vida. La Harpe, um pupilo de Voltaire, descrevia Berthier como "aquele homem universalmente admirado pelos letrados por seu vasto conhecimento, e por toda a Europa por suas modestas virtudes".[9] Ele tinha o encanto da cortesia francesa, mesmo na controvérsia; atacava as idéias, não os homens e elogiava o talento de seus oponentes.[10] Apesar disso, defendia a intolerância religiosa. Acreditando que a igreja católica fora fundada por Cristo, o filho de Deus, ele mantinha como um dever cristão impedir, por todos os meios pacíficos, a discriminação do erro religioso; numa nação cristã, a propaganda anticristã deve ser banida como injuriosa à conduta moral e à estabilidade do Estado. Ele pensava que "seria errado confundir a intolerância católica com o zelo de perseguição",[11] mas não podia prometer que a perseguição não viesse ocorrer. Em 1759 devolveu a acusação de intolerância aos *philosophes*: "Descrentes, vós nos acusais de um fanatismo que não temos a mínima aparência de possuir, enquanto o ódio que vos anima contra a nossa religião inspira em vós um fanatismo cujos excessos, por demais aparentes, são inconcebíveis."[12]

O eclesiástico não admitia a finalidade universal da razão. Mesmo nos termos sensacionistas de Locke, a razão só podia chegar até os sentidos; além desses limites há realidades que devem permanecer para sempre misteriosas para as mentes finitas; portanto, o "verdadeiro filósofo limita suas pesquisas até onde pode razoavelmente penetrar".[13] Procurar submeter o universo ou as crenças tradicionais e gerais da humanidade ao teste da razão individual é uma forma de orgulho intelectual; um homem modesto aceitará o credo de seus irmãos homens, mesmo que ele não possa entendê-lo. Num raro momento de maldade, Berthier sugeriu que muitos descrentes rejeitavam a religião porque ela interferia com seus prazeres. Se tais *libertins* viessem a prevalecer, predizia ele, o código moral iria entrar em colapso, a paixão ficaria à solta e a civilização desapareceria num pantanal de egoísmo, sensualismo, traição e crime. Se não há uma vontade livre, não há responsabilidade moral; "uma vez que ele [o determinismo] não admite nenhuma lei que constranja a consciência, a única pessoa culpada é a que não tem sucesso".[14] A moral seria, então, apenas um cálculo de conveniência; nenhum senso de justiça restringiria uma minoria esperta na exploração da simplicidade da maioria; nenhum governante sentiria qualquer outra obrigação

com relação a seu povo do que manter sua exploração aquém de uma revolução.[15]

Berthier, como já vimos, recebeu bem e recomendou o primeiro volume da *Encyclopédie*. Expôs suas faltas de precisão e seus plágios com incontestável erudição; mostrou, por exemplo, que o artigo "Agir" (agir), escrito pelo *abbé* Yvon e que se estendia por três colunas *in folio*, era tirado "completamente e palavra por palavra do *Traité des vérités premières* do padre Buffier".[16] Elogiou o artigo sobre filosofia árabe, mas expressou seu desânimo ao encontrar no artigo "Athée" os argumentos para o ateísmo expostos com a mesma extensão e com a mesma força como os contra ele alinhados, deixando a existência de Deus em séria dúvida. Quando, no Volume II, a tendência anticristã tornou-se mais evidente, ele atacou a *Encyclopédie* com espírito e acuidade. Disse que ela atribuía a autoridade de um governo ao consentimento dos governados; isto, dizia Berthier, é um ponto de vista perigoso para a monarquia hereditária. Possivelmente ele foi um dos instrumentos que contribuiu para a condenação da *Encyclopédie*.[17]

No *Journal de Trévoux* de abril de 1757, Berthier examinou o *Essai sur les moeurs* de Voltaire. "É triste encontrarmos aqui um escritor vivo cujo talento admiramos, [mas que] abusa dele nos assuntos mais essenciais." Ele via no trabalho de Voltaire uma tentativa "para destruir a Igreja e a religião, para construir sobre suas ruínas uma estrutura filosófica, um templo dedicado à liberdade de pensamento e votado à independência de toda a autoridade, para reduzir e restringir o culto e a moral a uma filosofia puramente humana e secular". Acusava Voltaire de uma predisposição que desgraçava o historiador, de uma cegueira quase completa quanto as virtudes e os serviços do cristianismo, e de uma resolução apaixonada de encontrar todas as faltas possíveis em seus ensinos e em sua trajetória. Voltaire, dizia ele, pretendia acreditar em Deus, mas o efeito de seus escritos era promover o ateísmo. Quando, no mesmo número, Berthier voltou-se para *La Pucelle*, de Voltaire, perdeu a paciência e exclamou:

> Jamais o inferno vomitou uma praga tão mortal.... A volúpia mostra aqui, impudentemente, os seus mais lascivos quadros; a obscenidade toma emprestada a lingüagem do mercado;... a mais vil palhaçada tempera sua impiedade;... o mau cheiro que estes versos exalam é o bastante para infectar e corromper pessoas de todas as idades e condições na sociedade.[18]

Voltaire não se apressou a responder. Ele ainda mantinha uma lembrança afetuosa de seus professores jesuítas, ainda tinha nas paredes de seu estúdio, em Ferney, um retrato do bondoso e devotado Padre Porée.[19] Quando o governo francês, porém, suprimiu a *Encyclopédie*, ele cedeu ao apelo de d'Alembert e pegou nas armas contra Berthier. Acusou-o de opor-se à *Encyclopédie* porque ela competia com o *Dictionnaire de Trévoux*, que ele supunha ser um produto jesuíta (era-o apenas em parte, e não oficialmente); e convidou a Sociedade de Jesus a dissociar-se desse "noticiarista" de Trévoux. "Que emprego para um padre,... vender todos os meses em uma livraria uma antologia de calúnias e julgamentos infundados!"[20] Berthier respondeu (julho de 1759) que os editores do *Journal de Trévoux* não tinham conexão com os editores do *Dictionnaire de Trévoux*; ele confessou que ser "um noticiarista" não era "nem bonito nem agradável", mas mantinha o direito de um padre usar um periódico para elogiar os bons trabalhos e censurar os maus. Lamentava que Voltaire tivesse se rebai-

xado a julgar personalidades e a proferir acusações de venalidade; e terminava expressando a esperança de que "este homem de belo talento" iria, "nos momentos restantes que a Providência lhe está assegurando", voltar para "aquela santa religião — não apenas a natural, mas a cristã e a católica — na qual havia nascido".[21] Em novembro Voltaire (sem dúvida lembrando o imaginário enterro de John Partridge, da obra de Swift) editou uma solene *Relation de la maladie, la confession, la mort, l'apparition du jésuite Berthier* (Relato da doença, da confissão, da morte e da aparição do jesuíta Berthier), contando como o editor morrera de um ataque de bocejos ao ler o *Journal de Trévoux*. Desculpava-se por seu método de polêmica numa carta a Mme. d'Epinay: "Precisamos tornar *l'infâme* e seus defensores ridículos."[22]

Em 1762 os parlamentos da França ordenaram a supressão dos jesuítas. Feliz pelo término de seu trabalho como editor, Berthier recolheu-se a um mosteiro trapista para um retiro silencioso e meditativo. Pediu para ser admitido naquela ordem, mas o geral dos jesuítas recusou-se a liberá-lo. Foi contratado por Luís XV como tutor dos filhos do rei, mas quando o pai dos pupilos (1764) assinou o decreto expulsando todos os jesuítas da França, Berthier emigrou para a Alemanha. Em 1776 permitiram que ele voltasse. O padre viveu em retiro com seu irmão, em Bourges, e ali morreu, com 78 anos de idade, em 1782. Era um bom homem.

II. OS *ANTIPHILOSOPHES*

A guerra tornou-se mais sanguinária quando deixou-se de lado batinas e cortesias e os jornalistas centraram suas miras sobre os *philosophes*; agora valia todo o vocabulário de Paris para o mortal assalto. Já vimos como Voltaire, em 1725, teve algumas dificuldades para salvar Pierre Desfontaines da punição legal por atos homossexuais, que era a morte. Desfontaines nunca o perdoou. Em 1735 ele deu início a uma publicação periódica: *Observation sur les écrits modernes* (Observações sobre os escritos modernos), que sobreviveu até 1743. Em suas páginas, ele se fazia defensor de todas as virtudes, da castidade em particular; atacava com indignação qualquer sinal de relaxamento moral ou de imperfeita ortodoxia na literatura corrente. Tornou-se o mais amargo inimigo de Voltaire. Quando morreu (1745), legou sua cruzada ao amigo Fréron.

Élie Catherine Fréron era o mais hábil, o mais bravo e o mais instruído dos *antiphilosophes*. Tinha erudição suficiente para escrever uma *Histoire de Marie Stuart* (1742) e uma obra em oito volumes: *Histoire de l'empire d'Allemagne* (1771). Dominava perfeitamente a poesia para compor uma "Ode sur la bataille de Fontenoy" (Ode à Batalha de Fontenoy, 1745), que Voltaire deve ter encarado como uma insolente tentativa de competir com sua própria ode como historiógrafo do rei. Em 1745 Frénon fundou um periódico: *Lettres sur quelques écrits de cette âge* (Cartas sobre alguns escritos desta época), que mais de uma vez feriu Voltaire. Até chegar possuir um coche com quatro cavalos, Fréron viveu alguns anos de pobreza; certa vez ele foi encarcerado na Bastilha durante seis semanas por ter criticado um influente *abbé*; mas por 30 anos dedicou-se à sua alegre batalha. Nutria certo ressentimento compreensível contra Voltaire por este haver dissuadido Frederico de contratá-lo como correspon-

dente em Paris.[23] Em 1754 fundou uma nova revista, *Anné litteraire*, onde, além de editor, Fréron escrevia a maior parte dos artigos; publicou essa revista, a cada dez dias, até 1774.

Fréron admirava o conservadorismo religioso de Bossuet e as majestosas maneiras e estilos do século XVII; sentia que os *philosophes* tinham um culpável conhecimento superficial da organização da sociedade, das bases morais e das consolações da fé.

> Nunca houve uma era mais fértil do que a nossa em escritores sediciosos que... concentram todo o seu poder no ataque à divindade. Denominam-se apóstolos da humanidade sem jamais compreender que não fica bem para um cidadão e é um desserviço à humanidade roubá-la das únicas esperanças que lhe oferecem alguma mitigação para os males de sua vida. Não compreendem que estão perturbando a ordem social, incitando os pobres contra os ricos, o fraco contra o forte, e colocando armas em milhões de mãos até agora afastadas da violência, tanto pelo seu senso moral e religioso quanto pela lei.[24]

Esse ataque à religião, predizia Fréron, iria abalar todos os alicerces do Estado. Ele antecipou por uma geração o alerta dado por Edmund Burke.

> Não é o fanatismo de vossa falta de religião mais absurdo e mais perigoso do que o fanatismo da superstição? Começai tolerando a fé de vossos pais. Não falais mais de mais nada a não ser de tolerância e nunca houve uma seita mais intolerante.... Quanto a mim, não me junto a nenhuma cabala de *bel esprit* e a nenhum partido, exceto o da religião, da moralidade e da honra.[25]

Fréron era um crítico arguto. Não perdia oportunidade de ferir a sensível vaidade dos *philosophes*. Divertia-se com seu dogmatismo e com as senhoriais pretensões de Voltaire a "Conde de Tournay". Quando os *philosophes* replicaram, chamando-o de patife e fanático, ele vingou-se chamando Diderot de hipócrita, Grimm de parasita de estrangeiros notáveis e todo o grupo infiel de "tratantes, canalhas, fantoches e patifes".[26] Acusou os enciclopedistas de roubarem ilustrações dos livros de Réaumur sobre as formigas; eles negaram a acusação; a Academia de Ciências apoiou a negativa; fatos posteriores vieram a confirmar a acusação.[27] Fréron não se saiu tão bem no assunto Calas; sugeriu que as provas mostravam que Calas era culpado, e escreveu que Voltaire, ao defender Calas, "não estava sendo levado tanto pelo sentimento de humanidade como pela necessidade urgente de chamar de novo a atenção pública sobre sua existência", e "fazer o povo falar nele".[28] Mlle. Clairon, uma *tragédienne* importante, estimava e visitava Voltaire; Fréron persistentemente elogiava sua rival, e fazia insinuações sobre a vida particular e moral de uma certa atriz. Os atores ressentiram-se diante de suas alegações como uma interferência indevida em seus assuntos pessoais; o Duque de Richelieu, que não se dedicava ao adultério, persuadiu Luís XV a mandar Fréron de volta para a Bastilha, mas a rainha obteve seu perdão "devido à sua piedade e ao seu zelo no combate aos *philosophes*".[29] Quando Turgot, amigo dos *philosophes*, assumiu o poder, o *privilège do Année litterarie* foi cancelado (1774). Fréron consolou-se com boa comida, e morreu por causa de uma generosa refeição (1776). Sua viúva pediu a Voltaire para adotar sua filha, mas Voltaire achou que isso era levar a galanteria ao extremo.

Quase tão prejudicial aos *philosophes* como os 30 volumes de Fréron foi uma palavra — a última no título da sátira de Jacob Nicolas Moreau, *Nouveau mémoire pour servir à l'histoire des cacouacs* (Nova memória para servir à história dos *cacouacs*, 1757). Os *cacouacs*, dizia Moreau, eram uma espécie de animais quase humanos que carregavam uma bolsa de veneno debaixo das línguas; quando falavam, este veneno misturava-se com as palavras e poluía todo o ar ambiente. O esperto autor citava passagens de Diderot, d'Alembert, Voltaire e Rousseau; ele argumentava que esses homens eram verdadeiros envenenadores do alento vital e acusava-os de fazerem o mal "precisamente pelo prazer de fazerem o mal".[30] Chamava-os de ateístas, anarquistas, imoralistas, egoístas; mas foi o termo *cacouac* que mais fundamente os feriu; sugeria a cacofonia de patos grasnando, a balbúrdia de insanos tagarelas, às vezes (como era a intenção da palavra) o mau cheiro das latrinas. Voltaire lutou para responder Moreau, mas quem poderia refutar um cheiro?

Os conservadores tomaram coragem e multiplicaram seus golpes. Em 1757 ganharam um ambicioso e vivaz recruta. Charles Palissot de Monteney visitara Voltaire em Les Délices (1754) com uma carta de apresentação de Thieriot como "um discípulo formado por vossas obras".[31] Um ano mais tarde ele levou ao palco de Nancy uma comédia que satirizava genialmente Rousseau. Em Paris ele cultivava a amizade da jovem e devota princesa de Robecq, que era pelo menos a amiga do Duque de Choiseul. Diderot, adepto do *faux-pas* (passo em falso), havia censurado a moral da princesa no prefácio do livro *Fils naturel* (Filho natural). Talvez para aplacá-la, Palissot publicou (1757) *Petites lettres sur de grands philosophes* (Pequenas cartas sobre os grandes filósofos) criticando severamente Diderot, mas elogiando Voltaire. E a 2 de maio de 1760, sob o patrocínio de Mlle. de Robecq, ele levou à encenação, no Théâtre-Français, a mais importante comédia da estação, *Les Philosophes*. Isto foi para Helvétius, Diderot e Rousseau o que as *Nuvens* de Aristófanes fora para Sócrates, 2.183 anos antes. Helvétius era retratado como o filósofo pedante Valère, que explica o altruísmo do egoísmo para a sabichona Cidalise; o auditório imediatamente reconheceu nesta senhora Mme. Geoffrin, cujo *salon* era freqüentado pelos *philosophes*. Diderot foi retratado como Dortidius. No criado Crispim, que atravessava o palco andando de quatro e mastigando repolho, os parisienses viram uma caricatura de Jean-Jacques Rousseau, que, em 1750, denunciara a civilização e idealizara um "estado da natureza". A peça era crua mas era uma sátira legítima, e todos, menos as vítimas, divertiram-se com ela. Mlle. de Robecq enchera o teatro de amigos, outros *devóts* e alguns membros da hierarquia nobiliárquica francesa. A própria princesa, embora morrendo de tuberculose, insistiu em abrilhantar a estréia com sua beleza febril; no final do segundo ato, ela convocou Palissot a seu camarote e beijou-o publicamente; foi levada para casa tossindo sangue.[32] *Les Philosophes* foi encenada 14 vezes em 29 dias.

Neste ínterim, uma figura mais altiva tinha-se juntado ao ataque contra os descrentes. Jean-Jacques Le Franc, Marquês de Pompignan, um magistrado de província, escrevia poemas e peças de teatro significantes o suficiente para lhe conquistar a eleição na Academia. Em seu discurso de aceitação ele denunciou

> esta enganadora filosofia que se chama o órgão da verdade e serve como instrumento da calúnia. Gaba-se de sua própria moderação e modéstia e incha-se de impor-

> tância e orgulho. Os seguidores, audazes e altivos com a pena, tremem miseravelmente em suas vidas. Não há nada de certo em seus princípios, nenhuma consolação em sua ética, nenhuma regra para o presente, nenhum objetivo para o futuro.[33]

Luís XV elogiou o discurso. Voltaire ridicularizou-o num panfleto anônimo de sete páginas, intitulado *Les quand* (Os quando), onde, todo parágrafo começava com a palavra *quand* — quando. Por exemplo:

> *Quando* alguém tem a honra de ser recebido numa sociedade honrada de homens de letras não é necessário que seu discurso de recepção seja uma sátira sobre outros homens de letras; isto é um insulto à sociedade e ao público....
>
> *Quando* uma pessoa é apenas um homem de letras e de forma alguma um filósofo, não lhe fica bem dizer que nossa nação tem apenas uma falsa literatura e uma vã filosofia....

e por aí afora, de maneira não muito brilhante. Morellet, então, contra-atacou com uma canhonada de papel de *se (Les st)*, e, pouco após, uma outra de *por que (Les pourquoi*); e Voltaire juntou sucessivamente folhas de *para, que, quem, sim, não* e *por que*; Pompignan fugiu deste furacão para sua nativa Montauban, e nunca mais apareceu na Academia. Em 1772, porém, ele voltou ao conflito com *La Religion ven gée de l'incrédulité par l'incrédulité même* (A religião vingada da incredulidade pela própria incredulidade). O materialismo, dizia ele, não deixa uma sanção real para a moral; se não há um Deus, tudo é permitido; o que necessitamos apenas é evitar a polícia. E se não há um céu, "como", perguntava o marquês, "podeis persuadir os homens de que eles devem ficar satisfeitos com a posição de subordinação que a república lhes propicia?"[34]

O *abbé* Galiani, vindo de Nápoles para Paris em 1761 e brilhando por oito anos nos *salons*, disse aos *philosophes* — que o estimavam — que o conselho de alguns deles para "seguir a natureza" era um conselho de loucura que iria reduzir os homens civilizados à brutalidade e à selvageria;[35] que as evidências de uma causa primeira no universo eram esmagadoras;[36] e que o ceticismo conduzia ao vazio intelectual e ao desespero espiritual:

> À força de nos esclarecer, acabamos por encontrar mais vazios do que coisas concretas. Estes vazios, persistindo em nossas almas e em nossa imaginação, são a verdadeira causa de nossa melancolia.[37]... Resumindo toda a história, a incredulidade é o maior esforço que o espírito do homem pode fazer contra seus próprios instintos e gostos.... Os homens necessitam da certeza.... A maioria dos homens e especialmente das mulheres (cuja imaginação é o dobro da nossa)... não poderia ser agnóstica; e aqueles que são capazes de defender o agnosticismo só poderiam manter este esforço no auge da juventude e da força de suas almas. Se a alma envelhece, alguma crença reaparece.[38]... O agnosticismo é um desespero racional (*un désespoir raisonné*).[39]

Contra o brilhante Galiani, o letrado Bergier, o cortês Berthier, o ativo Fréron, o titulado Pompignan, o atordoante Palissot e o cacarejante Moreau, os *philosophes* usaram todas as espécies de armas da guerra intelectual, desde a razão até o ridículo, da censura à vituperação. Voltaire abandonou sua paz, arriscou a segurança para res-

ponder, muitas vezes com mais graça do que razão, a todos os assaltantes da *philosophie* e da *raison*. "Mandai-me os nomes desses miseráveis indivíduos", escrevia ele a Diderot, "e eu os tratarei como eles merecem".[40]

Era difícil atingir Moreau porque ele era bibliotecário e historiógrafo da rainha. Mas Pompignan podia ser levado ao pelourinho com pequenas porções, e Palissot podia ser atingido com trocadilhos. Assim Marmontel escreveu de uma maneira quase intraduzível:

Cet homme avait nom Pali.
On dit d'abord Palis fade.

Puis Palis fou, Palis flat;
Palis froid et Palis fat;
Pour couronner la tirade
En fin de turlupinade,
On rencontra le vrai mot:
On le nomma Palis-sot.
M'abaissant jusqu'à toi,
Je joue avec le mot;
Réfléchis, si tu peux,
Mais n'écris pas...lis...sot. *

Diderot adiou a vingança até que retribuiu o deboche de Palissot em *Le Neveu de Rameau*;[41] esta peça dificilmente era digna de um filósofo, mas o autor teve a decência de não publicá-la, e ela não apareceu impressa na França até depois da morte de sua vítima. Morellet, todavia, enviou imediatamente uma sátira ferina, debochando não somente de Palissot mas de sua *protectrice*, Mlle. de Robecq. Os amigos da ofendida mandaram Morellet para a Bastilha (11 de junho de 1760), e as coisas pioraram para Palissot, pois sua protetora morreu (26 de junho). Rousseau conseguiu que Morellet fosse solto, mas afastou-se daí por diante dos *philosophes*. Palissot manchou seu triunfo vivendo com dissipação. Em 1778 ele chegou-se para o lado de Voltaire e uniu-se aos *philosophes*.

Os golpes mais pesados dos filósofos recaíram sobre Fréron. Diderot descreve-o, em *Le Neveu*,[42] como membro de um grupo de mercenários da pena que viviam à custa de comer à mesa do milionário Bertin. Voltaire dedicou uma das suas mais geniais tiradas a Fréron:

L'autre jour, au fond d'un vallon,
Un serpent piqua Jean Fréron.
Que pensez-vous qu'il arriva?
Ce fut le serpent qui creva. **

---

* Este homem tinha por nome Pali. / A princípio chamavam-no Palis chato, / Depois Palis louco, Palis raso; / Palis frio e Palis fátuo; / Para coroar a tirada / E acabar com a charada, / Encontrou-se a verdadeira palavra: / Foi apelidado Palis bobo. / Rebaixando-me ao teu lugar, / Brinco com a palavra; / Pensa; se tu podes, / Mas não escrevas... lê... bobo.

** Noutro dia, no fundo de um valão, / Uma serpente picou Jean Fréron. / Que pensais que aconteceu? / Foi a serpente que morreu!

Traço típico da grossura que muitas vezes interrompia as boas maneiras de Voltaire e do século XVIII era a descrição que esse autor fazia de Fréron como "*le ver sorti du cul de Desfontaines*" (O verme saído do rabo de Desfontaines).[43] Mas o grande ataque veio com a peça de Voltaire *L'Écossaise* (A escocesa), que estreou no Théâtre-Français a 26 de julho de 1760. Era uma paródia da peça de Palissot, *Les Philosophes*, com óbvios exageros e atribuindo a suas vítimas a responsabilidade pelas derrotas dos exércitos franceses na guerra e pelo colapso das finanças do Estado. Fréron era pintado como um escriba de Grub Street que fabricava infâmias pelo preço de uma pistola* por parágrafo. Entre os termos aplicados a ele na peça de Voltaire figuravam *patife, sapo, cão, espião, lagarto, cobra* e *coração de sujeira*.[44] Voltaire seguiu o costume da época enchendo a casa com seus amigos ou *frères*. A peça rivalizou com a de Palissot em termos de popularidade, sendo encenada 16 vezes em cinco semanas. Fréron enfrentou a tempestade assistindo à estréia com sua bela esposa e liderando conspicuamente os aplausos. Voltaire reconhecia a têmpera de seu antagonista. Quando um visitante lhe perguntou quem ele devia consultar em Paris sobre os méritos de novos livros, Voltaire replicou: "Apele para aquele vilão do Fréron;... ele é o único homem que tem gosto. Sou obrigado a confessá-lo, embora não o aprecie."[45]

III. A QUEDA DOS JESUÍTAS

Embora o súbito colapso da Companhia de Jesus tenha sido provocado mais pelo Parlamento de Paris do que pelos *philosophes*, esse fato revela o clima daqueles tempos. Chamada pelo seu fundador de Companhia de Jesus, aprovada pelo Papa Paulo III em 1540 como Societas Jesu, a Companhia era "uma ordem regular de padres e mendicantes" (isto é, um corpo de religiosos seguindo uma regra definida e vivendo de esmola); esses "jesuítas", como seus críticos os chamavam, tornaram-se, no espaço de um século, o mais poderoso grupo de eclesiásticos na igreja católica. Por volta de 1575 eles já haviam instalado 12 colégios apenas na França; em breve eles dominavam a educação da juventude francesa. Durante 200 anos os reis da França escolheram os jesuítas como seus confessores; outros governantes católicos seguiram a mesma regra; desta e de outras formas, a Companhia de Jesus intimamente exerceu influência sobre a história da Europa.

Praticamente desde o começo do estabelecimento da Companhia em Paris, os jesuítas tiveram a oposição do Parlamento e da Sorbonne. Em 1594 o Parlamento acusou-os de instigar o atentado que Jean Châtel cometeu sobre a vida de Henrique IV, e, em 1610, acusou-os de terem instigado Ravaillac a assassinar o rei. O Parlamento reforçou suas acusações citando o *De rege*, do jesuíta espanhol Mariana, que havia defendido, sob certas condições, a moral do regicídio. Mas a Compainha de Jesus crescia em número e poder. Dominou a política religiosa de Luís XIV e levou-o a atacar os jansenistas de Port-Royal como calvinistas disfarçados de católicos. As *Cartas provinciais* então escritas por Pascal (1656) ainda eram lembradas pela minoria letrada da França. No entanto, em 1749, a Companhia tinha 3.350 membros na França, dos quais 1.763 eram padres. Eles tinham destaque no clero francês como os mais erudi-

* Pistola é uma antiga moeda de ouro. *(N. do T.)*

tos, os mais sutis teólogos, os mais eloqüentes pregadores, os mais devotados, ativos e bem-sucedidos defensores da Igreja. Deram sua contribuição para uma centena de ciências e influenciavam as formas da arte. Eram, no consenso geral, os melhores educadores da Europa. Distinguiam-se pela austeridade de sua moral, e mesmo assim usavam toda a espécie de casuística para aliviar as demandas da ética cristã sobre os homens comuns; mesmo assim, nunca aprovaram os adultérios dos nobres e dos reis. Por sua árdua preparação e sua paciente persistência, acabaram por se tornar um poder acima da política dos soberanos e do espírito dos homens. Em certas ocasiões, parecia que toda a Europa iria ceder diante da tenacidade de sua força unida e disciplinada.

O poder que detinham quase os arruinou. Tornou-se evidente demais para os reis que o "ultramontanismo" dos jesuítas, caso não fosse controlado, faria de todos os governantes seculares os vassalos dos papas e restauraria a autoridade da Roma imperial. Embora mais próximos dos ouvidos reais do que qualquer outro grupo, eles defendiam o direito do povo de derrubar o rei. Embora fossem relativamente liberais na teologia e na moral, e lutassem para reconciliar a ciência e a Igreja, cultivavam a piedade popular apoiando a afirmação de Marguerite Marie Alacoque, segundo a qual Cristo havia lhe revelado seu Sagrado Coração ardendo de amor pela humanidade. Treinaram as inteligências de Descartes, Molière, Voltaire e Diderot apenas para ver estes brilhantes homens voltarem-se contra eles e todo o sistema da educação jesuítica.

Acusava-se o currículo de suas escolas de dedicarem tempo longo demais ao latim; isto desestimulava o avanço do conhecimento com a exclusão de tudo, menos as idéias tradicionais; que apelava muito para a memória e para a obediência passiva; que a imutável *ratio studiorum* perdera contato com as necessidades da época de maior utilização da ciência e visão mais realística da vida humana. Desse modo, d'Alembert, no artigo "Collège" da *Encyclopédie*, lamentava os seis anos que os pupilos dos jesuítas gastavam para aprender uma língua morta; recomendava maior atenção ao inglês e ao italiano, à história, à ciência e à moderna filosofia; clamava ao governo para que assumisse o controle da educação e estabelecesse um novo currículo em novas escolas. Em 1762 Rousseau publicou *Émile*, que anunciava uma revolução na educação.

Os *philosophes*, no entanto, foram um fator menor no declínio dos jesuítas na França. Uma espécie de trégua mútua abrandava a mútua hostilidade: os descrentes respeitavam a sabedoria e o caráter dos jesuítas, e estes manuseando-os pacientemente esperavam trazer os errantes céticos para o aprisco ortodoxo. Voltaire encontrava dificuldade em guerrear contra seus antigos professores. Ele havia submetido a sua *Henriade* ao padre Porée com o pedido para que corrigisse quaisquer passagens injuriosas à religião.[46] No *Temple de goût* (Templo de gosto), ele havia elogiado os jesuítas por seu gosto da literatura, e pela ampla utilização da matemática na educação dos jovens. O *Journal de Trévoux* respondeu com crítica favorável à *Henriade, Charles XII* e à *Philosophie de Newton*. Essa *entente demi-cordiale* (aliança semicordial) terminou quando Voltaire juntou-se a Frederico, em Potsdam; os líderes jesuítas abandonaram-no como se abandona uma alma perdida, mas ainda em 1757 alguns deles tentaram reconciliar Voltaire e a Companhia.[47] Em Ferney (1758), Voltaire mantinha relações amistosas com os jesuítas locais; alguns deles gozavam de sua hospitalidade; enquan-

to isso, Voltaire havia atacado a Igreja em 100 páginas de *Essai sur les moeurs* e estava escrevendo artigos anticristãos para o *Dictionnaire philosophique*. Quando ele ouviu falar do ataque aos jesuítas em Portugal (1757), pelo primeiro-ministro Carvalho, e da queima na fogueira do jesuíta Malagrida (1764), denunciou as acusações de Carvalho como injustas e condenou a execução como uma atrocidade.[48] Mas durante todos esses anos ele próprio estivera em guerra contra a Igreja, e os escritos de seus "irmãos" Diderot, d'Alembert e Morellet estavam contribuindo para o enfraquecimento dos jesuítas na França.

Talvez as lojas maçônicas, geralmente dedicadas ao deísmo, participassem desta operação de sapa. Mas as influências mais decisivas da tragédia foram os antagonismos pessoais e de classe. Mme. de Pompadour não podia esquecer que os jesuítas tinham se oposto a cada passo de sua ascensão, tinham negado dar absolvição ao rei enquanto ele a conservasse como amante e tinham se recusado a aceitar com seriedade sua súbita conversão à piedade. O cardeal de Bernis, há muito favorito da marquesa, mais tarde declarou que a supressão da Companhia na França derivou-se principalmente da negativa dos confessores jesuítas de darem absolvição a Madame Pompadour, a despeito das declarações de que suas relações com Luís XV não eram mais físicas.[49] O rei fez eco ao ressentimento de Madame. Por que esses padres, tão clementes com os outros, eram tão duros com relação à mulher que abrilhantara sua aborrecida e isolada vida? Por que aumentavam a riqueza de sua corporação enquanto ele lutava para levantar fundos para o exército e a armada numa guerra desastrosa e para as roupas de sua amante e as pensões de suas substitutas no Parc-aux-Cerfs? Damiens havia tentado matar o rei; os jesuítas provaram não ter ligação com a tentativa; mas Damiens fora confessor jesuíta; e não havia um jesuíta morto que defendera o regicídio? O rei começou a escutar Choiseul e outros semivoltairianos em seu ministério, que argumentavam que estava chegada a hora de libertar o Estado da tutela da Igreja e construir uma ordem social e moral independente de um clero obscurantista e de uma teologia medieval. Se o pequeno Portugal, obscuramente supersticioso, ousara expulsar os jesuítas, por que a França esclarecida não poderia fazê-lo?

Atacados por esses diversos inimigos e grandemente suspeitos de haverem ligado a França à Áustria na Guerra dos Sete Anos, os jesuítas foram vítimas de uma estranha e súbita impopularidade. Após a derrota dos franceses por Frederico, em Rossbach (1757), de a França ter aparentemente atingido o apogeu de sua fortuna, e dos soldados aleijados tornarem-se uma visão freqüente em Paris, os jesuítas tornaram-se o alvo de graçolas, rumores, calúnias que chegavam até a sugestões de pederastia.[50] Eram acusados de serem homens do mundo, de heresias, de esconderem riquezas, de serem agentes secretos de potências estrangeiras. Muitos membros do clero secular criticavam sua teologia como excessivamente liberal, sua casuística como desmoralizante, sua política como a traição da França em favor de Roma. Em 1759 d'Alembert escrevia a Voltaire: "O irmão Berthier e seus cúmplices não ousam aparecer nas ruas nestes dias com medo de que o povo atire laranjas portuguesas em suas cabeças."[51]

A mais poderosa de todas as forças que convergiam sobre os jesuítas era a hostilidade do Parlamento de Paris. Esta assembléia era composta por advogados e magistrados pertencentes à *noblesse de robe*, enfiados em vestimentas tão terríveis como as batinas dos padres. Essa segunda aristocracia, bem organizada e eloqüente, estava che-

gando rapidamente ao poder e ansiava por desafiar a autoridade do clero. Além disso, o Parlamento tinha formação predominantemente jansenista. A despeito de toda a repressão que o jansenismo sofrera, aquela austera doutrina, o tenebroso resultado do endurecimento de Paulo com relação ao gentil cristianismo de Cristo tinha conquistado grandes parcelas da classe média francesa, principalmente as mentalidades legalistas que apreciavam sua lógica e viam nela um forte apoio contra os jesuítas. Ora, foram precisamente os jesuítas que aconselharam Luís XIV a perseguir os jansenistas até a completa destruição de Port-Royal, e até a amarga obrigação de aceitar a relutante bula papal que fazia do jansenismo uma heresia mais grave que o ateísmo. Se aparecesse apenas uma oportunidade para retaliar estas injúrias, para vingar esta perseguição!

Os jesuítas deram ao Parlamento esta oportunidade. Durante gerações eles haviam se engajado na indústria e no comércio como meio de financiar seus seminários, colégios, missões e políticas. Em Roma, eles mantinham o monopólio de diversas linhas de produção ou comércio; em Angers, na França, tinham uma refinaria de açúcar;[52] mantinham postos de comércio em muitas terras estrangeiras, como em Goa; na América Espanhola e Portuguesa, estavam entre os mais ricos empresários.[53] A iniciativa privada queixava-se dessa competição e mesmo os bons católicos perguntavam-se por que uma ordem votada à pobreza deveria acumular tal riqueza. Um dos mais ativos homens de negócios era o padre Antoine de La Valette, superior-geral dos jesuítas nas Antilhas. Em nome da Companhia ele geria enormes plantações nas Índias Ocidentais. Empregava milhares de negros escravos,[54] e exportava açúcar e café para a Europa. Em 1755 ele tomou emprestadas grandes importâncias de bancos em Marselha; para pagar o empréstimo, ele mandou um embarque de mercadorias para a França; o navio, com uma carga avaliada em dois milhões de francos ($ 5.000.000 ?), foi apresado pelos navios de guerra ingleses (1755) durante as manobras preliminares da Guerra dos Sete Anos. Na tentativa de recuperar a perda, La Valette tomou mais dinheiro emprestado; fracassou e declarou-se na bancarrota, com dívidas de 2.400.000 francos. Os credores exigiram pagamento e pediram à Companhia que reconhecesse a responsabilidade pelos débitos de La Valette. Os líderes jesuítas recusaram-se, alegando que ele agira como indivíduo, e não em nome da ordem. Os banqueiros acionaram a Companhia. O padre Frey, perito político da sociedade na França, recomendou-lhe que apresentasse o assunto ao Parlamento. Assim foi feito (março de 1761), e o destino da ordem foi colocado nas mãos de seu mais forte inimigo. Nesse ínterim, um jesuíta mandou um documento secreto para o rei que recomendava a dispensa de Choiseul do ministério como homem hostil à sociedade e à religião. Choiseul defendeu-se com sucesso.

O Parlamento aproveitou a oportunidade para examinar os estatutos e outros documentos que revelassem a organização e as atividades da Companhia. E no dia 8 de maio apresentou seu julgamento favorável ao queixoso e ordenou à Companhia que pagasse todas as dívidas de La Valette. Os jesuítas começaram a negociar com os principais credores.[55] Mas a 8 de julho o *abbé* Terray apresentou ao Parlamento um relatório "sobre a doutrina prática e moral da... Companhia de Jesus". Com base nesse relatório, o Parlamento publicou (6 de agosto) dois decretos. Um condenava ao fogo um grande número de publicações jesuítas dos dois séculos anteriores sob acusação

de "ensinar assassinos e abomináveis" princípios contra a segurança dos cidadãos e dos soberanos; proibia aumentos no número de membros da Sociedade na França e ordenava que, a 1º de abril de 1762, todas as escolas jesuítas na França fossem fechadas, exceto as que recebessem cartas de permissão do Parlamento. No outro decreto, dispunha-se a receber queixas contra abusos de autoridade dentro ou pela Companhia. O rei (29 de agosto) suspendeu a execução desses decretos; o Parlamento consentiu em mantê-los suspensos até 1º de abril. O rei, atrapalhado, tentou esboçar um compromisso. Em janeiro de 1762, enviou a Clemente XIII e a Lorenzo Ricci, geral dos jesuítas, uma proposta segundo a qual, doravante, todos os poderes do geral na França deveriam ser delegados a cinco vigários provinciais que jurassem obediência às leis da França e aos Artigos Gálicos de 1682 que efetivamente liberavam a igreja francesa de submissão ao papa; além disso, os colégios jesuítas da França deveriam estar sujeitos à inspeção por parte dos Parlamentos. Tanto o papa como Ricci rejeitaram essa proposta com uma resposta desafiadora: "*Sint ut sunt, aut non sint*" (Que eles, os jesuítas, permaneçam como são ou desapareçam).[56] Em nome da Companhia, Clemente apelou diretamente ao clero francês, o que violava a lei francesa; o clero recusou-se a aceitar o apelo e remeteu-o ao rei, que o devolveu ao papa.

Os Parlamentos provinciais daí em diante entraram em cena. Diversos relatórios que lhes haviam sido apresentados somaram-se às acusações contra os jesuítas. O Parlamento de Rennes, na Bretanha, ficou impressionado com as *Comptes rendus des constitutions des jésuites* (Relatórios sobre os estatutos dos jesuítas), apresentado a ele em 1761-62 por seu *procureur général*, Louis René de La Chalotais. Este acusava a Companhia de heresia, idolatria, operações ilegais e conclamação ao regicídio; alegava que cada jesuíta tinha de jurar absoluta obediência ao papa e ao geral da ordem, que residiam em Roma; que, portanto, a Companhia era, por sua própria constituição, uma ameaça à França e ao rei; e recomendava que a educação das crianças fosse direito exclusivo do Estado. A 15 de fevereiro de 1762, o Parlamento de Rouen ordenou que todos os jesuítas da Normandia desocupassem suas casas e colégios, que se dispensassem todos os diretores estrangeiros e que fossem aceitos os Artigos Gálicos. Decretos semelhantes foram emitidos pelos Parlamentos de Rennes, Aix-en-Provence, Pau, Toulouse, Perpignan e Bordeaux. No dia 1º de abril, o Parlamento de Paris ordenou o cumprimento dos decretos e transferiu para outros administradores as escolas dos jesuítas sob sua jurisdição.

O clero secular, embora tradicionalmente invejoso com relação aos jesuítas, tentou salvá-los. Uma assembléia de bispos franceses (1º de maio) apelou ao rei em favor da ordem como

> uma instuição útil para o Estado,... uma sociedade de religiosos que eram tão elogiáveis pela integridade de sua moral, pela austeridade de sua disciplina, pela vastidão de seu trabalho e de sua erudição e pelos serviços sem conta que haviam prestado à Igreja.... Tudo, *Sire*, apela a vós em favor dos jesuítas: a religião os aclama como seus defensores, a Igreja como seus ministros, os cristãos como guardiães de sua consciência; um grande número de vossos súditos que foram seus alunos intercedem junto a vós por seus velhos mestres; toda a juventude do reino reza por aqueles que deverão formar suas mentes e seus corações. Não fazei, *Sire*, vossos ouvidos surdos à nossa unida súplica.[57]

A rainha, suas filhas, o delfim, e os outros do partido *dévot* na corte juntaram seus apelos a favor dos jesuítas; mas Choiseul e Madame de Pompadour recomendaram definitivamente ao rei que cedesse diante do Parlamento e fechasse as escolas jesuítas. Lembraram a Luís que ele em breve deveria criar novos impostos, e que, portanto, iria necessitar a aprovação do Parlamento. Enquanto o rei vacilava entre conselhos opostos, o Parlamento tomou passos decisivos. A 6 de agosto de 1762, declarou que a Companhia de Jesus era inconsistente com as leis da França, que o juramento de seus membros sobrepunha-se à sua lealdade em relação ao rei, e que a sujeição da Companhia a uma autoridade alienígena tornava-a corpo estranho no interior de um Estado supostamente soberano; conseqüentemente, o Parlamento ordenava a dissolução da Companhia na França e determinava aos jesuítas que desocupassem, dentro de oito dias, qualquer propriedade francesa, que passava a ser propriedade do rei.

Luís XV atrasou oito meses a ampla execução deste decreto. Dois Parlamentos — Besançon e Douai — recusaram-se a obedecer os decretos; três — Dijon, Grenoble, Metz — contemporizaram. Mas o Parlamento de Paris insistiu, e finalmente, em novembro de 1764, o rei ordenou a completa supressão da Companhia de Jesus na França. A propriedade confiscada atingia 58 milhões de francos,[58] e talvez tenha ajudado a reconciliar o rei com a idéia da dissolução. Uma pequena pensão foi dada a todos os ex-jesuítas, e, por um certo tempo, permitiu-se que eles permanecessem na França; em 1767, porém, o Parlamento de Paris decretou que todos os antigos jesuítas deviam deixar a França. Apenas uns poucos renunciaram à ordem e ficaram.

A expulsão agradou à nobreza, à classe média, aos literatos e aos jansenistas; foi impopular, porém, para o resto da população. Christophe de Beaumont, arcebispo de Paris, condenou vigorosamente as ações do Parlamento. Uma assembléia do clero francês (1765) expressou unanimemente o seu pesar pela dissolução da Companhia e pediu sua restauração. O papa Clemente XIII, na bula *Apostolicum*, proclamou a inocência dos jesuítas; a bula foi queimada nas ruas de várias cidades pelos executores públicos, alegando-se que os papas não tinham direito de interferir nos negócios franceses.[59] Os *philosophes* a princípio saudaram a expulsão como uma inspiradora vitória do pensamento liberal, e d'Alembert observou com prazer o comentário do erudito bíblico Jean Astruc: "Não foram os jansenistas mas a *Encyclopédie* quem matou os jesuítas."[60] O número de publicações de livres-pensadores cresceu rapidamente; foi na década seguinte à expulsão que d'Holbach e seus auxiliares levaram adiante a campanha anticristã até o limite do ateísmo.

Pensando bem, no entanto, os *philosophes* perceberam que a vitória pertencia menos a eles do que aos jansenistas e aos Parlamentos, e que ela deixava o livre pensamento como um inimigo muito mais intolerante do que os jesuítas.[61] Em sua *Histoire de la destruction des Jésuites* (História da destruição dos jesuítas, 1765), d'Alembert expressava apenas uma moderada alegria com o destino da Companhia de Jesus:

> É certo que a maior parte deles, que não tinham voz ativa nos negócios... não deveriam ter sofrido pela falta de seus superiores, se fosse possível fazer esta distinção. Houve milhares de inocentes lamentavelmente confundidos com cerca de 20 indivíduos culpados... A destruição da Companhia redundará em grandes vantagens para a razão desde que a intolerância jansenista não suceda à intolerância jesuíta... Se tivéssemos que escolher entre estas duas seitas, preferiríamos a Companhia

de Jesus, pois é menos tirânica. Os jesuítas — pessoas condescendentes desde que alguém não se declarasse seu inimigo — permitiam a todos pensarem como melhor achassem. Os jansenistas querem que todos pensem como eles. Se fossem mestres, iriam exercer a mais violenta inquisição sobre a mentalidade, a palavra e a moral.[62]

Como para ilustrar esses pontos de vista, o Parlamento de Paris, no mesmo ano de 1762 em que ordenou a dissolução da Companhia de Jesus, ordenou que se queimasse publicamente a relativamente piedosa *Émile*, de Rousseau; o Parlamento de Toulouse, no mesmo ano, estraçalhou Jean Calas na roda; e o Parlamento de Paris, em 1765, queimou o *Dictionnaire philosophique* de Voltaire; um ano depois confirmou a sentença de tortura e execução imposta ao jovem Chevalier de La Barre pela corte de Abbeville.

A 25 de setembro de 1762, d'Alembert havia escrito a Voltaire: "Quereis saber o que ouvi a vosso respeito ontem? Que começais a ter piedade dos jesuítas e estais tentado a escrever em seu favor."[63] Sempre houvera um resquício de piedade em Voltaire; e agora que a batalha contra a Companhia parecia estar completamente ganha, podia dar ouvidos a algumas vozes de reprovação de seus falecidos mestres. Acolheu em sua casa, em Ferney, um dos ex-jesuítas, o padre Adam, que cuidava de suas obras de caridade e regularmente o derrotava no xadrez. Voltaire advertia La Chalotais: "Cuidai para que um dia os jansenistas não façam tanto dano quanto os jesuítas.... De que me serve ser salvo das raposas se entregam-me aos lobos?"[64] Ele temia que os jansenistas, como os puritanos no século XVII na Inglaterra, fossem fechar os teatros, e o teatro era quase sua paixão favorita. Desse modo, Voltaire escreveu a d'Alembert: "Os jesuítas eram necessários; eles eram uma diversão; nós zombávamos deles, e agora vamos ser esmagados por pedantes."[65] Ele estava pronto a perdoar os jesuítas ao menos pelo fato de apreciarem os clássicos e o teatro.[66]

O amigo e inimigo do escritor, Frederico, o Grande, compartilhava desse sentimento. "Por que", perguntava Frederico ao príncipe de Ligne em 1764,

destruíram estes repositórios das graças de Atenas e de Roma, estes excelentes professores de humanidades, e talvez da humanidade, os jesuítas? A educação irá sofrer.... Mas como meus irmãos, os reis, na maior parte católicos, na maior parte cristãos, na maior parte fiéis e apostólicos, derrubaram-nos, eu, mais herético, abrigo tantos quantos puder; eu preservo a espécie.[67]

Quando d'Alembert avisou Frederico de que ele iria arrepender-se dessa amabilidade e lembrou-lhe que os jesuítas tinham se oposto à sua conquista da Silésia, o rei reprovou o filósofo:

Vós não precisais ficar alarmado com a minha segurança; eu nada tenho a temer dos jesuítas. Eles podem ensinar à juventude do país, e são capazes de fazê-lo melhor do que qualquer outra pessoa. É verdade que estiveram do outro lado durante a guerra, mas como um filósofo não deveis reprovar uma pessoa por ser boa e humana para todos aqueles que são da espécie humana, não importa a que religião ou sociedades pertençam. Tentai ser mais um filósofo e menos um metafísico.[68]

Quando o papa Clemente XIV dissolveu toda a Companhia de Jesus, em 1773, Frederico recusou-se a permitir a publicação da bula papal em seu reino. Os jesuítas foram mantidos em suas propriedades e funções na Prússia e na Silésia.

Catarina II não molestou os jesuítas que encontrou na parte da Polônia da qual ela se apropriou em 1772, e protegeu aqueles que mais tarde entraram na Rússia. Ali eles trabalharam pacientemente até a restauração (1814).

IV. EDUCAÇÃO E PROGRESSO

Mas quem educaria a juventude francesa agora que os jesuítas tinham sido expulsos? Houve um caos, mas teve início também uma abertura para a revolução pedagógica.

La Chalotais, ainda inflamado pela acusação aos jesuítas, aproveitou a oportunidade e ofereceu à França um *Essai d'éducation nationale* (Ensaio sobre a educação nacional, 1763), que os *philosophes* acolheram com aclamação. O livro propunha que as escolas da França não passassem de uma irmandade religiosa para outra — por exemplo, para os irmãos cristãos ou oratorianos. La Chalotais não era ateu; pelo menos julgava bem-vindo o apoio da religião à moral; ele ensinaria e honraria a religião mas não desejava o clero no controle da educação. Admitia que muitos eclesiásticos eram excelentes professores, sem rivais na paciência e na devoção, mais cedo ou mais tarde, argumentava, seu domínio sobre os alunos fechava o espírito com relação ao pensamento original, e doutrinava os alunos na lealdade diante de um poder estrangeiro. As regras da moral deveriam ser ensinadas independentemente de qualquer credo religioso; "as leis da ética têm precedência sobre todas as leis, tanto divinas quanto humanas, e subsistiriam mesmo que estas leis jamais tivessem sido declaradas".[69] La Chalotais também defendia a doutrinação, mas de ideais nacionalistas;[70] O nacionalismo deveria ser a nova religião. "Proponho, para o país, uma educação que dependa apenas do Estado."[71] Os professores deveriam ser leigos, ou, quando padres, deveriam pertencer ao clero secular, não a uma ordem religiosa. O objetivo da educação deveria ser preparar o indivíduo não para o céu, mas para a vida, e não para uma cega obediência, mas para um desempenho competente das profissões, da administração e das artes industriais. Francês, e não latim, deveria ser a língua oficial de instrução; devia-se dedicar menos tempo ao latim, e mais ao inglês e ao alemão. O currículo deveria incluir muita ciência, desde os primeiros anos; mesmo crianças de cinco até dez anos deveriam absorver elementos de geografia, física e história natural. A história também deveria ocupar um melhor lugar nos estudos escolares; "o que está faltando, tanto para os que escrevem história como para quem a lê, é uma mentalidade filosófica";[72] aqui La Chalotais dava a Voltaire a palma da vitória. Nos graus superiores deveriam haver instruções sobre arte e bom gosto. Deveria haver melhor educação para as mulheres, mas era desnecessário educar os pobres. O filho de um camponês não iria aprender nada melhor na escola do que aprenderia no campo; e, além disso, a educação iria apenas torná-lo um descontente com relação à sua classe.

Helvétius, Turgot e Condorcet ficaram chocados com esta última opinião, mas Voltaire aplaudiu-a. Ele escreveu a La Chalotais: "Agradeço-vos por haverdes proibido

os trabalhadores de estudarem. Eu, que cultivo a terra, preciso de trabalhadores manuais, não de clérigos tonsurados. Mandai-me especialmente irmãos ignorantes para arrear meus cavalos e guiar meus coches."[73] E a Damilaville, que havia proposto educação para todos, escreveu: "Duvido que aqueles que só dependem de seus músculos para viver jamais tenham tempo para tornar-se educados; eles morrerão de fome antes de tornarem-se filósofos.... Não é o trabalhador manual que devemos instruir, é a burguesia humana."[74] Em outras passagens ele aquiesce em favorecer a educação primária para todos, mas esperava que a secundária fosse suficientemente restrita, para reservar uma grande classe de trabalhadores manuais para o trabalho físico da sociedade.[75] A primeira tarefa da educação, do ponto de vista de Voltaire, era acabar com a doutrinação eclesiástica, que ele julgava responsável pela superstição das massas e pelo fanatismo das multidões.

Diderot, a pedido de Catarina II, elaborou, em 1773, um *Plan d'une université pour le gouvernement de la Russie* (Plano de uma universidade para o governo da Rússia.) Tal como La Chalotais, ele denunciava os currículos tradicionais segundo termos ainda hoje ouvidos:

> Na Faculdade de Artes ainda são ensinadas... duas línguas mortas de utilidade apenas para um pequeno número de cidadãos, e estas línguas são estudadas durante seis ou sete anos sem que sejam aprendidas. Sob o nome de retórica, a arte de falar é ensinada antes da arte de pensar; sob o nome de lógica, a cabeça é cheia de sutilezas aristotélicas;... sob o nome de metafísica, discutem-se pontos enrolados e insignificantes, o que fornece a base tanto para o ceticismo como para o fanatismo; sob o nome de física, existe uma interminável disputa a respeito da matéria e do sistema do mundo, mas nenhuma palavra sobre história natural (geologia e biologia), química, movimentos e gravitação dos corpos; há muito poucas experiências, pouquíssima dissecação anatômica e nenhuma geografia.[76]

Diderot apelava para o controle estatal da educação, defendia os professores leigos e mais ciência; a educação deveria ser prática e produzir bons agrônomos, técnicos, cientistas e administradores. O latim só deveria ser ensinado depois dos 17 anos de idade; poderia ser totalmente omitido caso o estudante não tivesse perspectiva de usá-lo; mas "é impossível ser um homem de letras sem o conhecimento do grego e do latim".[77] Visto que o gênio pode aparecer em qualquer classe social, as escolas deveriam ser abertas a todos, sem pagamento; e as crianças pobres deveriam receber livros e alimentação gratuita.[78]

Desse modo acossado, o governo francês lutava para evitar o interregno educacional provocado pela expulsão dos jesuítas. As propriedades confiscadas da ordem foram aplicadas, em sua maior parte, na reorganização dos 500 colégios da França, que se tornaram parte da Universidade de Paris; o Collège Louis-le-Grand tornou-se uma escola normal para treinar professores; e estabeleceram-se salários que pareciam razoáveis; os professores foram isentados dos impostos municipais e foi-lhes prometida uma pensão quando completassem um determinado tempo de serviço. Beneditinos, oratorianos e irmãos cristãos foram aceitos como professores, mas os *philosophes* abriram, com algum resultado, uma campanha contra eles. A doutrina católica ainda era uma parte substancial do currículo, mas a ciência e a filosofia moderna começaram

a deslocar Aristóteles e os escolásticos, e alguns professores leigos conseguiam transmitir as idéias dos *philosophes*.[79] Instalaram-se laboratórios nos colégios, com professores de física experimental, e abriram-se escolas técnicas e militares em Paris e nas províncias. Houve várias advertências no sentido de que o novo currículo aprimoraria mais o intelecto do que o caráter, enfraqueceria a moral e a disciplina e conduziria à revolução.[80]

Os *philosophes*, entretanto, depositavam todas as suas esperanças para o futuro na reforma da educação. Acreditavam, em geral, que o homem era por natureza bom, e que as ações falsas ou maldosas do sacerdócio ou da política o haviam depravado; tudo que ele tinha a fazer era limpar-se do artificial e voltar-se para a "natureza" — que ninguém definia de maneira satisfatória. Isso, como veremos, era a essência do pensamento de Rousseau. Já observamos a convicção que Helvétius tinha de que "a educação pode mudar tudo".[81] Mesmo o cético Voltaire, quando estava disposto, pensava que "somos uma espécie de macacos a quem se pode ensinar a agir racionalmente ou irracionalmente".[82] A crença nas infinitas possibilidades de progresso por meio das melhorias e da universalização da educação tornou-se o dogma que sustinha a nova religião. O céu e a utopia são as caçambas rivais que balançam sobre o poço do destino: quando uma vai para baixo, a outra sobe; a esperança eleva uma ou outra de cada vez. Talvez quando ambas cheguem à tona ao mesmo tempo, isso signifique que uma civilização perdeu a coragem e começa a morrer.

Turgot formulou a nova fé numa conferência na Sorbonne, no dia 11 de dezembro de 1750, sobre "Os sucessivos avanços da mente humana".

> A raça humana, quando vista desde suas origens mais primitivas, apresenta-se, aos olhos do filósofo, como um vasto conjunto, que, como todo o ser individual, tem seu tempo de infância e de desenvolvimento.... Os modos tornam-se mais gentis; a mente, mais esclarecida; as nações, até aqui vivendo em isolamento, aproximam-se umas das outras; o comércio e as relações políticas unem-se nos vários continentes do globo; e todo o corpo da humanidade, através das vicissitudes da calma e da tempestade, de belos dias e maus dias, continua sua marcha para diante, talvez com passos lentos em direção a uma perfeição que se aproxima cada vez mais.[83]

Voltaire concorda com hesitação:

> Podemos acreditar que a razão e a indústria irão progredir cada vez mais; que as artes úteis serão aprimoradas; que, dos males que afligem os homens, os preconceitos — que não são seu último flagelo — irão desaparecer gradualmente entre todos aqueles que governam as nações; e que a filosofia, universalmente difundida, consolará o espírito humano pelas calamidades por que ele irá passar em todas as épocas.[84]

O *philosophe* agonizante alegrou-se com a ascensão ao poder de Turgot, em 1774, pois não tinha fé nas massas, e tinha suas esperanças postas sobre o espírito esclarecido dos reis. Não podemos educar a canalha, como ele chamava os homens comuns; eles estão esgotados pelo trabalho antes de poderem começar a pensar; mas podemos educar alguns homems, que, chegando ao poder, poderão educar o monarca. O sonho de "déspotas esclarecidos" como os líderes do avanço humano era a precária *thèse*

royale sobre a qual os *philosophes* apoiavam sua visão do poder. Eles tinham muitas premonições da revolução, mas temiam-na mais do que a desejavam; tinham confiança de que a razão iria conquistar a classe governante, que ministros e governantes iriam dar ouvidos à filosofia e que efetivariam as reformas, além de evitar a revolução e colocar a humanidade no caminho da felicidade. Celebravam, desse modo, as reformas de Frederico II; esqueciam os pecados de Catarina II; e se tivessem vivido, teriam se alegrado com José II da Áustria. E o que é nossa fé no governo senão essa esperança revivida?

V. A NOVA MORAL

Permanecia um torturante problema. Podia um Estado sobreviver sem uma religião na qual baseasse a ordem social com esperanças e temor sobrenaturais? Podia a moral pública ser mantida sem a crença pública na origem divina do código moral e num Deus que tudo via, que premiava e punia? Os *philosophes* (com exceção de Voltaire) declaravam que tais motivos não eram necessários à moral; se isso fosse verdade no que diz respeito às pessoas cultas, seria verdade também em relação ao resto das pessoas? E a moral das poucas pessoas cultas seria um eco moral da fé que haviam perdido e da religião em que tinham sido educadas?

Os *philosophes* apostavam na eficácia de uma ética natural. Voltaire tinha suas dúvidas a esse respeito, mas Diderot, d'Alembert, Helvétius, d'Holbach, Mably, Turgot e outros argumentavam a favor de uma moralidade independente da teologia e, conseqüentemente, que fosse forte o suficiente para sobreviver às vicissitudes da crença. Bayle tinha aberto esse caminho ao argumentar que os ateus seriam tão morais quanto os crentes; mas havia definido a moral como o hábito de estar de acordo com a razão, tinha admitido que o homem é um animal racional, e deixara a razão sem definição. A sociedade e o indivíduo deveriam ser juízes daquilo que era razoável? Se "sociedade" e indivíduo discordassem, o que poderia decidir a questão senão a força? A ordem social seria meramente um contexto entre o cumprimento e a fuga à lei, e a moral, apenas o cálculo das probabilidades de ser detido? F. V. Toussaint expusera uma ética natural em *Les Moeurs* (Os costumes, 1748); também definira a virtude como "a fidelidade no cumprimento das obrigações impostas pela razão";[85] mas quantos homens podiam raciocinar ou raciocinavam quando podiam? E o caráter (que determina a ação) não se formava antes do desenvolvimento da razão, e não era a razão a cortesã do desejo mais forte? Estes eram alguns dos problemas que enfrentava uma ética natural.

A maioria dos *philosophes* aceitava a universalidade do egoísmo como a fonte básica de toda a ação consciente, mas confiava em que a educação, a legislação e a razão podiam transformar o egoísmo numa cooperação mútua e na ordem social. D'Alembert baseava, com confiança, a moral natural sobre

> um simples e incontestável fato: a necessidade que os homens têm um do outro e as obrigações recíprocas que essa necessidade impõe. Quando se admite isso, seguem-se todas as leis morais numa seqüência ordenada e inelutável. Todas as questões que têm a ver com a moral têm uma solução pronta no coração de cada um de nós

— uma solução que nossas paixões às vezes evitam, mas que nunca destroem. E a solução de cada questão particular conduz.... ao ponto fundamental, e este, naturalmente, é nosso próprio auto-interesse, que é o princípio básico de todas as obrigações morais.[86]

Alguns dos *philosophes* reconheciam que isso implicava um predomínio geral da razão na maior parte dos homens — isto é, um auto-interesse "esclarecido" o bastante para ver os resultados da escolha do ego numa perspectiva suficientemente ampla para reconciliar o egoísmo do indivíduo com o bem do grupo. Voltaire não participava desta confiança na inteligência do egoísmo; o raciocínio parecia para ele uma operação muito excepcional. Ele preferia basear sua ética na realidade de um altruísmo independente da auto-estima, e derivava esse altruísmo de um sentido de justiça infundido nos homens por Deus. Os *frères* condenavam-no por entregar o caso à religião.

Uma vez assumida a universalidade do egoísmo, os *philosophes* em geral concluíam que a felicidade era o bem supremo, e que todos os prazeres são permitidos se não causam injúria ao grupo ou ao próprio indivíduo. Grimm, d'Holbach, Mably e Saint-Lambert escreveram catecismos que expunham a nova moral segundo os métodos que tomaram emprestados da Igreja. Saint-Lambert dedicou seu *Catéchisme universel* (Catecismo universal) às crianças de 12 a 13 anos:

P. O que é o homem?
R. Um ser que possui sentimentos e compreensão.
P. Sendo assim, o que deve ele fazer?
R. Procurar o prazer e evitar o sofrimento.
P. Isso não é o egoísmo?
R. É o necessário efeito dele.
P. O egoísmo existe igualmente em todos os homens?
R. Existe, porque todos os homens procuram a autopreservação e buscam atingir a felicidade.
P. O que você entende por felicidade?
R. Um estado contínuo no qual se experimenta mais prazer do que dor.
P. O que devemos fazer para atingir este estado?
R. Cultivar nossa razão e agir de acordo com ela.
P. O que é a razão?
R. O conhecimento das verdades, o que produz nosso bem-estar.
P. O egoísmo não nos leva sempre a descobrir essas verdades e agir de acordo com elas?
R. Não, porque nem todos os homens sabem como o egoísmo deve ser exercido.
P. O que você quer dizer com isso?
R. Quero dizer que alguns homens amam a si mesmos de maneira correta, mas outros amam de maneira errada.
P. Quem são os que amam a si mesmos corretamente?
R. Os que procuram conhecer uns aos outros e que não separam sua própria felicidade da felicidade dos outros.[87]

Na sua ética prática, os *philosophes* basearam-se nas recordações que tinham da moral cristã. A adoração a Deus, à Maria e aos santos, que tinha indiretamente construído a moral, foi substituída pela devoção direta à humanidade. O *abbé* de Saint-

Pierre propusera um novo nome para uma velha virtude — *bienfaisance*, que fracamente traduzimos por *caridade*, mas que significava ajuda mútua ativa e cooperação em tarefas beneficentes comuns. Com isso os *philosophes* inculcavam *humanité*, que significava tratamento humano, humanitarismo. Isso tinha suas raízes no segundo dos dois mandamentos enunciados por Cristo. Quando Raynal condenava como desumanas as crueldades dos europeus com os negros e índios (do leste e do oeste), ele devia saber que um bispo espanhol, Las Casas, tinha aberto o caminho de tal condenação em 1539. Mas o novo entusiasmo pela ajuda aos pobres, aos doentes e aos oprimidos devia-se principalmente aos *philosophes* e, acima de todos, a Voltaire. Deve-se às suas persistentes campanhas a reforma da lei na França. O clero francês notabilizara-se pela caridade, mas agora limitava-se a ver as práticas éticas da cristandade pregadas com excelente sucesso pelos *philosophes*. A moral tornou-se mais independente da religião; nos campos do humanismo, da simpatia, da tolerância, da filantropia e da paz, ela passou de uma base teológica para uma base secular e influenciou a sociedade de uma maneira que jamais existira antes.

Face aos problemas morais gerados pelas guerras, os *philosophes* evitavam o pacifismo, embora recomendassem a paz. Voltaire admitia as guerras de defesa, porém argumentava que a guerra era um roubo, que empobrecia a nação vitoriosa bem como a derrotada, e que enriquecia apenas alguns príncipes, contratadores de guerra e as amantes reais. Protestou contra a invasão de Frederico na Silésia, e provavelmente era nela que pensava quando, no apaixonante artigo "Guerra", do *Dictionnaire philosophique*, explicou como uma consciência real pode ser facilmente convencida a ter uma atitude agressiva:

> Um genealogista prova a um príncipe que ele descende em linha direta de um conde, cujos pais constituíram uma família compacta, três ou quatro séculos antes, numa dinastia da qual nem mesmo a memória existe mais. Essa dinastia tem pretensões distantes a uma certa província.... O príncipe e seu conselho imediatamente reclamam seu direito. Esta província, que se situa a centenas de léguas de distância do país do príncipe protesta em vão que não o conhece, que não tem desejo de ser governada por ele, que ele deve ter pelo menos o consentimento do povo para legislar sobre a província.... O príncipe imediatamente reúne um grande número de homens que nada têm a perder, veste-os de pano azul grosseiro,... ensina-os a fazer direita-volver e esquerda-volver e marcha para a glória.

Não obstante, Voltaire aconselhou Catarina II a pôr-se em armas e expulsar os turcos da Europa; escreveu uma patriótica elegia para oficiais que haviam morrido pela França em 1741; e abençoou o exército da França em sua vitória em Fontenoy.

Os *philosophes* rejeitavam o nacionalismo e o patriotismo alegando que tais sentimentos estreitavam a concepção da humanidade e as obrigações morais e tornavam mais fácil aos reis conduzir seus povos à guerra. O artigo "Patrie" do *Dictionnaire philosophique* condenava o patriotismo como um egoísmo corporativo. Voltaire pedia aos franceses que moderassem sua jactância de superioridade na língua, na literatura, na arte e na guerra, e lembrava suas faltas, crimes e defeitos.[88] Montesquieu, Voltaire, Diderot e d'Alembert na França, tal como Lessing, Kant, Herder, Goethe e Schiller na Alemanha eram "bons europeus" e só depois disso eram franceses e ale-

mães. Assim como uma religião e uma língua haviam promovido o cosmopolitismo na Europa Ocidental durante a Idade Média, o cosmopolitismo desenvolveu-se no continente como resultado da expansão da língua e da cultura francesas. Rousseau, em 1755, falava dessas "grandes mentes cosmopolitas que ignoram as barreiras da nação e, como o Poder Soberano que as criou, abraçam toda a humanidade dentro em sua benevolência".[89] Escreveu, em outro lugar, com certo exagero: "Não há mais franceses nem alemães... há apenas europeus."[90] Isto era verdade apenas para a nobreza e a *intelligentsia*, e, nessas camadas, o espírito cosmopolita estendia-se de Paris a Nápoles e a São Petersburgo. Mesmo em tempo de guerra, os aristocratas e os literatos misturavam-se uns aos outros, dentro de sua própria classe, ignorando as fronteiras; Hume, Horace Walpole, Gibbon e Adam Smith foram bem recebidos na sociedade parisiense enquanto a Inglaterra e a França estavam em guerra, e o príncipe de Ligne sentia-se à vontade em quase que todas as capitais européias. Os soldados também tinham um pouco desse internacionalismo. "Todo oficial alemão", dizia o duque Ferdinando de Brusnwick, "devia sentir-se honrado de servir sob a bandeira francesa;"[91] um regimento do exército francês — os Allemands Royaux — era composto por alemães. A Revolução pôs fim a esta camaradagem cosmopolita de maneiras e atitudes; a ascendência da França enfraqueceu e o nacionalismo avançou.

Desse modo, a revolução intelectual, que em parte havia nascido de uma repulsa moral diante das crueldades dos deuses e dos padres, passou de uma rejeição da velha teologia a uma ética de fraternidade universal derivada dos mais belos aspectos de uma fé que fora abandonada. Mas a questão de saber se um código moral sem suporte religioso poderia manter a ordem social ficou sem solução. E ainda nos acompanha; nós vivemos nesta experiência crítica.

VI. A RELIGIÃO EM RETIRADA

Por enquanto, e ainda durante um certo tempo, os *philosophes* pareciam ter ganho a guerra contra o cristianismo. Um historiador admiravelmente imparcial, Henri Martin, descrevia o povo da França em 1762 como "uma geração que não tinha crença no cristianismo".[92] Em 1770 o *avocat général* Séguier relatava:

> Os *philosophes* procuraram com uma das mãos sacudir o trono e com a outra virar os altares. Seu propósito era mudar a opinião pública a respeito das instituições civis e religiosas, e esta revolução, por assim dizer, já foi efetivada. A história e a poesia, os romances e mesmo os dicionários foram infectados com o veneno da incredulidade. Seus escritos, nem bem acabam de ser publicados, inundam as províncias como uma torrente. O contágio espalhou-se às oficinas e às cabanas camponesas.[93]

Como para ilustrar este relato, Sylvan Maréchal compilou, em 1771, um *Dictionnaire des athées* (Dicionário dos ateus), que ele aumentou um tanto para incluir Abélard, Boccaccio e o bispo Berkeley.[94] Em 1775 o arcebispo de Toulouse declarava que *le monstrueux athéisme est devenu l'opinion dominante* (O monstruoso ateísmo tornou-se a opinião dominante).[95] Mme. du Deffand supunha que a crença nos milagres cris-

tãos estava tão extinta quanto a crença na mitologia grega.[96] O demônio sobrevivia como um expletivo, o inferno como uma pilhéria;[97] e o céu da teologia fora deslocado no espaço pela nova astronomia da mesma forma como recua no espaço com as explorações planetárias de nossa era. De Tocqueville falava, em 1856, do "descrédito universal em que toda a crença religiosa caiu no fim do século XVIII".[98]

Todas essas afirmações eram exageradas e provavelmente eram feitas tendo-se em mente Paris, as classes médias superiores e as classes literárias. O julgamento de Lecky era mais discriminador: "A literatura anticristã representava as opiniões e atendia às demandas da maior parte das camadas educadas; e multidões de administradores, em todos os departamentos (do governo), tornavam-se suas cúmplices ou favoreciam sua circulação."[99] As massas francesas ainda acalentavam a fé medieval como apoio e poesia de suas duras vidas. Aceitavam não somente os velhos milagres mas também os novos. Os vendedores ambulantes encontravam um lucrativo mercado para estatuetas da Virgem que faziam milagres.[100] Imagens e relíquias eram levadas em procissões para evitar ou suspender alguma calamidade pública. As igrejas, mesmo em Paris, enchiam-se nas grandes festas do ano religioso, e os sinos das igrejas soavam por toda a cidade seus reverberantes convites. As confrarias religiosas tinham muitos membros, pelo menos nas cidades provinciais. *Frère* Servan, escrevendo de Grenoble para d'Alembert (1767), assegurava-lhe: "Vós ficaríeis atônito com o progresso da filosofia nestas bárbaras regiões"; e em Dijon havia 60 exemplares da *Encyclopédie*. Mas estes casos eram excepcionais; em termos gerais, a burguesia provincial permanecia fiel à Igreja.

Em Paris o novo movimento atingia todas as classes. Os trabalhadores eram cada vez mais anticlericais; os cafés há muito haviam dispensado Deus. Um nobre contava como seu cabeleireiro lhe dizia, enquanto lhe empoava o cabelo: "Vede, senhor, que embora eu seja um miserável criado, não tenho mais religião do que qualquer outra pessoa."[101] As mulheres proletárias conservavam a velha crença e amorosamente desfiavam seus rosários. As mulheres da moda, no entanto, seguiam a moda filosófica e deixavam de ter religião até que estivessem próximas da morte; quase todas mandavam buscar o padre quando estavam certas da morte iminente. A maior parte dos grandes *salons* pertencia aos *philosophes*. Mme. du Deffand desprezava esses homens, mas Mme. Geoffrin deixava-os dominar seus jantares; d'Alembert, Turgot e Condorcet reinavam em torno de Mlle. de Lespinasse, e Grimm presidia os saraus em casa de Mme. d'Épinay. Horace Walpole descrevia a atmosfera intelectual dos salões em 1765:

> Existem um Deus e um rei a serem derrubados;... homens e mulheres estão devotados à demolição. Eles julgam que sou inteiramente profano por ainda ter alguma crença.[102]... Os *philosophes* são insuportáveis, superficiais, dominadores e fanáticos; pontificam sem cessar, e sua confessada doutrina é o ateísmo; e não acreditaríeis quão abertamente o confessam. Não vos admireis, portanto, se eu voltar um jesuíta.[103]

Apesar disso, a Academia escolheu nove *philosophes* como membros nas 14 eleições registradas entre 1760 e 1770; e, em 1772, ela fez de d'Alembert seu secretário permanente.

Os nobres consumiam com deleite anticlerical as ofertas dos *esprits forts*. "O ateís-

mo era universal na alta sociedade", relatava Lamothe-Langon; "acreditar em Deus era um convite ao ridículo".[104] "Depois de 1771, a irreligião prevalecia na aristocracia."[105] A Duquesa d'Enville e as duquesas de Choiseul, Gramont, Montesson e Tessé eram deístas. Homens de alta posição no governo — Choiseul, Rohan, Maurepas, Beauvau, Chauvelin — misturavam-se amavelmente com d'Alembert, Turgot, Condorcert. Enquanto isso os *philosophes* explicavam à França que o feudalismo tinha sobrevivido à sua própria utilidade, que os privilégios hereditários eram uma injustiça fossilizada, que um bom sapateiro é melhor do que um senhor libertino e que todo o poder deriva do povo.

Mesmo o clero ficou contagiado com tais idéias. Chamfort, em 1769, avaliava o grau da descrença sacerdotal de acordo com os postos da hierarquia: "O padre deve acreditar um pouco;... o vigário pode sorrir de uma proposição contra a religião; o bispo com franqueza ri; o cardeal acrescenta sua própria piada."[106] Diderot e d'Holbach contavam com vários *abbés* céticos dentre seus amigos. Os *abbés* Torné, Fauchet, Maury, de Beauvais e de Boulogne "estavam dentre os mais francos dos *philosophes*".[107] Ouvia-se falar de uma "Société de Prêtres Beaux-Esprits"; alguns desses "padres espirituosos" eram deístas, alguns eram ateístas — Mesliers ressuscitado. Priestley, jantando com Turgot em 1774, foi informado pelo Marquês de Chastellux "que os dois fidalgos sentados diante dele eram o bispo de Aix e o arcebispo de Toulouse, mas que 'eles não eram mais crentes do que vós e eu'. Assegurei-lhe que eu era um crente, e M. Le Roy, o filósofo, disse-me que eu era o único homem de bom senso que ele conhecia que era cristão."[108]

Mesmo nos mosteiros, o ateísmo tinha alguns amigos. Dom Collignon, para evitar escândalo, tinha suas duas amantes à mesa somente quando seus outros convidados eram amigos de confiança; não permitia que o credo dos apóstolos interferisse com seus prazeres, mas considerava a religião uma instituição admirável para manter a moral entre o povo.[109] Diderot conta (1769) um dia que passou com dois monges:

> Um deles lia a primeira minuta de um tratado muito recente e muito vigoroso sobre o ateísmo, cheio de idéias novas e audaciosas; descobri edificado que esta era a doutrina corrente em seus mosteiros. Quanto ao resto, estes dois monges eram "os graúdos" de seus mosteiros. Tinham inteligência, alegria, bons sentimentos e conhecimento."[110]

Um fervoroso historiador católico conta-nos que, por volta do final do século XVIII, "um sentimento de desprezo exagerado, mas universal, tinha substituído, em todos os lugares, a profunda veneração que os grandes mosteiros tinham por tanto tempo inspirado ao mundo católico".[111]

O crescimento da tolerância resultava principalmente do declínio da crença religiosa. É fácil ser tolerante quando se é indiferente. O sucesso de Voltaire nos casos de Calas e de Sirvens mobilizou diversos governadores de província no sentido de recomendarem ao governo central uma atenuação das leis contra os protestantes. Isto foi feito. Os editos contra a heresia não foram suspensos, mas eram apenas suavemente utilizados; os huguenotes foram deixados em paz, como Voltaire havia proposto. O Parlamento de Toulouse mostrou seu arrependimento ao ampliar a tolerância a um grau que alarmou o rei.[112] Alguns prelados — por exemplo, o bispo Fitzjames, de

Soissons, em 1757 — publicaram uma carta pastoral apelando a todos os cristãos para olharem todos os homens como seus irmãos.[113]

Voltaire deu à filosofia o crédito por esta vitória. "Parece-me", escrevia ele a d'Alembert em 1764, "que apenas os filósofos de certa forma adoçaram as maneiras dos homens, e que sem eles teríamos tido dois ou três massacres de São Bartolomeu em cada século."[114] Devemos notar de novo que os próprios *philosophes* eram às vezes intolerantes. D'Alembert e Marmontel exortaram Malesherbes a eliminar Fréron (1757),[115] e d'Alembert pediu-lhe para perseguir alguns críticos da *Encyclopédie* (1758); Mme. Helvétius pediu-lhe para silenciar um jornal que havia injuriado o livro de seu marido, *De l'Esprit* (1758). Voltaire pediu, em diversas ocasiões, que as autoridades proibissem a circulação de paródias e libelos contra o grupo dos *philosophes*;[116] e uma vez que estes na realidade eram verdadeiros libelos — falsidades injuriosas — ele tinha sua justificativa.

Havia outros fatores, além da filosofia, que defendiam a tolerância. A Reforma, embora sancionasse a intolerância, gerou tantas seitas (várias delas suficientemente fortes para se defenderem) que a intolerância raramente ousava ir além das palavras. As seitas tinham que disputar por argumentos e involuntariamente aceitaram o teste — e promoveram o prestígio — da razão. A memória das guerras "religiosas" na França, Inglaterra e Alemanha, e as perdas econômicas que elas causaram, levaram muitos líderes econômicos e políticos à tolerância. Centros mercantis como Hamburgo, Amsterdam e Londres julgavam necessário tolerar os diferentes credos e costumes de seus clientes. A crescente força do estado nacionalista tornou-o mais independente da união religiosa como um meio de manter a ordem social. A expansão do conhecimento, com diferentes civilizações e cultos, enfraqueceu a confiança de cada fé em seu monopólio de Deus. Acima de tudo, os progressos da ciência tornaram difícil para o dogma religioso cometer barbaridades como os julgamentos da inquisição e as execuções por feitiçaria. Os *philosophes* englobavam a maior parte destas influências em sua propaganda a favor da tolerância e podiam, com razão, tomar para si grande parte do crédito pela vitória. Uma medida de seu sucesso foi o fato de que, enquanto na primeira metade do século XVIII, pregadores huguenotes ainda estavam sendo enforcados na França, em 1776 e 1778, um protestante suíço foi convocado por um rei católico para salvar o Estado.

VII. EM RESUMO

Desse modo, terminamos como começamos, mencionando que eram os filósofos e os teólogos, e não os guerreiros e os diplomatas, que travavam a batalha crucial do século XVIII, e que estávamos certos em chamar este período de a época de Voltaire. "Os filósofos de diferentes nações", dizia Condorcet, "abrangendo em suas meditações os interesses totais da humanidade... formam uma firme e unida falange contra qualquer espécie de erro e toda a espécie de tirania."[117] Sem dúvida era uma falange unida; iremos ver Rousseau abandonando suas fileiras e Kant lutando para reconciliar a filosofia com a religião. Mas tratava-se verdadeiramente de uma luta pela alma do homem e seus resultados permanecem até hoje.

Na época em que Voltaire deixou Ferney para triunfar em Paris (1778), o movimento que ele havia liderado tornara-se o poder dominante do pensamento europeu. Fréron, seu devotado inimigo, descrevia-o como "a doença e a loucura da época".[118] Os jesuítas haviam fugido e os jansenistas estavam em retirada. Todo o tom da sociedade francesa havia mudado. Quase todos os escritores da França seguiam a linha e procuravam a aprovação dos *philosophes*; *philosophie* estava em centenas de títulos e milhares de bocas; "uma palavra de elogio de Voltaire, Diderot ou d'Alembert tinha mais valor do que o favor de um príncipe".[119] Os salões e a Academia, às vezes até os ministros do rei, estavam em mãos "filosóficas".

Os visitantes estrangeiros disputavam a presença nos salões onde poderiam encontrar e ouvir os famosos *philosophes*; retornando às suas próprias terras, espalhavam as novas idéias. Hume, embora houvesse precedido Voltaire em muitos pontos de vista, encarava-o como um mestre; Robertson mandou a Ferney seu esplêndido *Carlos V*; Chesterfield, Horace Walpole e Garrick estavam dentre uma dezena de correspondentes ingleses de Voltaire; Smollett, Franklin e outros uniam-se na elaboração de uma tradução inglesa e edição dos trabalhos de Voltaire em 37 volumes (1762). Na América, os fundadores da nova república estavam profundamente instigados pelos escritos dos *philosophes*. No que se refere à Alemanha, deve-se ouvir as observações de Goethe a Eckermann, em 1820 e 1831:

> Não tendes idéia da influência que Voltaire e seus grandes contemporâneos tiveram em minha juventude e como governavam a [mente de] todo o mundo civilizado.... Parece-me inteiramente extraordinário ver que homens os franceses tinham em sua literatura no século passado. Fico atônito apenas observando isso. Foi a metamorfose de uma literatura de 100 anos que vinha crescendo desde Luís XIV e agora abria-se numa total floração.[120]

Reis e rainhas uniam-se na aclamação de Voltaire e orgulhosamente alistavam-se dentre os seus seguidores. Frederico, o Grande, fora um dos primeiros a sentir sua importância; agora, em 1767, após 30 anos de conhecimento de todas as faltas de seu caráter e brilhos de sua mente, saudava o triunfo da campanha contra *l'infâme*: "O edifício (da superstição) está minado até as fundações", e "as nações escreverão em seus anais que Voltaire foi o promotor desta revolução que está tendo lugar, no século XVIII, no espírito humano."[121] Catarina II da Rússia e Gustavo III da Suécia aderiam a tal elogio, e embora o imperador José II não se pudesse declarar de maneira tão clara, ele deveu inquestionavelmente aos *philosophes* o espírito de sua reforma. Admiradores de Voltaire subiram ao poder nas cidades católicas de Milão, Parma, Nápoles e mesmo Madri. Grimm resumiu a situação em 1767: "Dá-me prazer observar que uma imensa república de espíritos cultivados está sendo formada na Europa. O iluminismo está se difundindo por todos os lados."[122]

O próprio Voltaire, dominando o natural pessimismo da idade, fazia soar uma nota de vitória, em 1771:

> Mentalidades bem constituídas são atualmente muito numerosas; estão à frente das nações; influenciam os costumes públicos; ano após ano, o fanatismo que se expandia sobre a terra recua de suas execráveis usurpações... Se a religião não dá

> mais origem a guerras civis, devemos esse fato somente à filosofia; as disputas teológicas começam a ser encaradas da mesma maneira que, na feira, as lutas de Punch e Judy (fantoches). Uma usurpação odiosa e injuriosa que, de um lado, fundada sob a fraude, e de outro sobre a estupidez, está a todo instante sendo minada pela razão, que estabelece o seu reinado.[123]

Devemos dar a Voltaire o que lhe é devido. Devemos admitir, com o conhecimento que hoje temos dos excessos da Revolução e da reação que a ela se seguiu, que os *philosophes* (exceto Voltaire) tinham uma confiança excessivamente otimista na natureza humana; que subestimavam a força dos instintos gerada em milhares de anos de insegurança, selvageria e barbarismo; que exageravam o poder da educação no desenvolvimento da razão como controladora desses instintos; que eram cegos diante das demandas da imaginação e dos sentimentos, e surdos aos gritos dos derrotados pelo consolo da fé. Os *philosophes* atribuíam muito pouco peso às tradições e às instituições produzidas por séculos de tentativas e erros, e peso excessivo ao intelecto individual que, na melhor das hipóteses, é o produto de uma vida breve e restrita. Mas se esses eram erros sérios de julgamento, eles tinham suas raízes não apenas no orgulho intelectual, mas também num generoso anseio pela melhoria da humanidade. Devemos aos pensadores do século XVIII — e talvez aos filósofos mais profundos do século XVII — a relativa liberdade de pensamento, de palavra e de credo de que desfrutamos; a multiplicação de escolas, bibliotecas e universidades; centenas de reformas humanas nas leis e no governo, no tratamento do crime, da doença e da insanidade. Devemos a eles e aos seguidores de Rousseau o imenso estímulo do pensamento que produziu a literatura, a ciência, a filosofia e os estadistas do século XIX. Por sua causa nossas religiões podem livrar-se cada dia mais de uma superstição estupidificante e de uma teologia sádica, podem voltar as costas para o obscurantismo e a perseguição, e podem reconhecer a necessidade da simpatia mútua nos diversos movimentos de nossa ignorância e de nossa esperança. É por causa desses homens que nós, aqui e hoje, podemos escrever sem medo, embora não sem reprovação. Quando deixarmos de honrar Voltaire, seremos indignos da liberdade.

Epílogo no Elísio

Personagens do diálogo: O papa Benedito XIV e Voltaire
Cena: Um lugar na agradecida memória da humanidade

BENEDITO. Estou feliz de vos ver aqui, *Monsieur*, pois embora tenhais feito muitos danos à Igreja que me foi permitido dirigir por 18 anos, fizestes muito bem em castigar seus pecados e seus erros e as injustiças que a todos nós envergonhavam em vossa época.

VOLTAIRE. Vós sois hoje, como fostes em vida, o mais complacente e generoso dos papas. Se todos "os servos dos servos de Deus" tivessem sido como vós, eu teria reconhecido os pecados da Igreja como natural fraqueza dos homens, e teria continuado a honrar aquela grande instituição. Vós deveis-vos lembrar como, por mais de 50 anos, eu respeitei os jesuítas.

BENEDITO. Lembro-me, mas entristeço-me por haverdes vos juntado ao ataque que lhes foi feito exatamente quando haviam moderado suas intrigas políticas e estavam resistindo bravamente à licenciosidade real.

VOLTAIRE. Eu deveria ter tido mais juízo em vez de aliar-me aos jansenistas naquela discussão.

BENEDITO. Bem, vedes que vós também podeis cometer erros, da mesma forma que um papa. E agora que vos encontro com uma disposição modesta, deixar-me-eis dizer-vos por que permaneci fiel à Igreja que abandonastes?

VOLTAIRE. Isto seria muito interessante.

BENEDITO. Receio cansar-vos, pois terei que fazer a maior parte do discurso. Porém lembrai-vos quantos volumes escrevestes.

VOLTAIRE. Sempre desejei ver Roma, e teria ficado feliz se tivésseis conversado comigo.

BENEDITO. E eu muitas vezes desejei ter podido falar convosco. Devo confessar que me davam prazer vosso gênio e vossa arte, mas foi vosso brilho que vos desviou. É difícil ser brilhante e conservador; há pouco encanto, para as mentes ativas, em aliar-se à tradição e à autoridade; é tentador ser crítico, pois pode-se sentir então o prazer da individualidade e da novidade. Mas na filosofia é quase impossível ser original sem erro. E eu gostaria de falar convosco não como um padre ou um teólogo, mas como de filósofo para filósofo.

VOLTAIRE. Obrigado. Têm existido muitas dúvidas a esse respeito.

BENEDITO. Tivestes o bom senso de não fabricar um novo sistema. Mas cometestes um erro fundamental e doloroso.

VOLTAIRE. Qual erro?

BENEDITO. Pensastes que era possível para uma mente, numa única existência, adquirir uma tal amplitude de conhecimento e profundidade de compreensão que vos tornasse capaz de julgar a sabedoria da raça — as tradições e instituições que se formaram ao longo de séculos. A tradição é, para o grupo, o que a memória é para o indivíduo; e da mesma forma que a falha da memória pode trazer a insanidade, uma súbita ruptura com a tradição pode mergulhar uma nação inteira na loucura, como a França na Revolução.

VOLTAIRE. A França não enlouqueceu; ela concentrou, numa década, o ressentimento acumulado durante séculos de opressão. Além disso, a "raça" da qual falais não é uma mente, é uma coleção e sucessão de indivíduos falíveis; e a sabedoria da raça é apenas a combinação dos erros e das convicções íntimas dos indivíduos. O que determinou, naquela avalanche de idéias, quais os elementos que deviam ser transmitidos à posteridade e adquirir a aura e o musgo do tempo?

BENEDITO. O sucesso ou o fracasso das idéias nas experiências das comunidades e das nações determinou a sobrevivência de algumas idéias e a perda das demais.

VOLTAIRE. Não estou tão certo a esse respeito. Talvez a prevenção revestida de autoridade determinasse, em muitos casos, quais as idéias que deveriam ser preservadas; e a censura deve ter impedido que milhares de boas idéias penetrassem nas tradições da raça.

BENEDITO. Suponho que meus predecessores pensavam na censura como um meio de impedir a divulgação de idéias que iriam destruir a base moral da ordem social e as inspiradoras crenças que ajudam a humanidade a suportar as cargas da vida. Admito que nossos censores cometeram alguns erros graves, como no caso de Galileu — embora eu ache que fomos mais gentis com ele do que vossos seguidores levaram muita gente a acreditar.

VOLTAIRE. A tradição, então, é capaz de ser errada, opressiva e impedir o avanço da compreensão. Como pode o homem progredir se lhe é proibido questionar a tradição?

BENEDITO. Talvez devêssemos questionar também o progresso, mas, por enquanto, deixemos este problema de lado. Acredito que nos deveria ser permitido questionar as tradições e as instituições, mas com cuidado para que não venhamos a destruir mais do que construir; e com cautela para que a pedra que deslocamos não venha a ser um dos suportes necessários do que desejamos preservar; e sempre com a consciência modesta para que a experiência das gerações possa ser mais sábia que a razão de um transitório indivíduo.

VOLTAIRE. E, no entanto, a razão é o dom mais nobre que Deus nos deu.

BENEDITO. Não; é o amor. Não desejo subestimar a razão, mas ela deveria ser a serva do amor, não do orgulho.

VOLTAIRE. E muitas vezes admiti a fragilidade da razão, sei que ela tende a provar qualquer coisa que lhe seja sugerida pelos desejos; e meu distante amigo Diderot escreveu em algum lugar que as verdades dos sentimentos são mais difíceis de serem sacudidas do que as verdades da demonstração lógica.[1] O verdadeiro cético duvida-

rá também da razão. Talvez eu tenha hipertrofiado a razão porque aquele louco do Rousseau hipertrofiou o sentimento. Subordinar a razão ao sentimento é, a meu ver, mais desastroso do que subordinar o sentimento à razão.

BENEDITO. O homem integral necessita de ambos em interação. Mas agora pergunto se vós me acompanharíeis num passo adiante? Concordaríeis que o mais claro e o mais direto conhecimento que temos é o conhecimento de que existimos e que pensamos?

VOLTAIRE. E daí?

BENEDITO. Assim conhecemos o pensamento mais imediatamente do que qualquer outra coisa?

VOLTAIRE. É o que me pergunto. Acredito que conhecemos as coisas antes de nos voltarmos para nós mesmos e descobrirmos que estamos pensando.

BENEDITO. Mas confessai que quando olhais para dentro de vós mesmos, percebeis uma realidade inteiramente diferente da matéria, à qual vós estáveis algumas vezes inclinado a tudo reduzir.

VOLTAIRE. Eu tinha minhas dúvidas sobre isso. Mas prossegui.

BENEDITO. Confessai, também, que o que percebeis quando olhais para dentro de vós é uma realidade de escolha, uma liberdade de vontade.

VOLTAIRE. Andais rápido demais, Padre. Certa vez eu acreditava que gozava de um moderado grau de liberdade, mas a lógica forçou-me a aceitar o determinismo.

BENEDITO. Quereis dizer que haveis rendido aquilo que vós percebeis imediatamente àquilo que vós concluís por um longo e precário processo de raciocínio.

VOLTAIRE. Nunca pude refutar aquele pequeno e duro polidor de lentes, Spinoza. Lestes Spinoza?

BENEDITO. Sem dúvida. Um papa não está tolhido pelo *Index Expurgatorius*.

VOLTAIRE. Sabeis que o consideramos um ateísta.

BENEDITO. Não devemos jogar epítetos uns sobre os outros. Ele era uma pessoa amável, mas insuportavelmente lúgubre; ele via Deus tão universalmente que não deixava espaço para a personalidade humana. Era tão religioso como Agostinho, e um santo tão grande quanto ele.

VOLTAIRE. Eu vos admiro, Benedito; vós sois mais bondoso para ele do que eu o fui.

BENEDITO. Continuemos. Peço-vos concordar com a idéia de que o pensamento, a consciência e o senso de personalidade são as realidades mais diretamente conhecidas por nós.

VOLTAIRE. Muito bem; concordo.

BENEDITO. Assim sinto-me justificado para rejeitar o materialismo, o ateísmo e o determinismo. Cada um de nós é uma alma. A religião baseia-se nesse fato.

VOLTAIRE. Admitamos que seja; como isso justifica a massa de absurdos que foram acrescentados, século após século, ao credo da Igreja?

BENEDITO. Houve muitos absurdos, eu sei. Muitas coisas incríveis. Mas o povo clama por elas e em muitos casos a Igreja, ao aceitar tais maravilhas em seu credo, cedeu à persistente e geral demanda popular. Se tirais das pessoas as crenças que lhes permitimos manter, elas adotarão lendas e superstições fora de controle. A religião organizada não inventa as superstições, ela controla-as; destruí uma fé organizada e ela será substituída por aquela selvageria de superstições desordenadas que estão hoje apare-

cendo como vermes nas feridas do cristianismo. E mesmo assim há mais coisas inacreditáveis na ciência do que na religião. Existe algo mais incrível do que a idéia de que foram as condições de alguma névoa primitiva que determinou e impulsionou cada linha de vossas peças de teatro?

VOLTAIRE. Mas essas histórias de santos de amianto que não podiam ser queimados; e de um santo decapitado passeando com a cabeça na mão; e Maria sendo conduzida ao céu — de forma alguma eu podia engolir tais coisas.

BENEDITO. Sempre tivestes um estômago fraco. As pessoas não têm dificuldades com essas histórias, pois são parte de um credo que lhes dá apoio e consolo para suas vidas. Essa é a razão pela qual eles nunca irão escutar-vos, durante muito tempo, pois o alento de sua vida depende de não vos escutar. Desse modo, na luta entre a fé e a descrença, a fé sempre vence. Vide como o catolicismo está conquistando a Alemanha Ocidental, recompondo-se na vossa França infiel, mantendo-se na América Latina e subindo ao poder na América do Norte, na própria terra dos peregrinos e dos puritanos.

VOLTAIRE. Algumas vezes, Padre, penso que vossa religião se recupera não pela verdade de vosso credo, não pela atração de vossos mitos, nem mesmo pelo hábil uso do drama e da arte, mas pelo vosso diabólico e sutil estímulo à fertilidade no seio de vosso povo. Percebo que a natalidade é o principal inimigo da filosofia. Nós nascemos embaixo e morremos em cima; e a fertilidade do simples derrota a atividade da inteligência.

BENEDITO. Estais enganado se pensais que a natalidade é o segredo de nosso sucesso; algo muito mais profundo está envolvido. Devo dizer-vos por que as pessoas inteligentes em todo o mundo estão voltando para a religião?

VOLTAIRE. Porque estão cansadas de pensar.

BENEDITO. Não é bem isso. Elas descobriram que vossa filosofia não tem nenhuma resposta a não ser a ignorância e o desespero. E os homens sábios perceberam que todas as tentativas feitas em favor do que vossos irmãos chamavam de uma ética natural falharam. Eu e vós provavelmente concordamos que o homem nasceu com instintos individualistas formados em milhares de anos de condições primitivas; que seus instintos sociais são relativamente fracos; e que um forte código de moral e de leis é necessário para domar esse anarquista natural e transformá-lo num cidadão normalmente pacífico. Nossos teólogos chamavam estes instintos individualistas de pecado original, herdado de nossos "primeiros pais" — isto é, daqueles homens sem lei perseguidos, caçadores sempre em perigo, que tinham sempre que estar prontos para lutar e matar para conseguir comida ou uma companheira; que tinham que ser violentamente competitivos, lutadores, e cruéis porque a organização social em que viviam ainda era fraca, e eles tinham que depender de si mesmos para a segurança de suas vidas e de suas posses.

VOLTAIRE. Não estais falando como um papa.

BENEDITO. Já vos disse que deveríamos falar como filósofos. Um papa também pode ser um filósofo, mas ele tem que expressar as conclusões de filosofia não somente em termos inteligíveis para o povo como também capazes de influenciar suas emoções e sua conduta. Estamos convencidos — e o mundo está voltando para nós porque ele está aprendendo isso — de que nenhum código moral de origem confessadamente

humana será impressionante o suficiente para controlar os impulsos anti-sociais do homem natural. Nosso povo é mantido em sua vida moral — embora isto não seja natural para a carne — por um código moral que lhe foi ensinado na infância como parte de sua religião, e como a palavra de Deus e não do homem. Vós desejais manter a moral e descartar a teologia; mas é a teologia que faz com que a moral penetre na alma. Nós devemos fazer do código moral uma parte inseparável da crença religiosa que é a mais preciosa possessão do homem; pois somente com tal crença a vida adquire uma significação e uma dignidade que podem sustentar e enobrecer nossa existência.

VOLTAIRE. Foi assim que Moisés inventou essas conversas com Deus?

BENEDITO. Nenhuma mente madura faria tal pergunta.

VOLTAIRE. Vós tendes razão.

BENEDITO. Perdôo vosso sarcasmo imaturo. Certamente Hamurábi, Licurgo e Numa Pompílio eram sábios quando reconheceram que se deve dar à moral um fundamento religioso caso não se deseje que ela esboroe diante dos persistentes ataques de nossos instintos mais fortes. Vós também aceitastes esse ensinamento quando falastes de um Deus que premiava e que punia. Vós queríeis que vossos servos tivessem religião, mas pensáveis que vossos amigos poderiam passar sem ela.

VOLTAIRE. E ainda penso que os filósofos podem passar sem a religião.

BENEDITO. Que ingênuo sois! As crianças são capazes de filosofar? Podem raciocinar? A sociedade é baseada na moral, a moral é baseada no caráter, o caráter é formado na infância e na juventude, muito antes que a razão possa ser um guia. Devemos infundir a moral no indivíduo quando ele é jovem e maleável; ele poderá, então, ser suficientemente forte para resistir a seus impulsos individualistas e mesmo a seu raciocínio individualista. Temo que vós haveis começado a pensar cedo demais. O intelecto é um individualista constitucional, e quando não é controlado pela moral, ele pode reduzir uma sociedade a frangalhos.

VOLTAIRE. Alguns dos melhores homens de meu tempo acharam que a razão é uma moral suficiente.

BENEDITO. Isso foi antes que o intelecto individualista tivesse tempo de sobrepor-se aos efeitos da religião. Uns poucos homens, como Spinoza e Bayle, d'Holbach e Helvétius, podem ter levado bôas vidas depois de abandonarem a religião de seus pais; mas como vamos saber se suas virtudes não foram o resultado de sua educação religiosa?

VOLTAIRE. Houve centenas de pessoas entre meus contemporâneos que foram desprezíveis libertinos a despeito da educação religiosa e da ortodoxia católica, como o cardeal Dubois e Luís XV...

BENEDITO. Do qual escrevestes um fastidioso elogio.

VOLTAIRE. Sim; é verdade. Eu fui como alguns de vossos monges: usava piedosas fraudes para obter o que sentia serem bons resultados.

BENEDITO. No entanto, não há dúvida de que milhares de pessoas de fé ortodoxa — mesmo pessoas que cumprem todas as regras da religião — podem tornar-se grandes pecadores e apaixonados criminosos. A religião não é uma cura infalível para o crime, é apenas uma ajuda na grande tarefa de civilizar a humanidade; acreditamos que sem ela os homens seriam muito piores do que são.

VOLTAIRE. Mas aquela horrível doutrina do inferno transformou Deus num monstro mais cruel do que qualquer déspota da história.

BENEDITO. Vós vos ressentis daquela doutrina, mas se vós conhecêsseis melhor os homens iríeis entender que eles precisam ser amedrontados com temores bem como encorajados com esperanças. O temor de Deus é o princípio da sabedoria. Quando vossos seguidores perderam esse temor, eles começaram a se deteriorar. Vós éreis relativamente decente em vossa imoralidade; havia algo de belo em vossa longa associação com Mme. du Châtelet; mas vossas relações com vossa sobrinha foram vergonhosas. E não encontraríeis nada a reprovar na conduta de vosso libidinoso amigo, o Duque de Richelieu.

VOLTAIRE. Como poderia eu reprová-lo? Isto poderia influir nos meus empréstimos.

BENEDITO. Vós não vivestes o suficiente para ver como o ateísmo quase chegou a fazer do homem o mais desprezível dos animais. Já lestes o Marquês de Sade? Durante o êxtase da Revolução Francesa ele publicou três novelas,[2] nas quais explicava que se não existe Deus, tudo é permitido, exceto ser apanhado pelos agentes da lei. Ele denunciava que muitas pessoas perversas prosperam na terra e muitas pessoas boas sofrem; conseqüentemente, uma vez que não há céu nem inferno, não faz sentido ser bom com prejuízo dos prazeres. Concluía que se a vontade não é livre não há responsabilidade moral; não há bom ou mau, há apenas fracos e fortes. A bondade é fraqueza e a fraqueza é o mal; mesmo o prazer do forte em explorar o fraco é justificado. A crueldade, argumentava ele, é natural e muitas vezes causadora de prazer. Assim, ele aprovava todas as formas de prazer, inclusive as mais repugnantes e degeneradas perversões, até que o *summum bonum* parecia residir na transgressão ou no sofrimento como forma de prazer sexual.

VOLTAIRE. Esse homem deveria ter sido vergastado até quase morrer.

BENEDITO. Se vós pudésseis apanhá-lo; mas se isso não fosse possível? Pensai nos incontáveis crimes que são cometidos todos os dias e que jamais são descobertos ou punidos. É preciso haver um código moral que impeça o homem de cometer o crime mesmo quando ele se sente seguro de não ser apanhado. É alguma maravilha o fato de que a "Era de Voltaire" tenha sido uma das mais imortais da história? Nada direi sobre vossa própria *Pucelle*, mas pensai no Parc aux Cerfs do Rei, e na literatura licenciosa que foi impressa em grande quantidade, altamente vendida e avidamente comprada, mesmo por mulheres. Esse imprudente abastecimento de excitação erótica torna-se uma corrente obscena nos tempos e nas terras onde prevalece a descrença.

VOLTAIRE. Deveis saber, Santidade, que o instinto sexual é muito forte, mesmo em alguns papas, e que ele vai encontrar seu canal de expressão a despeito de qualquer lei.

BENEDITO. Por causa de sua força, o instinto sexual necessita ter controles especiais e nenhum estímulo. Este é o motivo pelo qual tentamos canalizá-lo por meio do casamento e fizemos tudo o que podíamos para realizar o casamento o mais cedo possível. Em vossas modernas sociedades tornais o casamento impossível para todos, menos para os homens audaciosos e imprevidentes, até muito depois de eles terem atingido a maturidade sexual; no entanto, fazeis a continência difícil para eles estimulando-lhes a imaginação sexual e os desejos a cada momento, com a literatura e o teatro,

sob o pretexto da liberdade de imprensa e de palco.

VOLTAIRE. Nossos jovens não sofrem nenhum prejuízo duradouro com sua liberdade.

BENEDITO. Penso que estais errado. Um homem acostumado à promiscuidade antes do casamento raramente tornar-se-á um marido fiel; e uma mulher que se entregava facilmente antes do casamento apenas excepcionalmente tornar-se-á uma esposa fiel. Assim, sois levados a permitir o divórcio em condições cada vez mais fáceis. Nós fazemos do casamento um solene sacramento, um voto de paciência e fidelidade por toda a vida; vós fazeis do casamento um contrato comercial, que cada uma das partes tem a liberdade de cancelar depois de uma discussão ligeira, ou quando aparece a possibilidade de um companheiro ou companheira mais jovem ou mais rico. Todos os lares têm agora suas portas abertas à fuga, e a instituição do casamento cai num caos de uniões temporárias e experimentais trágicas para as mulheres e fatais para a ordem moral.

VOLTAIRE. Mas, meu caro Padre, a monogamia é contra a natureza, além de ser insuportável.

BENEDITO. Toda a restrição ao instinto é contra a natureza e, no entanto, sem tais restrições a sociedade é impossível. E acredito que um homem ou uma mulher com um companheiro e vários filhos é mais feliz que um homem ou uma mulher com vários companheiros e um único filho. Como pode continuar a ser feliz um homem que, excitado por um belo rosto e uma bela forma, divorciou-se da esposa que perdeu sua beleza ao conceber e criar seus filhos?

VOLTAIRE. Mas ao proibir o divórcio tendes tido de tolerar o adultério, que está tão difundido nos países católicos.

BENEDITO. É verdade. Nesse ponto nós somos fracos e culpados; fracos pelo crescimento da descrença. É possível que o adultério, que dá às crianças a aparência de um lar unido, seja melhor e destrua a família de maneira menos duradoura; mas envergonho-me de não termos achado ainda uma solução melhor do que essa.

VOLTAIRE. Vós sois um homem honesto, Padre eu daria tudo que já possuí se pudesse compartilhar de vossa fé e de vossa bondade.

BENEDITO. E, no entanto, sois tão difícil de convencer! Às vezes desespero-me para reconquistar homens brilhantes como vós, cujas penas movem um milhão de almas para o mal ou para o bem. Mas alguns de vossos seguidores estão abrindo os olhos para a cruel realidade. A bolha de sabão do progresso explodiu num século que presenciou mais assassinatos globais de homens e mulheres, mais devastação de cidades e desolação de corações do que qualquer outro século na história. O progresso do conhecimento, da ciência, dos confortos da vida e do poder é apenas o progresso dos meios; se não há melhoria nos fins, nos propósitos ou nos desejos, o progresso é uma ilusão. A razão melhora os instrumentos, mas os fins são determinados pelos instintos formados antes do nascimento e sedimentados antes que a razão possa desenvolver-se.

VOLTAIRE. Eu ainda tenho fé na inteligência humana; iremos melhorar os fins e os meios à medida que nos tornarmos mais seguros em nossas vidas.

BENEDITO. E vós estais vos tornando mais seguro? Os crimes violentos estão diminuindo? A guerra é menos terrível do que antes? Esperais, contra todas as expectati-

vas, que a capacidade destrutiva de vossas armas irá impedir-vos e a vossos inimigos de guerrearem; mas o correspondente progresso desde as flechas até a bomba fez com que as nações parassem de desafiar-se umas às outras até a morte?

VOLTAIRE. A educação da raça humana ainda irá demorar.

BENEDITO. Enquanto isso considerai a devastação espiritual que vossa propaganda disseminou, talvez mais trágica do que qualquer ruína de cidades. O ateísmo não é o prelúdio para um pessimismo mais profundo jamais conhecido pelos que crêem? E vós, rico e famoso, não pensastes muitas vezes em suicídio?

VOLTAIRE. Pensei. Tentei acreditar em Deus, mas confesso-vos que Deus nada significou em minha vida, e que no fundo do meu coração eu também sentia um vazio onde estivera antes a crença da minha infância. Mas provavelmente este sentimento pertence apenas aos indivíduos e às gerações em transição; os netos desses pessimistas irão alegrar-se na liberdade de suas vidas e ter mais felicidade do que os pobres cristãos obscurecidos pelo medo do inferno.

BENEDITO. Esse medo desempenhou um pequeno papel na vida da grande maioria dos fiéis. O que os inspirou foi o sentimento de que a agonia da morte não era uma obscenidade sem significação, mas o prelúdio para uma vida maior, na qual todas as injustiças e as crueldades terrenas seriam corrigidas ou sanadas; e que eles estariam unidos na felicidade e na paz com aqueles que eles amaram e perderam.

VOLTAIRE. Sim, isto era um conforto real, embora ilusório. Eu não o senti porque quase não conheci minha mãe, poucas vezes vi meu pai e não tive filhos, que o soubesse.

BENEDITO. Vós não fostes um homem completo e, assim, vossa filosofia não foi completa. Partilhastes alguma vez da vida dos pobres?

VOLTAIRE. Somente por fora, mas tentei ser justo e ajudar os pobres que viviam em minha propriedade.

BENEDITO. De fato, fostes um bom senhor e providenciastes para que a fé consoladora de vosso povo fosse renovada pela instrução e pelo culto religioso. Mas, enquanto isso, vosso desolador evangelho de desesperança depois do túmulo estava sendo disseminado pela França. Jamais respondestes à pergunta de Musset?[3] Depois que vós e vossos seguidores ensinastes aos pobres que o único céu que podem atingir deve ser criado por eles na terra, e depois deles terem estraçalhado seus governantes, e que novos governantes tivessem sido empossados, e que a pobreza permaneceu unida à maior desordem e insegurança do que antes — que conforto podeis oferecer aos pobres derrotados?

VOLTAIRE. Eu não recomendei que estraçalhassem seus governantes; suspeitei que os novos seriam muito parecidos com os antigos, mas com piores costumes.

BENEDITO. Não direi que a revolução não é justificada em caso algum. Mas aprendemos, por meio da experiência acumulada e transmitida por nossa imortal hierarquia, que após cada reviravolta haverá de novo patrões e servos, ricos e relativamente pobres. Nascemos todos desiguais, e cada nova invenção, cada nova complexidade que se acrescenta à vida ou ao pensamento, aumenta a distância entre os simples e os espertos, os fracos e os fortes. Os esperançosos revolucionários falavam de liberdade, igualdade e fraternidade. Mas esses ídolos nunca andam juntos. Se vós estabeleceis a liberdade, deixais as desigualdades naturais multiplicarem-se em desigualdades ar-

tificiais; e para controlá-las, tendes de restringir a liberdade; assim, vossas utopias de liberdade às vezes tornam-se camisas-de-força do despotismo, e, no tumulto, a fraternidade torna-se apenas uma frase.

VOLTAIRE. Isso é verdade.

BENEDITO. Bem, então qual de nós oferece maior consolo à maioria inevitavelmente derrotada? Vós pensais estar fazendo um favor aos trabalhadores da França e da Itália se os convencerdes de que seus templos à beira da estrada, suas cruzes, suas imagens religiosas e suas oferendas devotas são pantomimas sem significação, e que suas rezas dirigem-se a um céu vazio? Poderia haver maior tragédia nos homens acreditarem que não há nada na vida a não ser a luta pela existência e nada é certo senão a morte?

VOLTAIRE. Simpatizo com vosso sentimento, Padre. Fiquei emocionado e perturbado por uma carta que recebi de Madame de Talmond. Lembro-me bem dela: "Eu penso, senhor, que um filósofo jamais deveria escrever, a não ser para tentar tornar a humanidade menos má e infeliz do que ela é. Mas vós fazeis exatamente o contrário. Estais sempre escrevendo contra a religião que — somente ela — é capaz de restringir a maldade e dar consolo na desgraça."[4] Mas também tenho minha fé... de que no final das contas a verdade será uma bênção mesmo para os pobres.

BENEDITO. A verdade não é a verdade a não ser que ela permaneça verdadeira por muitas gerações. As gerações passadas vos negam, as gerações futuras reprovar-vos-ão. Mesmo aqueles que vencem na luta pela vida irão reprovar-vos por tirardes do pobre as esperanças que o reconciliavam com seu humilde lugar na inevitável estratificação de qualquer sociedade.

VOLTAIRE. Eu não me presto a tal duplo engano dos pobres.

BENEDITO. Nós não os enganamos; ensinamos-lhes fé, esperança e caridade, e todas as três são dádivas reais para a vida humana. Vós fizestes zombarias miseráveis sobre a Trindade; mas não tendes nenhuma noção do conforto levado a milhares e milhares de almas pelo pensamento de que o próprio Deus desceu à terra para compartilhar de seus sofrimentos e expiar seus pecados? Vós vos ristes porque a Virgem Maria concebeu o Cristo, mas existe, em toda a literatura, algum símbolo mais amável e mais inspirador da modéstia das mulheres e do amor maternal?

VOLTAIRE. É uma bela história. Se vós tivésseis lido todos os meus 99 volumes, teríeis notado que eu reconheci o valor dos mitos consoladores.[5]

BENEDITO. Nós não admitimos que são mitos; eles estão entre as mais profundas verdades. Seus efeitos estão entre os mais certos fatos da história. Não irei falar da arte e da música a que deram origem e que se encontram entre as maiores riquezas da herança humana.

VOLTAIRE. A arte foi excelente, mas vosso canto gregoriano é lúgubre e cansativo.

BENEDITO. Se vós fôsseis mais profundo, apreciaríeis o valor de nossos rituais e de nossos sacramentos. Nossas cerimônias conduzem os fiéis a uma dramatização viva e a uma irmandade unificante. Nossos sacramentos são realmente aquilo de que nós chamamos... sinais exteriores de uma graça interior. É um conforto para os pais verem seus filhos, por meio do batismo e da confirmação, serem aceitos na comunidade e na herança da antiga fé; assim, as gerações unem-se numa família eterna, e o indivíduo não precisa sentir-se sozinho. É uma dádiva para o pecador confessar seus pecados e receber a absolvição; vós dizeis que isto meramente lhe permite pecar de novo;

nós dizemos que isto o encoraja a recomeçar uma vida melhor, aliviado do peso da culpa. Vossos psiquiatras não estão lutando para encontrar um substituto para o confessionário? E não criam tantos neuróticos quantos curam? Não é bonito que no sacramento da Eucaristia o homem fraco seja fortalecido e inspirado pela união com Deus? Já vistes alguma coisa mais bonita do que as crianças indo à Primeira Comunhão?

VOLTAIRE. Eu ainda continuo chocado pela idéia de comer Deus. É um resquício de costumes selvagens.

BENEDITO. De novo confundis o sinal exterior com a graça interior. Não há nada tão vazio quanto a sofisticação; ela julga tudo pela superfície e pensa que é profunda. Toda a vida moderna foi iludida pela sofisticação. Na religião, a mente madura passou por três estágios: a crença, a descrença e a compreensão.

VOLTAIRE. Podeis estar certo. Mas isto não justifica a hipocrisia de vossos prelados pecadores ou a perseguição do pensamento honesto.

BENEDITO. É verdade, nós temos sido culpados. A fé é boa, mas seus ministros são homens e mulheres, falíveis e pecadores.

VOLTAIRE. Mas se os ministros são falíveis, por que proclamam a infalibilidade?

BENEDITO. A Igreja proclama a infalibilidade apenas nos seus julgamentos mais oficiais, mais fundamentais e mais bem pensados. Em algum ponto o debate tem que parar, se a mente ou a sociedade desejam ter paz.

VOLTAIRE. E assim estamos de volta à afogadora censura e à brutal intolerância que foram a maldição de minha vida e a desgraça da história eclesiástica. Posso ver as portas da Inquisição reabrindo-se.

BENEDITO. Espero que não. A Inquisição foi tão cruel porque o papado era fraco. Meus predecessores lutaram para sufocá-la.

VOLTAIRE. Os papas também foram culpados. Eles olharam com indiferença para a morte de centenas de judeus durante as Cruzadas, e conspiraram com o Estado francês para o massacre dos albingenses. Por que devemos retornar a uma fé que, com todo o seu encanto, pôde engendrar e ainda pode tolerar tal selvageria?

BENEDITO. Nós compartilhamos dos costumes de nosso tempo. Nós compartilhamos agora com a melhoria da moral. Vide nossos padres; não são um belo grupo de homens no que se refere à educação, à devoção e à conduta?

VOLTAIRE. Assim me dizem, mas isto talvez seja porque eles vivem em competição. Quem sabe o que irão ser quando a maior natalidade dos seus correligionários lhes der a supremacia política? Os cristãos, nos três primeiros séculos de nossa era, eram notados por sua moral superior, mas vós sabeis o que eles se tornaram quando subiram ao poder. Eles mataram cem vezes mais pessoas por cismas religiosos do que todos os imperadores romanos.

BENEDITO. Nosso povo estava apenas iniciando-se na educação. Esperemos que, de outra vez, farão melhor.

VOLTAIRE. A Igreja foi realmente melhor em certas ocasiões. Durante a Renascença italiana alguns de vossos predecessores mostraram uma tolerância urbana com relação à descrença quando os descrentes não tentaram privar os pobres de sua fé consoladora. Eu, de minha parte, não desejo destruir a fé dos pobres. Eu vos asseguro que os pobres não lêem meus livros.

BENEDITO. Abençoados sejam os pobres.

VOLTAIRE. Por enquanto vós deveis perdoar a mim e àqueles que pensam como eu, os que ainda somam esforços no sentido de esclarecer uma minoria suficientemente numerosa e resoluta para impedir qualquer reincidência da dominação eclesiástica sobre o pensamento dos homens educados. A história teria sido inútil para nós se não nos houvesse ensinado a manter-nos em guarda contra a natural intolerância de uma ortodoxia no poder. Eu vos presto homenagem e vos reverencio, Benedito, mas devo permanecer Voltaire.

BENEDITO. Que Deus vos perdoe.

VOLTAIRE. O perdão é uma palavra para todos.

Guia Bibliográfico

para as edições citadas nas Notas

ACTON, JOHN EMERICH, LORDE, *Lectures on Modern History*. London, 1950.
ALDINGTON, RICHARD, *French Comedies of the Eighteenth Century*. London: Routledge, n.d.
ALDIS, JANET, *Madame Geoffrin: Her Salon and Her Times*. New York, 1905.
ALLEN, B. SPRAGUE, *Tides in English Taste*, 2v. New York, 1958.
ALLEN, ROBERT J., *Life in Eighteenth-Century England*. Boston Museum of Fine Arts, 1941.
ALTAMIRA, RAFAEL, *A History of Spain*. Princeton, N. J., 1955.
ARNOLD, MATTHEW, *Essays in Criticism*. New York: Home Library, n.d.
ASHTON, T. S., *Economic History of England: The Eighteenth Century*. New York, 1959.
AUSUBEL, NATHAN, *Superman: The Life of Frederick the Great*. New York, 1931.

BAEDEKER, KARL, *Austria*. Leipzig, 1926.
BARNES, HARRY ELMER, *Economic History of the Western World*. New York, 1942.
BATIFFOL, LOUIS, ed., *The Great Literary Salons*, tr. Mabel Robinson. New York, 1930.
BEARD, MIRIAM, *History of the Business Man*. New York, 1938.
BEARNE, MRS., *A Court Painter [Boucher] and His Circle*. London, 1913.
BECKER, CARL, *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven, Conn., 1951.
BECKETT, R. B., *Hogarth*. London, 1949.
BELL, E. T., *Men of Mathematics*. New York, 1937.
BENN, ALFRED W., *History of English Rationalism in the Nineteenth Century*, 2v. London, 1906.
BERNAL, J. D., *Science in History*. London, 1957.
BERRY, ARTHUR, *Short History of Astronomy*. New York, 1909.
BERTRAND, JOSEPH, *D'Alembert*. Paris, 1889.
BESANT, SIR WALTER, *London in the Eighteenth Century*. London, 1903.
BESTERMAN, THEODORE, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. Geneva, 1955 f.

BLACK, J. B., *The Art of History*. New York, 1926.
BLACKSTONE, SIR WILLIAM, *Commentaries on the Laws of England*, ed. George Chase. New York, 1914.
BLOCK, MAURICE, *François Boucher and the Beauvais Tapestries*. Boston, 1933.
BOCK, ELFRIED, *Geschichte der graphischen Kunst*. Berlin: Propyläen Verlag, 1930.
BOLINGBROKE, HENRY ST. JOHN, VISCOUNT, *On the Spirit of Patriotism; The Idea of a Patriot King*.London, n.d.
BOSWELL, JAMES, *Boswell on the Grand Tour: Germany and Switzerland*. New York, 1955.
______, *Journal of a Tour to the Hebrides*. Everyman's Library.
______, *Life of Samuel Johnson*. Modern Library.
BOTTIGLIA, W. F., *Voltaire's* Candide. Geneva, 1959.
BRANDES, GEORG, *Voltaire*, 2v. New York, 1930.
BRETT, G. S., *History of Psychology*. London, 1953.
BROCKWAY, WALLACE, and WEINSTOCK, HERBERT, *Men of Music*. New York, 1939.
BROCKWAY, WALLACE, and WINER, BART, *A Second Treasury of the World's Great Letters*. New York, 1941.
BRUNETIÈRE, FERDINAND, *Manual of the History of French Literature*, tr. Ralph Derechef. New York, 1898.
BUCKLE, HENRY THOMAS, *Introduction to the History of Civilization in England*, 2v. in 4. New York, 1913.
BUFFON, GEORGES LOUIS LECLERC, COMTE DE, *Oeuvres complètes*, 12v. Paris, 1853 f.
BURKE, EDMUND, *Reflections on the French Revolution, and Other Essays*. Everyman's Library.
BURNEY, CHARLES, *General History of Music*, 2v. New York, 1957.
BURNEY, FANNY, *Diary*. Everyman's Library.
BURTON, JOHN H., *Life and Correspondence of David Hume*, 2v. Edinburgh, 1846.
BURY, J. B., *History of Freedom of Thought*. New York: Home University Library, n.d.
______, *The Idea of Progress*. New York, 1955.
BUTTERFIELD, H., *The Origins of Modern Science*. New York, 1951.

CALVIN, JOHN, *Institutes of the Christian Religion*, 2v. Philadelphia, 1928.
Cambridge History of English Literature, 14v. New York, 1910 f.
Cambridge Modern History, 12v. New York, 1907 f.
CAMPBELL, THOMAS J., *The Jesuits*. New York, 1921.
CARLYLE, THOMAS, *History of Friedrich the Second*, 7v. New York, 1901.
CASANOVA, GIOVANNI JACOPO, *Memoirs*, 2v. London, 1922.
CASSIRER, ERNST, *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton, N. J., 1951.
______, *The Question of Jean Jacques Rousseau*, tr. Peter Gay. New York, 1954.
CASTIGLIONI, ARTURO, *A History of Medicine*. New York, 1941.
Catholic Encyclopedia, 16v. New York, 1912.
CHAMBERS, F. P., *The History of Taste*. New York, 1932.
CHAPONNIÈRE, PAUL, *Chez les Calvinistes*. Paris, 1936.
______, *Genève*. Grenoble, n.d.

CHATEAUBRIAND, VICOMTE FRANÇOIS RENÉ DE, *The Genius of Christianity*. Baltimore: John Murphy, n.d.
CHESTERFIELD, PHILIP DORMER STANHOPE, 4TH EARL OF, *Letters to His Son*. New York, 1901.
CHIDSEY, DONALD BARR, *Marlborough*. New York, 1929.
CHURCHILL, WINSTON S., *History of the English-Speaking Peoples*, 4v. London, 1957.
CLARK, BARRETT H., *Great Short Biographies of the World*. New York, 1928.
CLARK, GEORGE NORMAN, *The Seventeenth Century*. Oxford University Press, 1929.
CLERGUE, HELEN, *The Salon*. New York, 1907.
COBBAN, ALFRED, *History of Modern France*, 2v. Penguin Books, 1957.
______, In *Search of Humanity*. New York, 1960.
COLLINS, JOHN CHURTON. *Bolingbroke, and Voltaire in England*. New York, 1886.
CONDILLAC, ÉTIENNE BONNOT DE, *Traité des sensations*. Paris: Hastier, n.d.
CONDORCET, M. J. A. N. CARITAT, MARQUÊS DE, *Esquisse d'un tableau du progrès de l'esprit humain*. Philadelphia, 1796.
COXE, WILLIAM, *History of the House of Austria*, 3v. London, 1847.
______, *Travels in Switzerland, 1776 f.*, 3v. London, 1801.
CRAVEN, THOMAS, *Treasury of Art Masterpieces*. New York, 1952.
CRÉBILLON, CLAUDE PROSPER JOLYOT DE (CRÉBILLON *filho*), *Le Sopha*, London, 1927.
CRÉQUI, RENÉE CAROLINE DE FROULLAY, MARQUÊS DE, *Souvenirs*. New York, 1904.
CROCKER, LESTER G., *An Age of Crisis: Man and the World in Eighteenth-Century French Thought*. Baltimore, 1959.
______, *The Embattled Philosopher: Life of Denis Diderot*. East Lansing, Mich., 1954.
CRU, ROBERT LOYALTY, *Diderot as a Disciple of English Thought*. New York, 1913.
CUMMING, IAN, *Helvétius*. London, 1955.

DAKIN, DOUGLAS, *Turgot and the Ancien Régime in France*. London, 1939.
D'ALTON, E. A., *History of Ireland*, 6v. Dublin, n.d.
DAVISON, ARCHIBALD, *Bach and Handel*. Cambridge, Mass., 1951.
DEFOE, DANIEL, *Tour through England and Wales*, 2v. Everyman's Library.
DESNOIRESTERRES, GUSTAVE, *Voltaire et la société française au dix-huitième siècle*, 8v. Paris, 1871.
DEUTSCH, OTTO, *Handel*. London, 1955.
DIDEROT, DENIS, *Dialogues*. New York, 1927.
______, *Jacques the Fatalist and His Master*, tr. J. Robert Loy. New York, 1959.
______, *Oeuvres*. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1935.
______; *The Paradox of Acting*. New York, 1957.
______, *Salons*, 3v. Paris, 1821.
______, *Writings on the Theater*. Cambridge, Eng., 1936.
DILKE, LADY EMILIA, *French Architects and Sculptors of the Eighteenth Century*. London, 1900.
DILLON, EDWARD, *Glass*. New York, 1907.
DOBSON, AUSTIN, *Hogarth*. London, 1883.
DUCLOS, CHARLES PINOT, *Considérations sur les moeurs*. Cambridge, Eng., 1939.
______, *Secret Memoirs of the Regency*. New York, 1910.

DUCROS, LOUIS, *French Society in the Eighteenth Century*. London, 1926.
DU HAUSSET, MADAME, *Memoirs of Madame de Pompadour*. New York, 1928.
DUNNING, W. A., *History of Political Theories*, 3v. New York, 1905 f.
DUPEE, F. W., *Great French Short Novels*. New York, 1952.

ECKERMANN, JOHANN PETER, and SORET, M., *Conversations with Goethe*. London, 1882.
EDWARDS, H. SUTHERLAND, *Idols of the French Stage*, 2v. London, 1889.
ELLIS, HAVELOCK, *The New Spirit*. London: Walter Scott Publishing Co., n.d.
Encyclopaedia Britannica, 14th ed.
Encyclopaedia of Religion and Ethics, ed. James Hastings, 12v. New York, 1928.
ÉPINAY, LOUISE DE LA LIVE D', *Memoirs and Correspondence*, tr. J. H. Freese, 3v. London, 1899.
ERCOLE, LUCIENNE, *Gay Court Life: France in the Eighteenth Century*. New York. 1932.

FAGUET, ÉMILE, *Dix-huitième siècle: Études littéraires*. Paris, n.d.
______, *Literary History of France*. New York, 1907.
FANIEL, STÉPHANE, *French Art of the Eighteenth Century*. New York, 1957.
FAŸ, BERNARD, *La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du dix-huitième siècle*. Paris, 1935.
FELLOWS, OTIS E., and TORREY, NORMAN L., eds., *The Age of Enlightenment*. New York, 1942.
______, *Diderot Studies*, 2v. Syracuse, N. Y., 1949.
FIELDING, HENRY, *Works*, 12v. New York, 1903.
FLINT, ROBERT, *History of the Philosophy of History*. New York, 1894.
FORD, BORIS, ed., *From Dryden to Johnson*. Penguin Books, 1957.
FRANCKE, KUNO, *History of German Literature as Determined by Social Forces*. New York, 1901.
FRANKEL, CHARLES, *The Faith of Reason*. New York, 1948.
FREDERICO II (O GRANDE), *Mémoires*, 2v. Paris, 1866.
FRENCH, SIDNEY J., *Torch and Crucible: The Life and Death of Antoine Lavoisier*. Princeton, N. J., 1941.
FÜLOP-MILLER, RENÉ, *The Power and Secret of the Jesuits*. New York, 1930.
FUNCK-BRENTANO, FRANTZ, *L'Ancien Régime*. Paris, 1926.

GARNETT, RICHARD, *History of Italian Literature*. New York, 1898.
______, and GOSSE, EDMUND, *English Literature, an Illustrated Record*, 4v. New York, 1908.
GARRISON, FIELDING H., *History of Medicine*. Philadelphia, 1929.
GAY, PETER, *Voltaire's Politics*. Princeton, N. J., 1959.
GEORGE, M. DOROTHY, *London Life in the Eighteenth Century*. London, 1925.
GERSHOY, LEO, *From Despotism to Revolution: 1763-89*. New York, 1944.
GIBBON, EDWARD, *Journal and Ephemerides*. New York: Norton, n.d.
______, *Memoirs*. London, 1900.

______, *Miscellaneous Writings*. New York, 1907.
GILBERT, O. P., *The Prince de Ligne*. New York, n.d.
GOLDSMITH, OLIVER, *Miscellaneous Works*. London, 1904.
GONCOURT, EDMOND and JULES DE, *French Eighteenth-Century Painters*. New York, 1948.
______, *Madame de Pompadour*. Paris, n.d.
______, *The Woman of the Eighteenth Century*. New York, 1927.
GOOCH, G. P., *Catherine the Great and Other Studies*. New York, 1954.
GOODWIN, A., *The European Nobility in the Eighteenth Century*. London, 1953.
GOURLIE, NORAH, *The Prince of Botanists: Carl Linnaeus*. London, 1953.
GRIMM, DIDEROT, RAYNAL, *et al.*, *Correspondance littéraire, philosophique, et critique*, 16v. Paris, 1877-82.
GROSSMAN, MORDECAI, *The Philosophy of Helvétius*. New York, 1926.
Grover's Dictionary of Music and Musicians, 5v. New York, 1927 f.
GUIZOT, FRANÇOIS, *History of France*, 8v. London, 1872.

HALSBAND, ROBERT, *Life of Lady Mary Wortley Montagu*. Oxford, Eng., 1957.
HAMPDEN, JOHN, ed., *Eighteenth-Century Plays*. Everyman's Library.
HARDING, T. SWANN, *Fads, Frauds, and Physicians*. New York, 1930.
HAUSER, ARNOLD, *The Social History of Art*, 2v. New York, 1952.
HAVENS, GEORGE, *The Age of Ideas*. New York, 1955.
HAZARD, PAUL, *European Thought in the Eighteenth Century*. New Haven, 1954.
HEARNSHAW, F. J., ed., *Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age*. New York, 1950.
______, *Social and Political Ideas of Some Great French Thinkers of the Age of Reason*. New York, 1950.
HELVÉTIUS, CLAUDE ADRIEN, *De l'Esprit, or Essays on the Mind*. London, 1807.
______, *Treatise on Man*, 2v. London, 1810.
HENDEL, CHARLES W., *Citizen of Geneva: Selections from the Letters of Jean-Jacques Rousseau*. Oxford University Press, 1937.
HERBERT, SIDNEY, *The Fall of Feudalism in France*. London, 1921.
HERÓDOTO, *History*, ed. Rawlinson, 4v. London, 1862.
HEROLD, J. CHRISTOPHER, *The Swiss without Halos*. New York, 1948.
HIMES, NORMAN, *Medical History of Contraception*. Baltimore, 1936.
HOBHOUSE, LEONARD T., *Morals in Evolution*. New York, 1916.
HOLBACH, BARÃO PAUL HENRI DIETRICH D', *The System of Nature*, tr. H. O. Robinson, 2v. in I. Boston, 1868.
HOLZKNECHT, KARL, *The Backgrounds of Shakespeare*. New York, 1950.
HOROWITZ, I. L., *Claude Helvétius*. New York, 1954.
HUME, DAVID, *Dialogues concerning Natural Religion*. New York, 1948.
______, *Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals*. Oxford University Press, 1955.
______, *Essays and Treatises*, 4v. London, 1770.
______, *Essays, Moral and Political*. London: Ward, Locke & Co., n.d.
______, *History of England*, 5v. Philadelphia: Porter & Coates, n.d.

______, *Treatise of Human Nature*, 2v. Everyman's Library.
HUXLEY, THOMAS H., *Hume*. New York, 1901.
______, *Science and Education*. New York, 1896.

INGE, WILLIAM R., *Christian Mysticism*. London, 1899.

JAMES, B. B., *Women of England*. Philadelphia, 1908.
JARDINE, SIR WILLIAM, *The Naturalist's Library*. London, n.d.
JAURÈS, JEAN, *Histoire socialiste de la Révolution française*, 8v. Paris, 1922.
JEFFERSON, D. W., ed., *Eighteenth-Century Prose*. Pelican Books, 1956.
JOHNSON, SAMUEL, *Lives of the English Poets*, 2v. Everyman's Library.
______, *The Rambler*. Everyman's Library.

KAVANAGH, JULIA, *Woman in France during the Eighteenth Century*, 2v. New York, 1893.
KÖHLER, CARL, *A History of Costume*. New York, 1928.
KOVEN, ANNA DE, *Horace Walpole and Madame du Deffand*. New York, 1929.
KRUTCH, JOSEPH WOOD, *Samuel Johnson*. New York, 1945.

LA BRUYÈRE and VAUVENARGUES, *Selections*. New York, 1903.
LACROIX, PAUL, *The Eighteenth Century in France*. London: Bickers & Son, n.d.
LA FONTAINERIE, F. DE, *French Liberalism and Education in the Eighteenth Century*. New York, 1932.
LA METTRIE, JULIEN OFFROY DE, *Man a Machine*. Chicago, 1912.
LANFREY, PIERRE, *L'Église et les philosophes au dix-huitième siècle*. Paris, 1857.
LANG, ANDREW, *History of Scotland*, 4v. Edinburgh, 1902.
LÁNG, P. H., *Music in Western Civilization*. New York, 1941.
LANGDON-DAVIES, JOHN, *Short History of Women*. New York, 1927.
LANGE, FRIEDRICH ALBERT, *History of Materialism*, 3v. in I. New York, 1925.
LANGER, WILLIAM L., *Encyclopedia of World History*. Boston, 1948.
LANSON, GUSTAVE, *Voltaire*. Paris, 1906.
LASKI, HAROLD, *Political Thought in England, Locke to Bentham*. Oxford University Press, 1950.
LEA, HENRY C., *History of the Inquisition in Spain*, 4v. New York, 1906.
______, *Superstition and Force*. Philadelphia, 1892.
LECKY, WILLIAM E., *History of England in the Eighteenth Century*, 8v. London, 1888.
______, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, 2v. London, 1910.
LESAGE, ALAIN RENÉ, *Adventures of Gil Blas*. New York: A. L. Burt, n.d.
LÉVY-BRUHL, LUCIEN, *History of Modern Philosophy in France*. Chicago, 1924.
LEWIS, D. B. WYNDHAM, *Four Favorites*. New York, 1949.
LICHTENBERGER, ANDRÉ, *Le Socialisme et la Révolution française*. Paris, 1899.
LIPSON, E., *Growth of English Society*. London, 1949.
LOCY, W. A.; *Biology and Its Makers*. New York, 1915.
______, *Growth of Biology*. New York, 1925.

LOUGH, J., ed., *The Encyclopédie of Diderot and d'Alembert. Selected Articles.* Cambridge, Eng., 1954.
LOVEJOY, ARTHUR, *Essays in the History of Ideas.* Baltimore, 1948.
______, *The Great Chain of Being.* Cambridge, Mass., 1953.
LÜTZOW, CONDE FRANZ VON, *Bohemia.* Everyman's Library.

MACAULAY, THOMAS BABINGTON, *Critical, Historical, and Miscellaneous Essays and Poems*, 2v. New York, 1886.
______, *Critical and Historical Essays*, 2v. Everyman's Library.
MACKAY, CHARLES, *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds.* Boston, 1932.
MANDEVILLE, BERNARD, *The Fable of the Bees.* London, 1934.
MANTOUX, PAUL, *The Industrial Revolution in the Eighteenth Century.* London, 1955.
MARIVAUX, PIERRE DE, *La Vie de Marianne.* Paris: Charpentier, n.d.
MARKUN, LEO, *Mrs. Grundy: A History of Four Centuries of Morals.* New York, 1930.
MARMONTEL, JEAN FRANÇOIS, *Memoirs*, 2v. New York, n.d.
MARTIN, HENRI, *Histoire de France*, 16v. Paris, 1865.
MARTIN, KINGSLEY, *The Rise of French Liberal Thought.* New York, 1956.
MASSON, PIERRE, *La Religion de Rousseau*, 3v. Paris, 1916.
MAVERICK, L. A., *China, a Model for Europe.* San Antoine, Tex., 1946.
MCCABE, JOSEPH, *Candid History of the Jesuits.* New York, 1913.
MCCONNEL, FRANCIS J., *John Wesley.* New York: Abingdon Press, n.d.
MCKIE, DOUGLAS, *Antoine Lavoisier.* New York, 1952.
MCKINNEY, H. D., and ANDERSON, W. R., *Music in History.* Cincinnati, 1940.
MESLIER, JEAN, *Superstition in All Ages, or Last Will and Testament*, tr. Anna Knoop. New York, 1950.
MICHELET, JULES, *Histoire de France*, 5v. Paris: Hetzel & Cie., n.d.
MITFORD, NANCY, *Madame de Pompadour.* New York, 1953.
______, *Voltaire in Love.* New York, 1958.
MONROE, PAUL, *Text-Book in the History of Education.* New York, 1928.
MONTAGU, LADY MARY WORTLEY, *Letters and Works*, 2v. London, 1893 f.
MONTALEMBERT, CHARLES, CONDE DE, *The Monks of the West*, 2v. Boston: Marlier, Callanan & Co., n.d.
MONTESQUIEU, CHARLES DE SECONDAT, BARÃO DE, *Grandeur et décadence des Romains.* Paris, 1924.
______, *Persian Letters.* London: Routledge, n.d.
______; *The Spirit of Laws*, 2v. New York, 1899.
MOORE F. J., *History of Chemistry.* New York, 1918.
MORLEY, JOHN, *Diderot and the Encyclopaedists*, 2v. London, 1923.
______, *Life of Voltaire*, in Voltaire, *Works* (New York, 1927), Vol. XXIb.
MORNET, DANIEL, *Les Origines intellectuelles de la Révolution française.* Paris, 1933.
MOSSNER, ERNEST, *Bishop Butler and the Age of Reason.* New York, 1936.
______, *Life of David Hume.* Austin, Tex., 1954.
MOUSNIER, R., and LABROUSSE, E., *Le Dix-huitième Siècle.* Paris, 1853.
MOWAT, R. B., *The Age of Reason.* Boston, 1934.

MUSSET, ALFRED DE, *Confessions of a Child of the Century*. New York, 1908.

NAGEL, ERNEST, *The Structure of Science*. New York, 1961.
NAVES, RAYMOND, *Voltaire et l'Encyclopédie*. Paris, 1938.
NAWRATH, ALFRED, *Austria*. London, 1956.
New Cambridge Modern History, Vol. VII. Cambridge, Eng., 1957.
NEWTON, ISAAC, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, ed. Florian Cajori. Berkeley, Calif., 1956.
NICOLSON, HAROLD, *The Age of Reason*. London, 1960.
NOYES, ALFRED, *Voltaire*. New York, 1936.
NUSSBAUM, F. L., *History of the Economic Institutions of Modern Europe*. New York, 1937.

OECHSLI, WILHELM, *History of Switzerland*. Cambridge, Eng., 1922.
OGG, DAVID, *Europe in the Seventeenth Century*. London, 1956.
ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Toward a Philosophy of History*. New York, 1941.
OSBORN, HENRY FAIRFIELD, *From the Greeks to Darwin*. New York, 1922.
______, *Men of the Old Stone Age*. New York, 1915.
OSLER, WILLIAM, *Evolution of Modern Medicine*. New Haven, 1923.
Oxford History of Music, 7v. London, 1929 f.

PALACHE, JOHN, *Four Novelists of the Old Regime*. New York, 1926.
PALMER, R. R., *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France*. Princeton, N. J., 1939.
PAPPAS, JOHN N., *Berthier's* Journal de Trévoux *and the Philosophes*. Geneva, 1957.
PARTON, JAMES, *Life of Voltaire*, 2v. Boston, 1882.
PINCHERLE, MARC, *Vivaldi*. New York, 1962.
PINOT, VIRGILE, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*. Paris, 1932.
POMEAU, RENÉ, *La Religion de Voltaire*. Paris, 1958.
POPE, ALEXANDER, *Collected Poems*. Everyman's Library.
PRATT, WALDO SELDEN, *History of Music*. New York, 1927.
PRÉVOST, ANTOINE, *Manon Lescaut*, tr. Helen Waddell. New York, 1935.
PUTNAM, G. H., *The Censorship of the Church of Rome*, 2v. New York, 1906.

QUENNELL, MARJORIE and CHARLES, *History of Everyday Things in England, 1733-1851*. New York, 1934.
QUENNELL, PETER, *Caroline of England*. New York, 1940.
______, *Hogarth's Progress*. New York, 1955.

RANKE, LEOPOLD, *History of the Popes*, 3v. London, 1878.
______, *History of the Reformation in Germany*. London, 1905.
REICHWIN, A., *China and Europe: Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. New York, 1925.
RENARD, G., and WEULERSEE, G., *Life and Work in Modern Europe*. London, 1926.

RICHARD, ERNST, *History of German Civilization*. New York, 1911.
RICHARDSON, SAMUEL, *Clarissa*. Modern Library.
______, *Pamela*, 2v. Everyman's Library.
RIDDER, ANDRÉ DE, *J. B. S. Chardin*. Paris, 1932.
ROBERTSON, JOHN MACKINNON, *Short History of Freethought*, 2v. London, 1914.
ROBERTSON, WILLIAM, *History of the Reign of the Emperor Charles V*, 2v. London, 1898.
ROGERS, JAMES EDWIN THOROLD, *Economic Interpretation of History*, London, 1891.
ROLLAND, ROMAIN, *Musical Tour through the Land of the Past*. London, 1922.
ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Confessions*. London, n.d.
ROWSE, A. L., *The Early Churchills*. New York, 1956.

SADE, MARQUÊS DE, *Justine*. Paris, 1791.
SAINTE-BEUVE, CHARLES AUGUSTIN, *English Portraits*. New York, 1875.
______, *Portraits of the Eighteenth Century*, 2v. in I. New York, 1905.
SAINT-SIMON, LOUIS DE ROUVROY, DUQUE DE, *Memoirs*, 3v. London, 1901.
SCHOENFELD, HERMANN, *Women of the Teutonic Nations*. Philadelphia, 1908.
SCHUSTER, M. LINCOLN, *Treasury of the World's Great Letters*. New York, 1940.
SCHWEITZER, ALBERT, *J. S. Bach*, 2v. Leipzig, 1911.
______, *Quest of the Historical Jesus*. London, 1926.
SEDGWICK, W. T., and TYLER, H. W., *Short History of Science*. New York, 1927.
SÉE, HENRI, *Economic and Social Conditions in France during the Eighteenth Century*. New York, 1935.
______, *Les Idées politiques en France au dix-hutième siècle*. Paris, 1920.
SÉGUR, MARQUÊS P. M. M. H. DE, *Julie de Lespinasse*. New York, 1927.
SHAFTESBURY, ANTHONY ASHLEY COOPER, TERCEIRO CONDE DE, *Characteristics*, 2v. London, 1900.
SIGERIST, H. E., *The Great Doctors*. New York, 1933.
SIME, JAMES, *Lessing*, 2v. London, 1879.
SITWELL, SACHEVERELL, *German Baroque Art*. New York, 1928.
SMITH, ADAM, *The Wealth of Nations*, 2v. Everyman's Library.
SMITH, D. E. *History of Mathematics*, 2v. Boston, 1923.
SMITH, PRESERVED, *History of Modern Culture*, 2v. New York, 1930.
SMOLLETT, TOBIAS, *Adventures of Peregrine Pickle*. New York, 1936.
______, *Humphrey Clinker*. Modern Library.
______, *Roderick Random*. Everyman's Library.
______, *Travels through France and Italy*. London, 1919.
SOREL, ALBERT, *Montesquieu*. Chicago, 1888.
SPITTA, PHILIP, *Johann Sebastian Bach*, 3v. in 2. New York, 1951.
STEPHEN, LESLIE, *Alexander Pope*. New York, 1880.
______, *English Literature and Society in the Eighteenth Century*. London, 1904.
______, *History of English Thought in the Eighteenth Century*, 2v. London, 1902.
STRACHEY, LYTTON, *Books and Characters*. New York, 1922.
______, *Portraits in Miniature*. New York, 1931.
STRYIENSKI, CASIMIR, *The Eighteenth Century*. London, 1916.

SUMNER, WILLIAM GRAHAM, *Folkways*. Boston, 1906.

TAINE, HIPPOLYTE, *The Ancient Regime*. New York, 1891.
______, *History of English Literature*. New York, 1873.
TAWNEY, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*. New York, 1926.
TEXTE, JOSEPH, *Jean-Jacques Rousseau and the Cosmopolitan Spirit in Literature*. London, 1899.
THACKERAY, WILLIAM MAKEPEACE, *English Humourists*. Boston: Dana, Estes & Co., n.d.
______, *The Four Georges*. Boston: Dana, Estes & Co., n.d.
THOMPSON, JAMES W., *Economic and Social History of Europe in the Later Middle Ages*. New York, 1931.
THORNTON, J. C., *Table Talk from Ben Jonson to Leigh Hunt*. Everyman's Library.
TIETZE, HANS, *Treasures of the Great National Galleries*. New York, 1954.
TOCQUEVILLE, ALEXIS DE, L'Ancien Régime. Oxford, Eng., 1927.
TORREY, NORMAN L., *The Spirit of Voltaire*. New York, 1938.
______, *Voltaire and the English Deists*. New Haven, 1930.
TOTH, KARL, *Woman and Rococo in France*. Philadelphia, 1931.
TOYNBEE, ARNOLD, J., *A Study of History*, 10v. Oxford, 1935 f.
______, *A Study of History*, Vols. I-VI, abridged by D. C. Somervell. New York, 1947.
TRAILL, HENRY DUFF, ed., *Social England*, 6v. New York, 1902.
TRATTNER, E. R., *Architects of Ideas*. New York, 1938.
TRAUBEL, HORACE, *With Walt Whitman in Camden*. Boston, 1906.
TREVELYAN. G. M., *England under the Stuarts*. New York, 1933.
______, *English Social History*. London, 1947.
TURBERVILLE, A. S., ed., *Johnson's England*, 2v. Oxford, Eng., 1952.
TURNER, P. M., and BAKER, C. H., *Stories of the French Artists*. New York, 1910.

USHER, ABBOTT P., *History of Mechanical Inventions*. New York, 1929.

VARTANIAN, ARAM, *Diderot and Descartes*, Princeton, N.J., 1953.
VAUVENARGUES, LUC DE CLAPIERS, MARQUÊS DE, *Oeuvres choisies*. Paris: Garnier, n.d.
VILLARI, PASQUALE, *Life and Times of Niccolò Machiavelli*, 2v. in. I. New York: Scribner's, n.d.
VOLTAIRE, *Age of Louis XIV*. Everyman's Library.
______, *Age of Louis XV*, 2v. Glasgow, 1771.
______, *Correspondance*, ed. Theodore Besterman, 59v. Geneva, 1950 f.
______, *History of Charles XII*. Everyman's Library.
______, *Lettres d'Alsace à sa nièce Mme. Denis*. Paris, 1938.
______, *Lettres d'amour de Voltaire à sa nièce*, ed. Theodore Besterman. Paris, 1957. English edition, *Love Letters of Voltaire to His Niece*, London, 1958.
______, *Notebooks*, ed. Theodore Besterman, 2v. Geneva, 1952.
______, *Oeuvres complètes*. Paris, 1825 f.
______, *Philosophical Dictionary*, in *Works*, Vols. III-VI

______, *Romans*, 2v. Paris: Flammarion, n.d.
______, *Selected Works*, ed. Joseph McCabe. London, 1911.
______, *Works*, 44v. in 22. New York, 1927.
______, *and Frederick the Great, Letters*, tr. Richard Aldington. New York, 1927.

WADE, IRA, *Studies in Voltaire*. Princeton, N. J., 1947.
______, *Voltaire and Madame du Châtelet*. Princeton, N. J., 1941.
WALPOLE, HORACE, *Letters*, ed. Peter Cunningham, 9v. London, 1880.
______, *Memoires of the Last Ten Years of the Reign of George the Second*, 2v. London, 1822.
WALISZEWSKI, K., *The Romance of an Empress: Catherine II of Russia*. New York, 1929.
WEBB, SIDNEY and BEATRICE, *History of Trade Unionism*. New York, 1920.
WEINSTOCK, HERBERT, *Handel*. New York, 1959.
WESLEY, JOHN, *The Heart of Wesley's Journal*. New York, 1942.
WESTERMARCK, EDVARD A., *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 2v. London, 1924.
______, *A Short History of Marriage*. New York, 1926.
WHARTON, GRACE and PHILIP, *The Wits and Beaux of Society*, 2v. Philadelphia, 1860.
WHITE, ANDREW, *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, 2v. New York, 1929.
WHITEHEAD, ALFRED NORTH, *Science in the Modern World*. New York, 1926.
WICKWAR, W. H., *Baron d'Holbach*. London, 1935.
WILENSKI, R. H., *English Painting*. London, 1946.
WILHELMINE, MARGRAVINE OF BAYREUTH, *Memoirs*. London, 1887.
WILLEY, BASIL, *The Eighteenth-Century Background*. London, 1949.
WILLIAMS, HENRY SMITH, *History of Science*, 5v. New York, 1909.
WILSON, ARTHUR M., *Diderot: The Testing Years, 1713-59*. New York, 1957.
WINGFIELD-STRATFORD, ESME, *History of British Civilization*. London, 1948.
WOLF, A., *History of Science, Technology, and Philosophy in the Eighteenth Century*. New York, 1939.
WOODS, GEORGE, WATT, HOMER, and ANDERSON, GEORGE, *The Literature of England*, 2v. Chicago, 1936.
World Christian Handbook. London, 1957.
WORMELEY, KATHERINE PRESCOTT, *Correspondence of Madame, Princess Palatine,... Marie Adélaïde de Savoie,... and Madame de Maintenon...* Boston, 1902.

Notas

À GUISA DE DESCULPA

1. Brandes, G., *Voltaire,* I, 4.
2. Cousin, Victor, *Histoire de la philosophie,* in Buckle, H. T., *History of Civilization in England,* I, 519n.
3. Voltaire, *Age of Louis XIV,* 16.

CAPÍTULO I

1. Brandes, *Voltaire,* I, 30.
2. *Ibid.*, 31; Parton, James, *Life of Voltaire,* I, 26; Campbell, T. J., *The Jesuits,* 354.
3. Desnoiresterres, *Voltaire et la société française au xviii^{e} siècle,* I, 32.
4. *Ibid.*, 17-18.
5. Carta de 7/2/1746 ao Padre Latour, in Desnoiresterres, I, 24; Brandes, I, 44.
6. Parton, I, 53.
7. Hazard, Paul, *European Thought in the 18th Century,* 129.
8. Parton, I, 66.
9. Desnoiresterres, I, 171.
10. Duclos, C. P., *Secret Memoirs of the Regency,* 6.
11. Saint-Simon, *Memoirs,* II, 329.
12. Duclos, 10.
13. Saint-Simon, II, 326.
14. Desnoiresterres, I, 96.
15. Wormeley, K. P., *Correspondence of Madame, Princess Palatine,... Marie Adélaïde de Savoie,... and Mme. de Maintenon,* 29.
16. Guizot, F., *History of France,* V, 3.
17. Martin, Henri, *Histoire de France,* XV, 13.
18. Ducros, Louis, *French Society in the 18th Century,* 55.
19. Martin, H., XV, 20-22; Desnoiresterres, I, 164.
20. Stryienski, C., *Eighteenth Century,* 82.
21. Beard, Miriam, *History of the Business Man,* 47.
22. Martin, H., XV, 53.
23. Voltaire, *Obras,* XVI, 20.
24. Martin, H., XV, 54.
25. Michelet, J., *Histoire de France,* V, 268.
26. Saint-Simon, II, 232.
27. *Ibid.*, III, 239.
28. Martin, H., XV, 62.
29. Saint-Simon, III, 243.
30. In Lacroix, Paul, *Eighteenth Century in France,* 201.
31. Wormeley, 31.
32. Guizot, V, 42.
33. Duclos, *Secret Memoirs,* 70.
34. Martin, H., XV, 107.
35. Saint-Simon, III, 338.
36. Michelet, V, 133.
37. *Ibid.*, 135.
38. Saint-Simon, III, 69.
39. Voltaire, *Obras,* XVIa, 155.
40. Saint-Simon, III, 418.
41. *Cambridge Modern History;* II, 133.
42. Michelet, V, 197; Martin, H., XV, 11n.
43. Duclos, *Secret Memoirs,* 8.
44. Ercole, L., *Gay Court Life in France in the 18th Century,* 18-20.
45. Saint-Simon, III, 69.
46. Ercole, 27.
47. *Ibid.*, 10.
48. Ducros, *French Society,* 56.
49. Ercole, 44.
50. *Camb. Mod. History,* VI, 132.
51. Duclos, *Secret Memoirs,* 131.
52. Ercole, 44.
53. Martin, H., XIV, 552n., e Michelet, V, 160, confirmam a acusação de incesto.
54. Martin, XV, 12.
55. Dupuy, *Dialogues sur les plaisirs,* 14, in

Crocker, L. G., *Age of Crisis*, 117.
56. Brunetière, F., *Manual of the History of French Literature*, 282.
57. Wormeley, 30.
58. Lacroix, 83.
59. Michelet, V, 251.
60. Martin, H., XV, 339.
61. Batiffol, L., *The Great Literary Salons*, 103.
62. Toth, K., *Woman and Rococo in France*, 107.
63. *Ibid.*
64. Lacroix, 417.
65. Ercole, 56.
66. Louvre.
67. Metropolitan Museum of Art, New York.
68. Louvre.
69. Metropolitan Mus. of Art.
70. Wallace Collection, London.
71. Dresden, Gemäldegalerie.
72. Wallace Collection.
73. Há notáveis coleções de desenhos de Watteau no Louvre e na Biblioteca Pierpont Morgan, em New York.
74. Goncourt, E. e J. de, *French 18th Century Painters*, I.
75. Aldington, R., *French Comedies of the 18th Century*, 103.
76. Saint-Beuve, *Portraits of the 18th Century*, I, 81.
77. *Ibid.*, 82.
78. Lesage, *Adventures of Gil Blas*, prefácio-memória.
79. Aldington, 131.
80. Lesage, *Gil Blas*, Livro VIII, Cap. X.
81. *Gil Blas*, última linha.
82. Saint-Beuve, *Portraits*, I, 104.
83. Saint-Simon, III, 42; *cf.* 91-94.
84. Créqui, Marquesa de, *Souvenirs*, 44.
85. Michelet, V, 126.
86. Faguet, Émile, *Literary History of France*, 474.
87. Saint-Simon, III, 376.
88. Duclos, *Secret Memoirs*, 326.
89. Michelet, V, 155; Martin, H., XV, 80.
90. *Ibid.*, 115.
91. Saint-Simon, III, 373.
92. *Ibid.*, 376.
93. 77.
94. In Torrey, N., *The Spirit of Voltaire*, 21.
95. Parton, I, 99.
96. Desnoiresterres, I, 217.
97. Parton, I, 98.
98. Brandes, I, 97.
99. *Ibid.*, 98.
100. 99.
101. Parton, I, 115.
102. Como em Desnoiresterres, I, 159, e Brandes, I, 100.
103. Créqui, 149.
104. Desnoiresterres, I, 157.
105. Beard, Miriam, *History of the Business Man*, 463; Brandes, I, 306.
106. Desnoiresterres, I, 190.
107. Parton, I, 154.
108. Desnoiresterres, I, 242; Faguet, *Literary History*, 469, dá uma versão diferente: *"Gare que cet écrit in extremis n'aile pas à son addresse."*
109. Parton, I, 165.
110. Voltaire, *Obras*, XXIa, 221.
111. Frederico o Grande, *Memóires*, I, 59.
112. Desnoiresterres, I, 345.
113. Brandes, I, 152.
114. *Ibid.*; Parton, I, 185.
115. Parton, I, 190.

CAPÍTULO II

1. Shakespeare, *Richard II*, II, i.
2. Defoe, *Tour through England and Wales*, I, 1 e *passim*.
3. Voltaire, *Lettres philosophiques*, No. 9; Ashton, T., *Economic History of England: The 18th Century*, 36.
4. Quennell, M. e C., *History of Everyday Things in England*, 21; Mantoux, P., *Industrial Revolution in the 18th Century*, 165.
5. Quennell, *Everyday Things*, 12.
6. Trevelyan, G. M., *English Social History*, 379.
7. Besant, Sir Walter, *London in the 18th Century*, 386.
8. Lipson, E., *Growth of English Society*, 212.
9. Nussbaum, *Economic Institutions of Modern Europe*, 252.
10. Jaurès, *Histoire socialiste de la Révolution française*, I, 67.
11. Usher, A., *History of Mechanical Inventions*, 280.
12. Lipson, 196.
13. Ashton, *Economic History*, 220.
14. *Encyclopaedia Britannica*, VI, 544a.
15. Mantoux, 73.
16. Ashton, 201-4.
17. In Tawney, R. H., *Religion and the Rise of Capitalism*, 190.

18. Ashton, 212; Mantoux, 72.
19. Ashton, 203.
20. Webb, S. e B., *History of Trade Unionism,* 31-50.
21. Mantoux, 119.
22. Chesterfield, Conde de, *Letters to His Son,* carta de 22/9/1749.
23. Mantoux, 102; Taine, H., *Ancient Regime,* 33.
24. Beard, M., *Business Man,* 430.
25. Voltaire, *Lettres sur les Anglais,* No. 10, in Mantoux, 138.
26. Hume, David, *Enquiry concerning the Principles of Morals,* 248.
27. In Beard, M., 435.
28. Lecky, W. E., *History of England,* I, 323.
29. Mackay, C., *Extraordinary Popular Delusions, 50.*
30. *Ibid.,* 55.
31. Quennell, P., *Caroline of England,* 71.
32. *Camb. Mod. History,* VI, 181.
33. Mackay, 73.
34. *Ibid.,* 78.
35. Voltaire, *Obras,* XIIIa, 23.
36. Ranke, L., *History of the Reformation in Germany,* 468.
37. Rogers, J. E. T., *Economic Interpretation of History,* 157; Ashton, 2; Ogg, David, *Europe in the 17th Century,* 2.
38. Defoe, *Tour,* I, 337.
39. Besant, *London in the 18th Century,* 352.
40. Trevelyan, *English Social History,* 142.
41. Lecky, *History of England,* I, 482-84.
42. *Ibid.*
43. Carta de 23/3/1752.
44. Besant, 380-81.
45. W. R. Brock in *New Camb. Mod. History,* VII, 266.
46. Besant, 238.
47. Lecky, II, 543-45.
48. James, B. B., *Women of England,* 335.
49. Besant, 138.
50. Markun, L., *Mrs. Grundy,* 183.
51. Faÿ, B., *La Franc-Maçonnerie et la révolution intellectuelle du xviii[e] siècle,* 78-79.
52. Besant, 384.
53. Blackstone, *Commentaries on the Laws of England,* 151n.
54. Congreve, Wm., *Way of the World,* III, iii, in Hampden, J., *Eighteenth-Century Plays.*
55. Gay, John, *Beggar's Opera,* I, v, in Hampden.
56. Halsband, R., *Lady Mary Wortley Montagu,* 14.
57. Langdon-Davies, J., *Short History of Women,* 305.
58. Besant, 459; Lecky, I, 522; Quennell, P., *Caroline of England,* 29.
59. George, M. Dorothy, *London in the 18th Century,* 29.
60. Lecky, I, 477.
61. *Ibid.,* 479; Besant, 297 f.
62. Berkeley, George, *Siris,* in Jefferson, D. W., *Eighteenth-Century Prose,* 122.
63. Besant, 301-2.
64. Turberville, *Johnson's England,* I, 48.
65. Boswell, *Journal of a Tour to the Hebrides,* 84 (31/8/1773).
66. *Enc. Brit.,* XX, 779d.
67. *Camb. Mod. History,* VI, 187.
68. Ashton, 62-63.
69. Hobhouse, L. T., *Morals in Evolution,* 313.
70. Besant, 342.
71. Lecky, I, 183.
72. *Ibid.,* 367; Barnes, H. E., *Economic History of the Western World,* 256.
73. Westermarck, E. A., *Origin and Development of the Moral Ideas,* II, 558.
74. Turberville, I, 72.
75. Alguns exemplos in Thackeray, *The Four Georges,* 42-43.
76. Turberville, I, 312.
77. Fielding, H., *Amelia,* Livro I, Cap. ii.
78. Turberville, I, 310.
79. Quennell, M. e C., *Everyday Things,* 9.
80. Lecky, I, 507.
81. Turberville, I, 322.
82. *Ibid.,* 319; Lecky, I, 501-2.
83. Smith, Preserved, *History of Modern Culture,* II, 586.
84. Johnson, S., *The Rambler,* 183.
85. Pope, A., *Imitations of Horace,* Epístola II.
86. James, B. B., *Women of England,* 318.
87. Turberville, I, 341.
88. Thackeray, *Four Georges,* 41.
89. Allen, B. S., *Tides in English Taste,* I, 249.
90. Lecky, I, 552.
91. *Ibid.,* 553-54.
92. Walpole, H., *Letters,* I, 309 (29/6/1744).
93. Weinstock, H., *Handel,* 228.

94. Allen, B. S., *Tides*, I, 94; Chesterfield, *Letters*, 19/10/1748.
95. Clergue, H., *The Salon*, 4.
96. Chesterfield, *Letters*, 11/6/1750.
97. Sainte-Beuve, *English Portraits*, 25.
98. Wharton, G. e P., *Wits and Beaux of Society*, I, 349.
99. Sainte-Beuve, *English Portraits*, 29.
100. Chesterfield, carta de 8/7/1739.
101. Carta de junho de 1752, in *Letters to His Son*, II, 96.
102. Carta de 19/4/1749.
103. 13/4/1752.
104. 6/11/1747.
105. 16/5/1751.
106. 23/5/1751.
107. 5/9/1748.
108. 15/4/1751.
109. In Sainte-Beuve, *English Portraits*, 41.
110. 25/12/1753.
111. 17/5/1748.
112. 11/11/1752.
113. 9/10/1747.
114. 22/2/1748.
115. 19/10/1748.
116. 8/1/1750.
117. 13/4/1752.
118. 25/12/1753.
119. Stephen, Leslie, *English Literature and Society in the 18th Century*, 150.
120 Krutch, J. W., *Samuel Johnson*, 354.
121. Chesterfield, 25/7/1741.
122. 24/2/1747.
123. Krutch, 354.
124. Parton, II, 551.
125. Sainte-Beuve, *English Portraits*, 43.
126. Nicolson, H., *Age of Reason*, 201.
127. In Sainte-Beuve, *English Portraits*, 34.
128. 2/12/1746.
129. 17/10/1768.
130. *Letters*, II, 334.
131. 11/10/1769.
132. Sainte-Beuve, *English Portraits*, 44.
133. *Ibid.*, 45.

CAPÍTULO III

1. Acton, Lorde, *Lectures on Modern History*, 266.
2. Quennell, P., *Caroline*, 22.
3. Halsband, *Lady Mary*, 45.
4. Voltaire, *Obras*, XXIb, 70-72; *cf.* Laski, H., *Political Thought in England, Locke to Bentham*, 16.
5. Hauser, *Social History of Art*, II, 261.
6. *New Cambridge Modern History*, VII, 261.
7. Voltaire, XIXb, 29.
8. Chidsey, D. B., *Marlborough*, 291.
9. Rowse, A. L., *The Early Churchills*, 131.
10. Martin, H., XV, 76.
11. Lang, A., *History of Scotland*, IV, 226-27.
12. Collins, J. C., *Bolingbroke, and Voltaire in England*, 117.
13. Churchill, W. S., *History of the English-Speaking Peoples*, III, 91.
14. Schoenfeld, H., *Women of the Teutonic Nations*, 275.
15. Quennell, *Caroline*, 93; Martin, H:, XV, 343.
16. Traill, H. D., *Social England*, V, 139.
17. Walpole, H., *Reminiscences*, in *Letters*, introdução, *cxxx*.
18. Walpole, H., *Memoires of... the Reign of George II*, I, 63.
19. Thackeray, *Four Georges*, 33.
20. Wharton, G. e P., *Wits and Beaux of Society*, I, 276.
21. Lecky, *History of England*, I, 465.
22. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason*, 4; Quennell, *Caroline*, 134.
23. *Camb. Mod. History*, VI, 77.
24. Voltaire, XIXb, 23.
25. Lecky, I, 520.
26. Quennell, *Caroline*, 252.
27. Lecky, I, 326; *Camb. Mod. History*, VI, 181.
28. Macaulay, T., *Essays*, I, 346.
29. Walpole, *Memoires of the Reign of George II*, II, 273.
30. Mossner, *Bishop Butler*, 5.
31. Beard, M., *History of the Business Man*, 477.
32. Macaulay, *Essays*, I, 348; Lecky, I, 367-72; Koven, A. de, *Horace Walpole and Mme. du Deffand*, 13.
33. Lorde Hervey in Jefferson, D. W., *Eighteenth-Century Prose*, 28.
34. Tucker in Lecky, I, 334.
35. Frederico o Grande, *Mémoires*, I, 29.
36. Chesterfield, carta de 12/12/1749.
37. In Lovejoy, *Essays*, 177.
38. Collins, J. C., *Bolingbroke*, 166.
39. *Camb. History of English Literature*, IX, 254.
40. Bolingbroke, *On the Spirit of Patriotism*, 28.

41. Collins, J. C., 172.
42. Bolingbroke, 128.
43. Hearnshaw, F. J., *Social and Political Ideas of Some English Thinkers of the Augustan Age*, 215.
44. *Ibid.*
45. Acton, *Lectures*, 273.
46. Vide *Camb. Mod. History*, VI, 64 f.; Wingfield-Stratford, *History of British Civilization*, 681; Churchill, III, 101.
47. Lecky, I, 385n. Burke, *Letters on a Regicide Peace*, in *Reflections on the French Revolution*.
48. Altamira, R., *History of Spain*, 435.
49. *Enc. Brit.*, XX, 779c.
50. In Lecky, I, 394.
51. *Ibid.*, 291.
52. *Ibid.*
53. 239.
54. 241.
55. Mantoux, *Industrial Revolution*, 87.
56. Swift, Jonathan, *Short View of the State of Ireland*, in Lecky, II, 208.
57. Lecky, II, 424.
58. *Camb. Mod. History*, VI, 485.
59. D'Alton, E. A., *History of Ireland*, IV, 531.
60. Lecky, II, 199.
61. D'Alton, IV, 472-73.
62. Lecky, II, 217.
63. *Ibid.*
64. Mossner, *Life of Hume*, 234.
65. Lecky, II, 83.
66. Trevelyan, *English Social History*, 444.
67. Robertson, J. M., *Short History of Freethought*, II, 168.
68. Traill, *Social England*, V, 159.
69. Lang, A., *History of Scotland*, IV, 425-27.
70. *Ibid.*, 449.
71. 451.
72. Voltaire, *Age of Louis XV*, II, 14.
73. Lang, A., IV, 512.
74. *Camb. Mod. History*, VI, 117.
75. Lang, A., IV, 519.
76. *Enc. Brit.*, IV, 292d.
77. Voltaire, *Age of Louis XV*, II, 44.
78. Frederico, *Mémoires*, I, 191.
79. Wingfield-Stratford, 682.
80. Lecky, II, 479-80.
81. *Ibid.*, 476.
82. Churchill, III, 112.

CAPÍTULO IV

1. *Pensées diverses*, in Lecky, II, 531n.
2. Davidson, John, introdução às *Persian Letters*, de Montesquieu, *xxi*.
3. *Ibid.*
4. Hervey, *Memoirs of the Court of George II*, na introdução à *Fable of the Bees*, de Mandeville, *x*.
5. *Besand, London*, 152.
6. *Camb. Mod. History*, VI, 79.
7. Stephen, L., *History of English Thought in the 18th Century*, I, 217.
8. Thackeray, *Four Georges*, 34.
9. Lecky, II, 468.
10. Hume, D., ensaio "Of National Character".
11. Besant, 153.
12. Lecky, I, 275-76, 303-4.
13. Trevelyan, G. M., *England under the Stuarts*, 342.
14. Robertson, J. M., *History of Freethought*, II, 161; Lecky, I, 313.
15. Voltaire, XIXb, 218.
16. Voltaire, VIa, 288.
17. Woolston, *Discourses*, I, 34, in Stephen, *History of English Thought*, I, 232.
18. Bury, J. B., *History of Freedom of Thought*, 141; Voltaire, *Philosophical Dictionary*, artigo "Miracles", in *Obras*, VIa, 288-93; Robertson, J. M., *Freethought*, II, 157-59; Stephen, *History of English Thought*, I, 228-38.
19. Benn, A. W., *History of English Rationalism in the 19th Century*, I, 145.
20. Tindal, M., *Christianity as Old as the Creation*, 14, in Stephen, *History*, I, 139.
21. Stephen, I, 262; Robertson, II, 158.
22. In Stephen, I, 266.
23. Collins, J. C., *Bolingbroke*, 183.
24. Stephen, I, 178.
25. Torrey, N. L., *Voltaire and the English Deists*, 149.
26. In Hearnshaw, *English Thinkers of the Augustan Age*, 240.
27. Stephen, *History*, I, 180.
28. Collins, J. C., 180.
29. Goldsmith, O., *Life of Bolingbroke*, in Clark, B. H., *Great Short Biographies*, 1057.
30. In Stephen, I, 246.
31. *Ibid.*, 345.
32. 349-52.
33. 356.

34. *Enc. Brit.*, IV, 463b.
35. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason*, 8.
36. Toynbee, Arnold J., *Study of History*, resumo dos Vols. I-VI por D. C. Somervell, 486.
37. Gibbon, Edward, *Memoirs*, 21.
38. Turberville, *Johnson's England*, I, 33.
39. Inge, *Christian Mysticism*, 283.
40. *Camb. Mod. History*, VI, 81.
41. Gibbon, *Memoirs*, 22.
42. Bearne, *Court Painter*, 198.
43. Voltaire, ensaio "Epic Poetry".
44. Besant, 149.
45. McConnell, F. J., *John Wesley*, 13.
46. Wesley, John, *Journal*, 94.
47. *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, XII, 724d.
48. *Ibid.*, 725a.
49. McConnell, 47.
50. Lecky, II, 554.
51. Wesley, *Journal*, 43; Hastings, XII, 725d.
52. *Enc. Brit.*, XXIII, 576.
53. Lecky, II, 565.
54. *Ibid.*
55. 563.
56. 591-94; Lecky, *History of European Rationalism*, I, 45.
57. Turberville, *Johnson's England*, I, 221.
58. Wesley, *Journal* de 1739, in Lecky, *History of England*, II, 584.
59. *Ibid.*, 583.
60. 590.
61. 636; Toynbee, *Study of History*, IX, 459-60.
62. McConnell, 48.
63. *Ibid.*, 66.
64. Wesley, *Journal* do dia 30/3/1736.
65. *World Christian Handbook*, 5.
66. *Journal* do dia 1º/1/1790.
67. Shaftesbury, 3º Conde de, *Characteristics*, I, 260.
68. Mandeville, *Fable of the Bees*, 83-85.
69. Hutcheson, F., *Inquiry concerning Moral Good and Evil*, in *Enc. Brit.*, XI, 945c.
70. Buckle, II, 334.
71. *Ibid.*, 336.
72. Hume, D., *Dialogues concerning Natural Religion*, 4.
73. Huxley, T. H., *Hume*, 3.
74. *Ibid.*, 6.
75. Mossner, *Life of Hume*, 51.
76. Huxley, 6.
77. "My Own Life", in Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, 233.
78. Mossner, 82.
79. *Ibid.*, 94.
80. 111.
81. Hume, *Treatise of Human Nature*, Livro I, Parte II, Seção 5.
82. *Ibid.*, I, II, 1.
83. I, III, 10 e 7.
84. I, IV, 2 e 6.
85. I, IV, 1.
86. *Ibid.*
87. Apêndice.
88. I, IV, 1.
89. I, IV, 7.
90. I, IV, 2.
91. I, IV, 1.
92. II, III, 3.
93. *Ibid.*
94. II, I, 10.
95. II, I, 7.
96. II, I, 8.
97. II, II, 11.
98. "My Own Life," in Hume, *Dialogues concerning Natural Religion*, p.234.
99. Mossner, p.129.
100. *Treatise*, III, I, Seção 1.
101. III, II, 2.
102. III, III, 6.
103. Mossner, p.213.
104. *Ibid.*, 215-18.
105. Hume, *Enquiry concerning the Human Understanding*, p.2.
106. *Ibid.*, Parte X, Seções 91-95 e 100-101.
107. XI, 102.
108. *Enquiry concerning the Principles of Morals*, V, I, Seções 174-75; Apêndice II; cf. ensaio "Of the Dignity and Meanness of Human Nature."
109. *Enquiry concerning... Morals*, IX, I, Seção 226.
110. *Ibid.*, IV, Seção 166.
111. "My Own Life," *loc. cit.*, p.236.
112. *Dialogues concerning Natural Religion*, 156.
113. *Ibid.*, 148.
114. 182-83.
115. Ensaio "On Suicide."
116. *Dialogues*, 210.
117. *Ibid.*, 194.
118. 211.
119. 169.
120. 180.
121. 171.

122. 227.
123. 214.
124. Hume, *Natural History of Religion*, Seções I, XIII-XV, in Cassirer, E., *Philosophy of the Enlightenment*, p.181.
125. *Dialogues*, introdução, *xv*.
126. Burton, *Life of Hume*, II, in Lecky, *History of England*, II, 543.
127. *Enquiry concerning... Morals*, III, II, Seção 155.
128. Hume, *History of England*, IV, p.480.
129. Hume, *Essays Literary, Moral, and Political*, 27, 273.
130. *Ibid.*, 161.
131. Ensaio "Of National Character."
132. *Enquiry concerning the Human Understanding*, Parte VII, Seção 65.
133. Ensaio "Of Commerce."
134. Ensaio "Of Civil Liberty."
135. Ensaio "Jealousy of Trade."
136. In Black, *Art of History*, p.80.
137. Mossner, 317.
138. Ensaio "Of the Study of History."
139. "My Own Life," *loc. cit.*, 236.
140. In Black, 114.
141. Mossner, 318.
142. "My Own Life," *loc. cit.*, 236.
143. *Ibid.*, 237.
144. Mossner, 223.
145. *Ibid.*, 318.
146. 444-45.
147. "My Own Life," *loc. cit.*, 238.
148. *Ibid.*, 239.
149. *Enquiry concerning the Human Understanding*, Parte XI, Seção 108.
150. Mossner, 568.
151. Adam Smith, carta a Wm. Strahan, 9/11/1776, in Hume, *Dialogues*, p.247.
152. *Treatise of Human Nature*, Livro I, Parte IV, Seção 5.
153. Wolf, *History of Science*, 757.
154. Mossner, 478.
155. Hume, *Dialogues*, introdução, *xxx*.
156. Mossner, 588.
157. "My Own Life," *loc. cit.*, 239.
158. Strachey, L., *Portraits in Miniature*, 151.
159. "My Own Life," *loc. cit.*, 244.
160. *Ibid.*, 245.
161. Mossner, 598-600.
162. *Ibid.*, 603.

CAPÍTULO V

1. Sainte-Beuve, *Portraits of the 18th Century*, I, 132.
2. Buckle, I, 312.
3. Johnson, *Lives of the Poets*, II, 143.
4. Pope, "Epistle to Dr. Arbuthnot," linhas 127-28.
5. *Essay on Criticism*, linhas 214-15.
6. *Ibid.*, linha 298.
7. Linhas 631-42.
8. 585-87.
9. Stephen, L., *Alexander Pope*, 45.
10. *Rape of the Lock*, Canto II, linhas 105-9.
11. *Ibid.*, III, 16.
12. v, 85-86.
13. Vide "Windsor Forest," linhas 41-42.
14. Pope, "Eloïsa to Abelard," linhas 281-92.
15. *Ibid.*, linhas 325-28.
16. Stephen, *Pope*, p.61.
17. *Ibid.*, 64.
18. Johnson, *Lives*, II, 161.
19. Stephen, *Pope*, 64.
20. *Ibid.*, 78.
21. Pope, "Second Epistle of the Second Book of Horace," linhas 68-69, in *Collected Poems*, p.305.
22. Thornton, J. C., *Table Talk from Ben Jonson to Leigh Hunt*, 112.
23. E.g., vide Jefferson, *Eighteenth-Century Prose*, 25.
24. Parton, I, 214.
25. Stephen, *Pope*, 91.
26. Boston, Museu de Belas-Artes.
27. London, National Portrait Gallery.
28. Stephen, *Pope*, 100.
29. Vide "Farewell to London," in *Poems*, 368, e Strachey, *Portraits*, 14.
30. Garnett e Gosse, *English Literature*, III, 199.
31. Pope, *Dunciad*, Livro II, linhas 75-76, 102-8, 155-56.
32. *Ibid.*, Livro IV, linhas 471-82.
33. Robertson, J. M., in Shaftesbury, *Characteristics*, introdução, p.*xxv*.
34. Collins, *Bolingbroke*, 158.
35. Stephen, *Pope*, 166.
36. *Essay on Man*, Epístola I, linhas 1-16.
37. Milton, *Paradise Lost*, I, linha 26.
38. *Essay on Man*, I, 81-84.
39. I, 91-96.
40. Fim da Epístola I.
41. *Essay on Man*, II, 1-17.
42. *Ibid.*, 217-20.
43. III, 303-6.
44. IV, 35-36.
45. 49-50.

46. Taine, H., *History of English Literature,* Livro III, Cap. vii, Seção 4.
47. Voltaire, *Lettres sur les Anglais,* in *Obras,* XIXb, p.94.
48. Johnson, *Lives,* II, 193.
49. "Epistle to Dr. Arbuthnot," linhas 305-29.
50. *Satires,* epílogo, linhas 208-9.
51. *Dunciad,* IV, 629-55.
52. Johnson, *Lives,* II, p.199.
53. Thackeray, *English Humourists,* 213.
54. Walt Whitman, in Traubel, H., *With Walt Whitman in Camden,* 126.
55. Lecky, *History of England,* I, 463.
56. Brandes, *Voltaire,* I, 16.
57. Woods, Watt, e Anderson, *Literature of England,* II, 51.
58. Garnett e Gosse, III, 287; questionado por *Camb. History of English Literature,* X, 147.
59. Arnold, M., *Essays in Criticism,* 317.
60. Johnson, *Lives,* II, 391, 388.
61. Allen, R. J., *Life in 18th-Century England,* 16.
62. Brandes, *Voltaire,* I, 32.
63. Lecky, *History of England,* I, 541.
64. Mossner, *Hume,* 357.
65. *Ibid.,* 360.
66. 379.
67. 364.
68. Pope, "Epitaph on Gay."
69. Gay, John, *Beggar's Opera,* I, v.
70. *Ibid.,* I, viii.
71. III, xi.
72. *Camb. History of English Literature,* X, 3.
73. Richardson, S., *Pamela,* 2.
74. *Ibid.,* 179.
75. Richardson, *Clarissa,* 429-31.
76. *Ibid.,* introdução, *viii.*
77. *Ibid., ix.*
78. Montagu, Lady Mary W., *Letters,* II, 232 (1º/3/1752).
79. Rousseau, J. J., carta a Duclos, 19/11/1760.
80. Francke, K., *History of German Literature,* 216.
81. Texte, J., *J. J. Rousseau and the Cosmopolitan Spirit,* 148 f.
82. Fielding, H., introdução a *Amelia, xxiii;* Thackeray, *English Humourists,* 263n.
83. Fielding, *Joseph Andrews,* Livro I, Cap. x.
84. Saintsbury, G., introdução a *Pamela.*
85. *Joseph Andrews,* II, xiv.
86. Fielding, *Jonathan Wild,* prefácio.
87. *Jonathan Wild,* I, i.
88. *Ibid.,* I, v.
89. I, iii.
90. III, vii.
91. IV, xv.
92. Thackeray, *English Humourists,* 266n.
93. Fielding, *Tom Jones,* III, v.
94. *Ibid.,* III, x.
95. XVIII, xii.
96. Besant, *London,* 502 f.; Lecky, *History of England,* I, 487.
97. *Amelia,* IV, ii.
98. *Ibid.,* I, ii.
99. XI, ix.
100. VI, ii.
101. Thackeray, 263.
102. Smollett, T., *Roderick Random,* Cap. xi, pp.56-58.
103. *Ibid.,* xx, 114.
104. xvii, 95.
105. xxxix, 223.
106. Smollett, *Adventures of Peregrine Pickle,* Cap. ii.
107. *Ibid.,* vi.
108. Thackeray, 254n.
109. *Ibid.,* 255n.
110. 254n.
111. Smollett, *Travels through France and Italy,* xxvii.
112. Thackeray, 256.
113. Smollett, *Humphrey Clinker,* 16 (carta de 18 de abril).
114. *Ibid.,* 142 (carta de 8 de junho).
115. 218-20 (carta de 4 de julho).
116. 225-37 (carta de 13 de julho).
117. Montagu, Lady M. W., *Letters,* I, 173.
118. Halsband, *Lady Mary Wortley Montagu,* 11.
119. Montagu, *Letters,* I, 174 (25/4/1710).
120. *Ibid.,* 178.
121. 181.
122. Carta de 16/8/1712; Halsband, 25.
123. Pope, *Collected Poems,* 370.
124. Halsband, 58.
125. Pope, carta de 18/8/1716, in Montagu, I, 405-7.
126. Montagu, I, 237 (14/9/1716).
127. Brockway e Winer, *Second Treasury of the World's Great Letters,* 170.
128. Halsband, 63.
129. Montagu, I, 431, 434.
130. Coleção do Marquês de Bute.

131. Pope, *Poems*, 371.
132. Halsband, 113.
133. *Ibid.*, 130.
134. 141.
135. *Camb. History of English Literature*, IX, 277.
136. Traduzido de Halsband, 156.
137. *Ibid.*, 157.
138. Walpole, H., *Letters*, I, 57-62 (25/9 e 2/10/1740).
139. Halsband, 204, 218.
140. *Ibid.*, 218.
141. 289.

CAPÍTULO VI

1. Turberville, *Johnson's England*, II, 75.
2. Allen, B. S., *Tides in English Taste*, I, 73 f.
3. Lecky, *History of England*, I, 530.
4. Tate Gallery, London.
5. Staatsbibliothek, Hamburg.
6. Traill, *Social England*, V. 271.
7. Wilenski, R., *English Painting*, 102.
8. Thackeray, *English Humourists*, 247n.
9. Beckett, R. B., *Hogarth*, 22.
10. Vienna.
11. Coleção de Sir Francis Cook.
12. Frick Gallery, New York.
13. Metropolitan Museum of Art, New York.
14. Tate Gallery.
15. *Ibid.*
16. National Gallery, London.
17. Tate Gallery.
18. Thackeray, 247.
19. Quennell, P., Hogarth's Progress, 31.
20. Tate Gallery.
21. Thackeray, 245n.; Wilenski, 60.
22. Wilenski, 79 f.; Dobson, *Hogarth*, 23.
23. Wilenski, 72.
24. Beckett, 13.
25. Art Gallery, Birmingham, England.
26. St. Bartholemew's Hospital, London.
27. Coleção do Conde de Faversham.
28. Wilenski, 63: Beckett, 18, questiona esta história.
29. Wilenski, 85.
30. Dobson, 21.
31. Wilenski, 71.
32. Tate Gallery.
33. Wilenski, 68.
34. Craven, Thos., *Treasury of Art Masterpieces*, 210; Quennell, P., *Hogarth*, 7.
35. Wingfield-Stratford, *History of British Civilization*, 777.
36. Dobson, 31.
37. *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, II, 406.
38. Weinstock, *Handel*, 55.
39. Brockway e Weinstock, *Men of Music*, 60; Turberville, *Johnson's England*, II, 160.
40. Esta seção baseia-se sobretudo em *Handel* de Herbert Weinstock.
41. *Grove's Dictionary*, II, 504.
42. Weinstock, 32; Brockway e Weinstock, 57.
43. *Oxford History of Music*, IV, 80: Weinstock, 38.
44. Mainwaring, John, *Life of Handel*, in Deutsch, Otto, *Handel*, 27.
45. Burney, C., *General History of Music*, II, 662.
46. Weinstock, 60.
47. *Ibid.*, 92.
48. 97.
49. *Oxford History of Music*, IV, 209.
50. Burney, II, 721n.
51. *Ibid.*
52. Weinstock, 115.
53. *Ibid.*, 172.
54. McKinney e Anderson, *Music in History*, 438.
55. Weinstock, 207.
56. Burney, II, 817.
57. Weinstock, 212.
58. Láng, P. H., *Music in Western Civilization*, 522.
59. Brockway e Weinstock, *Men of Music*, 76.
60. *Oxford History of Music*, IV, 84; Weinstock, 225; Brockway e Weinstock, 76.
61. Weinstock, 232.
62. *Ibid.*, 239.
63. 241.
64. Rolland, R., *Musical Tour through the Land of the Past*, 58.
65. *Oxford History of Music*, IV, 198.
66. Weinstock, 77.
67. Brockway e Weinstock, 81.
68. Rolland, 49.
69. Davison, A., *Bach and Handel*, 46.
70. *Ibid.*, 44
71. Rolland, 67.
72. Weinstock, 303.
73. *Ibid.*, 305.
74. Davison, A., 41.
75. *Oxford History of Music*, IV, 85-89, 93.

76. Burney, II, 1023.
77. Carta a Thieriot in Strachey, *Books and Characters,* 122.
78. E.g., *Obras,* XXIa, 211.
79. *Obras,* XIXb, 91.
80. Goldsmith, O., *Life of Voltaire,* in *Obras Várias,* 504.
81. Carta de 19/7/1776 in Desnoiresterres, VIII, 108; artigo "Dramatic Art" citado in Holzknecht, *Backgrounds of Shakespeare,* 387.
82. Collins, J. C., *Bolingbroke, and Voltaire in England,* 201; Brandes, *Voltaire,* I, 173.
83. Johnson, *Lives of the Poets,* II, 7.
84. *Obras,* XIXb, 209.
85. In Buckle, I, 528.
86. *Philosophical Dictionary,* artigo "Government."
87. Gay, *Voltaire's Politics,* 44.
88. Parton, II, 523.
89. Voltaire, *Correspondance,* ed. Besterman, II, 31.
90. Johnson, *Lives,* II, 176; Collins, J. C., 210.
91. Collins, 230.
92. Brunetière, *Manual of the History of French Literature,* 319.

CAPÍTULO VII

1. Sée, H., *Economic and Social Conditions in France during the 18th Century,* 87.
2. *Ibid.,* 84.
3. Sumner, W. G., *Folkways,* 165.
4. Sée, 104; Goodwin, A., *The European Nobility in the 18th Century,* 36.
5. Tocqueville, *L'Ancien Régime,* 107.
6. Ducros, L., *French Society in the 18th Century,* 158, 207; Wolf, A., *History of Science... and Philosophy in the 18th Century,* 558.
7. Palmer, R. R., *Catholics and Unbelievers in 18th-Century France,* 13n.
8. Lacroix, P., *Eighteenth Century,* 138.
9. *Camb. Mod. History,* VIII, 53.
10. Lacroix, 138.
11. Ducros, 24; Herbert, S., *Fall of Feudalism in France, xvii.*
12. Taine, Ancient Regime, 130.
13. Goodwin, *European Nobility,* 31.
14. Jaurès, *Histoire socialiste,* I, 32.
15. Sée, 61.
16. Taine, *Ancient Regime,* 20, 41.
17. Tocqueville, 34.
18. Taine, 15.
19. *Camb. Mod. History,* VIII, 53.
20. *Ibid.,* 52; Sée, 3.
21. Palmer, R. R., 25; Lacroix, 157.
22. Taine, 42 f.
23. Voltaire, *Obras,* XVIa, 261.
24. Martin, H., XV, 439.
25. *Ibid.,* 439-40.
26. Lacroix, 157.
27. *Ibid.,* 269.
28. Taine, 34.
29. *Ibid.,* 119-20.
30. Goncourts, *Woman of the 18th Century,* 10, 15; Montalembert, *Monks of the West,* II, 86.
31. Martin, Kingsley, *Rise of French Liberal Thought,* 79.
32. Taine, 62; Michelet, *Histoire de France,* V. 288.
33. Martin, H., XV, 441.
34. *Ibid.,* 442.
35. Taine, 63.
36. Lecky, *History of England,* V, 329.
37. Desnoiresterres, VIII, 248.
38. Lacroix, 270.
39. Guizot, *History of France,* V, 48.
40. Sée, 4.
41. Herbert, *Fall of Feudalism,* 56.
42. Taine, 23-24; Ducros, 256-57.
43. Herbert, 37.
44. Sée, 15.
45. Herbert, 4-5.
46. Sée, 28.
47. Montagu, Lady Mary W., *Letters,* I, 395 (10/10/1718).
48. Taine, 330.
49. Martin, H., XV, 216.
50. Sée, 38.
51. Voltaire, *Obras,* XIXa, 94.
52. *Philosophical Dictionary,* artigo "Lent."
53. Cobban, *History of Modern France,* 42.
54. Sée, 182.
55. Renard e Weulersee, *Life and Work in Modern Europe,* 193.
56. Mantoux, *Industrial Revolution,* 409.
57. Sée, 165.
58. Taine, 334.
59. Mornet, *Origines intellectuelles de la Révolution française,* 28.
60. Parton, II, 184.
61. Lacroix, 228.
62. *Ibid.,* 311.
63. Nussbaum, *History of the Economic Ins-*

titutions of Modern Europe, 124.
64. Jaurès, *Histoire socialiste*, I, 67.
65. Sée, 151-53.
66. Martin, H., XV, 213.
67. *Ibid.*, 305.
68. Sée, 93.
69. Ducros, 160.
70. Toth, *Woman and Rococo in France*, 179.
71. Lacroix, 206.
72. *Ibid.*
73. Goncourts, *Madame de Pompadour*, 5-7.
74. Desnoiresterres, III, 241.
75. Grimm, *Correspondance*, VIII, 231-33, in Buckle, I, 539.
76. Saint-Simon in Lacroix, 302.
77. Lacroix, 299.
78. Ducros, 53.
79. Stryienski, *Eighteenth Century*, 57.
80. Lanfrey, *L'Eglise et les philosophes au xviiiᵉ siècle*, 129.
81. Michelet, V, 277; Sainte-Beuve, *Portraits of the 18th Century*, I, 445.
82. Voltaire, *Obras*, XVIa, 157.
83. Stryienski, 79.
84. *Obras*, XVIa, 158.
85. Martin, H., XV, 256n.
86. Stryienski, 85.
87. Desnoiresterres, II, 336.
88. Martin, H., XV, 251.
89. Saint-Simon, *Memoirs*, III, 283.
90. *Michelet*, V, 248.
91. Martin, H., XV, 116n.; Ercole, *Gay Court Life*, 88.
92. Bearne, *Court Painter*, 85.
93. Guizot, *History of France*, V, 78.
94. Goncourts, *Pompadour*, 9.
95. Michelet, V, 325.
96. Ercole, 167.
97. Lewis, D. B. Wyndham, *Four Favorites*, 42.
98. Stryienski, 140-41.
99. *Webster's Biographical Dictionary*, 833.
100. Brandes, I, 224.
101. Voltaire, *Obras*, XVIb, 224.
102. Carlyle, Thos. *History of Friedrich II*, IV, 438; *Enc. Brit.*, IX, 454a.
103. Voltaire, XVIb, 238; Martin, H., XV, 282; Stryienski, 148.
104. Voltaire, XVIb, 239.
105. Stryienski, 149.
106. Martin, H. XV, 431n.
107. Lichtenberger in Martin, K., *Rise of French Liberal Thought, 238.*
108. Martin, H., XV, 356-58.
109. Lecky, *England*, V, 327.
110. Goncourts, *Pompadour*, 12.
111. Michelet, V, 349.
112. Ercole, 197.
113. Goncourts, 117.
114. Ercole, 203.
115. Lewis, *Four Favorites*, 48.
116. Taine, *Ancient Regime*, 82.
117. Goncourts, 71.
118. *Ibid.*, 348.
119. Sainte-Beuve, I, 450.
120. *Ibid.*, 451.
121. Michelet, V, 354.
122. Martin, H., XV, 436.
123. Goncourts, 131.
124. Lewis, 50.
125. Ercole, 209.
126. Toth, 165.
127. Goncourts, 127.
128. Du Hausset, Mme., *Memoirs of Mme. de Pompadour*, 65.
129. Ercole, 220.
130. Goncourts, *Woman of the 18th Century*, 249.

CAPÍTULO VIII

1. Sée, *Economic and Social Conditions*, 48 f.
2. Funck-Brentano, *L'Ancien Régime*, 422.
3. La Fontainerie, *French Liberalism and Education*, 6.
4. Lacroix, 252.
5. *Ibid.*, 151.
6. 242.
7. 244.
8. Desnoiresterres, III, 133.
9. Créqui, *Souvenirs*, 57, 121.
10. Ducros, *French Society*, 83.
11. Chesterfield, *Letters*, I, 348.
12. Brandes, I, 147.
13. *Ibid.*, 141.
14. Goncourts, *Woman of the 18th Century*, 187.
15. *Ibid.*, 188.
16. Mornet, *Origines intellectuelles de la Révolution française*, 53.
17. Funck-Brentano, 50.
18. Ducros, 61.
19. Citado in Funck-Brentano, 60.
20. Taine, *Ancient Regime*, 134.
21. Walpole, *Letters*, I, 309 (28/10/1752).
22. Toth, 135.

23. Frederico o Grande, *Mémoires*, I, 25.
24. D'Argenson, *Mémoires*, in Martin, H., XV, 341.
25. Ducros, 342.
26. Mossner, *Hume*, 92.
27. Köhler, Carl, *History of Costume*, 340.
28. Créqui, 123.
29. Lacroix, 370.
30. Ducros, 35.
31. *Philosophical Dictionary*, artigo "Lent," in *Obras*, VIa, 108.
32. Mousnier e Labrousse, *Dix-huitième Siècle*, 166.
33. Michelet, V, 189.
34. Láng, P. H., *Music in Western Civilization*, 441.
35. Burney, C., *General History of Music*, II, 965, 969.
36. *Grove's Dictionary of Music and Musicians*, IV, 320d.
37. Burney, II, 970.
38. Diderot, *Le Neveu de Rameau*.
39. Duclos, C., *Considérations sur les moeurs*, 13.
40. Goldsmith, O., *Obras Várias*, 430.
41. Mme. Vigée-Lebrun, *Mémoires*, I, 156, in Taine, *Ancient Regime*, 141n.
42. Goncourts, *Woman*, 317.
43. Marmontel, *Memoirs*, I, 181.
44. Batiffol, *Great Literary Salons*, 131.
45. Walpole para Gray, 25/1/1766.
46. Batiffol, 208.
47. Kavanagh, *Woman in France during the 18th Century*, I, 168.
48. Diderot, "On Women," in *Dialogues*, 196.

CAPÍTULO IX

1. Faniel, S., *French Art of the 18th Century*, 36.
2. *Ibid.*, 91.
3. Funck-Brentano, 180.
4. Louvre.
5. Vide a grande cômoda na Wallace Collection.
6. Dilke, Lady E., *French Architects and Sculptors of the 18th Century*, 77.
7. *Ibid.*, 81.
8. Louvre.
9. Turner e Baker, *Stories of the French Artists*, 181.
10. Dijon Museum.
11. Versailles Museum.
12. Louvre.
13. Bearne, *Court Painter*, 164.
14. Diderot, *Salons*, I, 9, 114-19.
15. Bearne, 43.
16. Turner, 193.
17. Goncourts, *French 18th Century Painters*, 61.
18. Turner, 197.
19. Louvre.
20. Block, *François Boucher and the Beauvais Tapestries*, 26.
21. Goncourts, *French Painters*, 69.
22. Sete estão na Biblioteca Huntington e Galeria de Arte em San Marino, California.
23. *Ibid.*
24. Wallace Collection.
25. Goncourts, *French Painters*, 91.
26. *Ibid.*, 84.
27. Block, 22.
28. Ridder, *Chardin*, 8; Goncourts, *French Painters*, 117.
29. Louvre.
30. Louvre.
31. Louvre.
32. Goncourts, 141-42; Havens, *Age of Ideas*, 321.
33. Diderot, *Salons*, III, 4.
34. Goncourts, 177n.
35. *Ibid.*
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, 164n.
38. Louvre.
39. St.-Quentin Museum.
40. Dresden.
41. St.-Quentin.

CAPÍTULO X

1. Duclos, *Considérations*, 217.
2. Grimm, *Correspondance*, III, 73.
3. Parton, I, 509.
4. Voltaire, ensaio "Ancient and Modern Tragedy," in *Obras*, XIXa, 134.
5. "Discourse on Tragedy," in *Obras*, XIXb, 181 f.
6. Parton, II, 325.
7. Brandes, I, 72.
8. Edwards, H. S., *Idols of the French Stage*, 83; Sainte-Beuve, *Portraits of the 18th Century*, I, 170.
9. Michelet, V, 303.
10. Sainte-Beuve, I, 180.
11. Michelet, V, 304.

12. Mitford, N., *Madame de Pompadour*, 126.
13. Hazard, *European Thought in the 18th Century*, 260.
14. Marivaux, *Vie de Marianne*, 3.
15. Crébillon *fils*, *Le Sopha*, introdução.
16. *Le Sopha*, 65.
17. Palache, *Four Novelists of the Old Regime*, 4, 49.
18. Crébillon, *Le Sopha*, introdução.
19. Saintsbury, G., introdução a *Manon Lescaut* de Prévost, *xliii*.
20. *Manon Lescaut*, 220.
21. *Ibid.*, 10.
22. 57.
23. Faguet, E., *Literary History of France*, 489.
24. Saintsbury, introdução a *Manon Lescaut*, *ix-xii*.
25. Bury, J., *History of the Idea of Progress*, 135-36; Martin, K., 280.
26. Lichtenberger, A., *Le Socialisme et la Révolution française*, 73; Martin, H., XV, 335; Martin, K., 62; Hazard, 197.
27. In Martin, K., 61.
28. In Crocker, *Age of Crisis*, 426-29.
29. Duclos, *Considérations*, 11-12.
30. *Ibid.*, 17, 21.
31. 27.
32. 25.
33. Toth, 38.
34. La Bruyère e Vauvenargues, *Selections*, 189.
35. Vauvenargues, *Oeuvres choisies*, CXV, IV.
36. La Bruyère e Vauvenargues, 179.
37. Vauvenargues, CLXXXVII.
38. *Ibid.*, CLXXXII.
39. Crocker, *Age of Crisis*, 138-39.
40. *Ibid.*, 30.
41. Vauvenargues, CLXIX.
42. La Bruyère e Vauvenargues, 173.
43. Vauvenargues, CL.
44. *Ibid.*, LVII.
45. CLXXX.
46. CLVII.
47. P. 158.
48. P. 173.
49. *Ibid.*
50. 310.
51. Voltaire, carta de 4/4/1744, in Martin, H., XV, 407n.
52. Voltaire, XIXa, 43.
53. Sorel, A., *Montesquieu*, 125.
54. *Ibid.*, 9.
55. 23.
56. Montesquieu, *Spirit of Laws*, Livro V, Cap. xix.
57. *Persian Letters*, XXIV.
58. In Sorel, 43.
59. Heródoto, *History*, IV, 183.
60. Aristóteles, *Historia animalium*, viii, 12.
61. *Persian Letters*, XII.
62. Carta XXIV.
63. XXIX.
64. CXVIII.
65. CXIII.
66. CXVIII.
67. XXXV.
68. LXXXVI.
69. Sorel, 49.
70. *Grandeur et décadence des Romains*, introdução, *vi*.
71. *Ibid.*, Cap. xviii.
72. Cap. xii.
73. Cap. xviii.
74. Cap. vi.
75. Cap. xv.
76. Citado in Faguet, *Dix-huitième Siècle*, 195.
77. *Spirit of Laws*, prefácio.
78. *Ibid.*
79. Palache, 35.
80. Martin, K., 151.
81. *Spirit of Laws*, Livro I, Cap. iii.
82. *Ibid.*, XXIV, i-x.
83. XVI, i-iii.
84. *Ibid.*, xi.
85. *Ibid.*
86. XIV, v.
87. VIII, xvi-xix.
88. Notas explicativas acrescentadas por Montesquieu à segunda edição.
89. IV, vi.
90. In Sée, H., *Idées politiques en France au xviii^e siècle*, 46.
91. *Spirit of Laws*, VIII, ii.
92. V, xiii.
93. V, x.
94. XI, vi.
95. *Ibid.*
96. *Ibid.*
97. XI, iii.
98. *Grandeur et décadence*, Cap. vii.
99. *Spirit of Laws*, XXIII, xxviii.
100. XV, v.
101. X, ii.
102. XIII, xvii.
103. *Pensées diverses*, in Hearnshaw, *Great*

Thinkers of the Age of Reason, 116.
104. Faguet, *Dix-huitième Siècle*, 173.
105. *Spirit of Laws*, XXIV, x.
106. I, i.
107. XII, xxix.
108. In Havens, *Age of ideas*, 121.
109. *Spirit of Laws*, XXIV, ii.
110. *Ibid.*, iii e xxvi.
111. XXIV, v.
112. XXV, v.
113. *Ibid.*, xiii.
114. *Ibid.*, x.
115. Citado in Faguet, 195.
116. Sorel, 166.
117. Pappas, Diário de Trévoux *de Berthier*, 78 f.; Martin, K., 153.
118. Sorel, 163.
119. Martin, K., 168.
120. Sorel, 165.
121. Voltaire, XIXa, 238-39.
122. *Philosophical Dictionary*, artigo "Climate;" in *Obras*, IVa, 204-9.
123. *Ibid.*
124. Artigo "Laws", in *Obras*, VIa, 104.
125. Artigo "Laws, Spirit of," in *Obras*, VIa, 106-8.
126. Morley, *Life of Voltaire*, 9.
127. *Cf.* Macaulay, *Critical... Essays and Poems*, I, 226; Dunning, *History of Political Theories*, III, 428-31; Flint, *History of the Philosophy of History*, 272-76; Brunetière, 301; Stephen, L., *English Thought in the 18th Century*, II, 188; Sorel, 139-41.
128. *Spirit of Laws*, VII, iii.
129. Spencer, *Principles of Sociology* (3v., London, 1876-96).
130. Laski, H., *Political Thought in England*, 109.
131. Taine, *Ancient Regime*, 213.
132. Walpole, *Letters*, II, 187 (10/1/1750).
133. Sainte-Beuve, *Portraits*, I, 146.
134. Hearnshaw, *French Thinkers of the Age of Reason*, 116.
135. Havens, *Age of Ideas*, 127.
136. Sorel, 169.
137. Grimm, *Correspondance*, II, 491.
138. Gibbon, E., *Decline and Fall of the Roman Empire* (1779 ed.), II, 142.
139. Waliszewski, *Romance of an Empress*, 91.
140. Sorel, 171.
141. Faguet, *Dix-huitième Siècle*, 188.

CAPÍTULO XI

1. Desnoiresterres, I, 410.
2. Bain, R. N., in Voltaire, *Charles XII*, introdução, *xxii*.
3. E.g., Buckle, I, 577.
4. Voltaire, *Charles XII*, p. II.
5. *Ibid.*, 334.
6. Carta de 25/8/1732, in *Obras*, XXIa, 216.
7. *Zaïre*, I, i, in *Obras*, Xa, 27.
8. *Zaïre*, II, iii.
9. Desnoiresterres, II, 2.
10. Créqui, *Souvenirs*, 35.
11. Brandes, I, 256.
12. *Ibid.*, 345.
13. *Letters on the English*, Carta I, in *Obras*, XIXb, 193-98.
14. Carta V.
15. *Ibid.*
16. Carta VIII, tradução in Havens, *Age of Ideas*, 168.
17. *Ibid.*, 169.
18. Carta X.
19. Carta VIII; Hearnshaw, *French Thinkers of the Age of Reason*, 151.
20. *Obras*, XIXb, 29.
21. Brandes, I, 203.
22. Voltaire, XIb, 212.
23. *Ibid.*, 219.
24. 235.
25. Buckle, I, 517.
26. Parton, I, 225.
27. *Ibid.*, 303.
28. 343
29. Desnoiresterres, II, 139.
30. Parton, I, 384.
31. Desnoiresterres, II, 239.
32. *Ibid.*, III, 113-15.
33. Françoise de Graffigny, *Vie privée de Voltaire et Mme. du Châtelet à Cirey* (Paris, 1820), in Brandes, I, 400.
34. Brandes, I, 354.
35. Pomeau, *La Religion de Voltaire*, 190.
36. Parton, I, 391.
37. Créqui, 35.
38. Parton, I, 389.
39. Wade, Ira, *Voltaire and Mme. du Châtelet*, 14.
40. *Ibid.*
41. 37.
42. Brandes, I, 388.
43. Voltaire, XXIa, 197-201.
44. Desnoiresterres, III, 330.

45. Voltaire, XXIa, 193, 209.
46. Carta de 15/4/1741, in Gay, *Voltaire's Politics*, 26.
47. Brandes, I, 365; Desnoiresterres, II, 53.
48. Voltaire, XXIb, 107.
49. Ia, 299.
50. Voltaire, *Traité de métaphisique (Oeuvres complètes*, XLIII*)*, fim do Cap. i.
51. *Ibid.*, p. 187.
52. Taine, *Ancient Regime*, 258.
53. *La Pucelle*, Canto II, in *Obras*, XXa, 83 f.
54. Voltaire, *Alzire*, I, i.
55. Brandes, I, 361.
56. Parton, I, 445.
57. Fellows e Torrey, *Age of Enlightenment*, 474
58. *Mahomet*, III, vi, in *Obras*, VIIIb, 55.
59. Brandes, II, 8.
60. Voltaire e Frederico o Grande, *Letters*, p. 102.
61. Gibbon, E., *Journal*, 130.
62. Parton, I, 462.
63. Brandes, I, 405.
64. *Ibid.*
65. Mitford, N., *Voltaire in Love*, 75.
66. Parton, I, 542-45.
67. Martin, H., XV, 402.
68. Voltaire, XXIb, 98.
69. XXIa, 190, 193.
70. *Ibid.*, 195.
71. Parton, I, 575.
72. *Ibid.*, 352.
73. Voltaire, VIIIb, 12.
74. *Ibid.*, 14.
75. Voltaire, IIa, 282.
76. Ib, 6.
77. IIb, 41.
78. IIa, 63.
79. IIa, 26.
80. IIa, 44-45.
81. Parton, I, 581-82.
82. Voltaire e Frederico, *Letters*, 188, 191.
83. Longchamp in Parton, I, 553 f.
84. Longchamp in Desnoiresterres, III, 246, e Parton, I, 556.
85. Parton, I, 562.
86. Voltaire e Frederico, *Letters*, 197.
87. Desnoiresterres, III, 390.
88. Parton, I, 571.
89. Voltaire-Frederico, *Letters*, 33.
90. Voltaire, *Lettres d'amour à sa nièce*, 53.
91. Voltaire, *Love Letters to His Niece*, 46. Dr. Besterman traduz *cazzo* como "prick" (membro).
92. *Lettres d'amour*, 57; *Love Letters*, 48.
93. *Lettres d'amour*, 69; *Love Letters*, 54.
94. *Lettres d'amour*, 77; *Love Letters*, 57.
95. *Lettres d'amour*, 77; *Love Letters*, 58.
96. *Lettres d'amour*, 146.
97. *Love Letters*, 103.
98. *Lettres d'amour*, 15.
99. Marmontel, *Memoirs*, I, 121.
100. Mitford, N., *Voltaire in Love*, 303.
101. Nicolson, *Age of Reason*, 110.
102. Voltaire-Frederico, *Letters*, 212; Gay, *Voltaire's Politics*, 150.
103. Gay, 151.

CAPÍTULO XII

1. Mossner, *Hume*, 210.
2. Richard, E., *History of German Civilization*, 326; de Tocqueville, *L'Ancien Régime*, 27; Thompson, J. W., *Economic and Social History of... the Later Middle Ages*, 483.
3. Taine, *Ancient Regime*, 28.
4. Vide Mühlhausen como descrito in Spitta, *J. S. Bach*, I, 344.
5. Láng, *Music in Western Civilization*, 608.
6. Montagu, Lady Mary W., *Letters*, I, 255 (21/11/1716).
7. Tietze, *Treasures of the Great National Galleries*, 137.
8. Burney, C., *General History of Music*, II, 943.
9. Desnoiresterres, IV, 160.
10. In Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, 334.
11. Francke, *History of German Literature*, 223.
12. Ausubel, *Superman: The Life of Frederick the Great*, 756.
13. Wolf, *History of Science... and Philosophy*, 778.
14. Hazard, *European Thought in the 18th Century*, 40.
15. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, 108.
16. *Enc. Brit.*, XXIII, 697c.
17. *Enc. of Religion and Ethics*, VIII, 838b.
18. Schoenfeld, *Women of the Teutonic Nations*, 283.
19. *Ibid.*, 298.
20. Texto in Smith, P., *History of Modern Culture*, II, 601.

21. Chesterfield, *Letters*, 5/9/1748.
22. Goldsmith, O., *Inquiry into the Present State of Polite Learning in Europe*, in *Obras Várias*, 426.
23. Frederico o Grande, *Mémoires*, I, 63.
24. Montagu, Lady Mary, carta de 17/12/1716.
25. Dillon, E., *Glass*, 5.
26. Bock, E., *Geschichte der Graphischen Kunst*, 477-84.
27. Berlin.
28. Barockmuseum, Vienna.
29. Sitwell, S., *German Baroque Art*, 94.
30. *Oxford History of Music*, IV, 4.
31. Láng, 450.
32. Spitta, *Bach*, II, 46; *Enc. Brit.*, XVII, 896b.
33. Spitta, III, 18.
34. Rolland, *Musical Tour*, 84.
35. *Ibid.*, 211.
36. 207-8.
37. *Grove's Dictionary of Music*, II, 556.
38. Rolland, 211n.
39. *Grove's*, V, 297.
40. Ebeling in Rolland, 119.
41. E.g., Concerto em Ré para trompete; Suíte em Lá Menor para flauta; Suíte Dom Quixote.
42. Schweitzer, A., *J. S. Bach*, I, 103-4.
43. Spitta, I, 373.
44. *Grove's*, I, 158. Sobre as transcrições de Vivaldi, vide Pincherle, Marc, *Vivaldi*, 230-31.
45. Spitta, II, 147.
46. Láng, 493.
47. *Grove's*, I, 161.
48. Schweitzer, I, 115.
49. Spitta, III, 261-64.
50. *Grove's*, I, 165.
51. Pratt, *History of Music*, 257.
52. Schweitzer, I, 338.
53. *Ibid.*, 321.
54. Spitta, II, 55.
55. Forkel in Schweitzer, I, 323.
56. *Ibid.*, 404.
57. 292.
58. Láng, 499.
59. Davison, A., *Bach and Handel*, 56.
60. Schweitzer, I, 180.
61. Spitta, III, 252.
62. *Ibid.*
63. 263.
64. Weinstock, *Handel*, 4.
65. *Grove's*, I, 167.
66. Rolland, 71.
67. Spitta, II, 147.
68. McKinney e Anderson, *Music in History*, 407.
69. Palavras do pregador no funeral de Bach, Spitta, III, 275.
70. Carta de Karl Zelter in Schweitzer, I, 231.
71. *Ibid.*, 230; Rolland, 219; Davison, 11.
72. Schweitzer, I, 238.
73. *Ibid.*, 242.
74. 254.

CAPÍTULO XIII

1. Carlyle, T., *Friedrich the Second*, IV, 173.
2. Goodwin, *European Nobility*, 129.
3. Montagu, Lady Mary, *Letters*, I, 245.
4. Goodwin, 112.
5. Mowat, R. B., *Age of Reason*, 264; *New Camb. Mod. History*, VII, 402.
6. In 1714-34.
7. 1720-33.
8. 1715-56.
9. 1722-32.
10. 1729-32.
11. Nawrath, *Austria*, 15. A igreja foi construída em 1733.
12. Sitwell, *German Baroque Art*, 37; *cf.* Baedeker, *Austria*, 46.
13. Barockmuseum, Vienna.
14. *Ibid.*
15. Montagu, Lady M., I, 238.
16. Burney, C., II, 942.
17. Garnett, R., *History of Italian Literature*, 315.
18. Frederico, *Mémoires*, I, 14.
19. *Enc. Brit.*, X, 274b.
20. Coxe, Wm., *History of the House of Austria*, III, 241.
21. *Ibid.*, 242.
22. *New Camb. Mod. History*, VII, 407.
23. Monroe, Paul, *History of Education*, 435.
24. Macaulay, *Essays*, II, 121; Acton, *Lectures on Modern History*, 288.
25. *Camb. Mod. History*, VI, 210.
26. *Ibid.*, 213.
27. 214.
28. Carlyle, *Friedrich*, I, 335.
29. Wilhelmine, Margravine, *Memoirs*, 31, 34, 52, 204.
30. *Ibid.*, 13, 63.
31. Carlyle, I, 377.
32. Wilhelmine, 91.

33. *Ibid.*, 84, 91.
34. Carlyle, II, 95.
35. *Camb. Mod. History*, VI, 212.
36. Wilhelmine, 109.
37. *Ibid.*, 164.
38. Carlyle, II, 327.
39. *Ibid.*, 339.
40. 349.
41. Wilhelmine, 230.
42. Carlyle, III, 64-66.
43. *Ibid.*, 66-68.
44. Voltaire-Frederico, *Letters*, 4/11/1736.
45. 7/4/1737.
46. 20/1/1737.
47. Frederico a Voltaire, 4/11/1736, 8/2/1737.
48. 3/12/1736.
49. 25/12/1737.
50. Junho de 1738.
51. 25/12/1737.
52. 28/3/1738.
53. Carlyle, III, 98.
54. Parton, I, 240.
55. Frederico, citado in Villari, P., *Life and Times of Niccolõ Machiavelli*, II, 201.
56. In Francke, *History of German Literature*, 230.
57. Carlyle, III, 142.
58. Valori in Ausubel, 435.
59. Frederico a Voltaire, 6/6/1740.
60. 27/6/1740.
61. Lea, H. C., *Superstition and Force*, 575.
62. Carlyle, III, 161.
63. *Ibid.*, 163.
64. Smith, P., *History of Modern Culture*, II, 571.
65. Carlyle, III, 175.
66. Goldsmith, O., *Obras Várias*, 427.
67. Carlyle, III, 233.
68. *Ibid.*; Desnoiresterres, II, 290.
69. Voltaire-Frederico, *Letters*, 143.
70. Fleury a Voltaire, 14/11/1740, in Parton, I, 438.
71. *Ibid.*
72. Carlyle, III, 278.
73. Ausubel, 443.
74. Lützow, Count von, *Bohemia*, 317.
75. Frederico, *Mémoires*, I, 94.
76. *Ibid.*, 103.
77. Coxe, *House of Austria*, III, 270; Macaulay, *Essays*, II, 126.
78. *Enc. Brit.*, XIV, 881d.
79. Carlyle, IV, 70.
80. Coxe, III, 309.
81. Carlyle, V, 36.
82. Voltaire a Frederico, março de 1742, in Voltaire-Frederico, *Letters*, 159.
83. Frederico a Voltaire, 12/2/1742.
84. Frederico, *Mémoires*, I, 5.
85. *Enc. Brit.*, IX, 718c.
86. In Robertson, J. M., *Short History of Freethought*, II, 313.
87. Carlyle, V, 201.
88. *Ibid.*, III, 260.
89. Carlyle, V, 197, repudia veementemente quaisquer implicações sodomitas.
90. *Enc. Brit.*, IX, 718c.
91. Carlyle, V, 65.
92. *Ibid.*, VII, 462; Mowat, *Age of Reason*, 101.
93. Carta de 31/8/1750, in Parton, I, 611.
94. Desnoiresterres, IV, 108.
95. Taine, *Ancient Regime*, 281n.
96. Voltaire, *Obras*, XXIa, 221.
97. Parton, I, 610.
98. *Ibid.*
99. Carlyle, V, 137.
100. *Ibid.*, 146.
101. Gay, *Voltaire's Politics*, 154.
102. Voltaire, XXIa, 213.
103. Lanson, *Voltaire*, 112-13.
104. Parton, I, 340.
105. Chesterfield, carta de 13/4/1752.
106. Parton, II, 59.
107. *Ibid.*, 59-60; Desnoiresterres, IV, 196.
108. Morley, *Life of Voltaire*, 184.
109. Carlyle, V, 182.
110. *Ibid.*, 180.
111. 209.
112. 213.
113. 214; Strachey, *Books and Characters*, 191.
114. Voltaire, XIXa, 184 f.
115. *Ibid.*
116. Parton, II, 126.
117. *Ibid.*, 103.
118. Carlyle, V, 223.
119. Parton II, 108.
120. *Ibid.*, 138.
121. Voltaire, *Lettres d'Alsace*, 135-36 (14/12/1753).
122. Parton, II, 167-69.
123. Montesquieu, carta de 28/9/1753, in Lanfrey, *L'Église et les philosophes*, 162.
124. *Philosophical Dictionary*, artigo "Quakers."
125. Bertrand, J., *D'Alembert*, 91.

CAPÍTULO XIV

1. Carta de 27/5/1756, in Chaponnière, *Voltaire chez les Calvinistes*, 18.
2. Épinay, Mme. d', *Memoirs and Correspondence*, III, 178.
3. Marmontel, *Memoirs*, I, 317.
4. Morley, *Life of Voltaire*, 200.
5. Boswell, *Life of Samuel Johnson*, 87.
6. Oechsli, W., *History of Switzerland*, 260.
7. *Ibid.*, 272.
8. In Herold, *The Swiss Without Halos*, 161.
9. Oechsli, 264.
10. Coxe, *Travels in Switzerland*, II, 225.
11. *Ibid.*, 179.
12. Oechsli, 265.
13. Coxe, *Travels*, I, 304.
14. Oechsli, 243.
15. *Ibid.*, 245.
16. Coxe, II, 262.
17. Casanova, *Memoirs*, I, 392, 407.
18. Coxe, II, 292.
19. *Ibid.*
20. *Francke, History of German Literature*, 220.
21. Lough, J., *The Encyclopédie*, 56.
22. Épinay, *Memoirs*, III, 199.
23. Coxe, II, 357.
24. Épinay, III, 173-75.
25. Masson, P., *La Religion de Rousseau*, I, 10-11.
26. In Naves, *Voltaire et l'Encyclopédie*, 148.
27. *Ibid.*, 39.
28. 40.
29. Lough, 94.
30. Desnoiresterres, V, 179-81.
31. Lough, 92.
32. Geneva, Musée d'Art et d'Histoire.
33. Jean Gaberel in Parton, II, 228.
34. Voltaire, *Essay sur les moeurs*, Cap. lxviii.
35. Morley, 284.
36. *Ibid.*, 290.
37. Flint, *History of the Philosophy of History*, 254.
38. Carta a Thieriot, 31/10/1738.
39. Parton, I, 465.
40. Buckle, I, 580.
41. Phil. Dict., artigo "History," in *Obras*, Vb, 64.
42. *Ibid.*
43. *Voltaire, Obras*, XVIa, 137.
44. XIVa, 230.
45. *Essay sur les moeurs*, Cap. xx.
46. *Ibid.*, cap. cxxxix.
47. Lanson, *Voltaire*, 123-24.
48. Robertson, Wm., *History of the Reign of Charles V*, I, 290.
49. "Observations on History," in *Obras*, XIXa, 269.
50. *Essai*, cap. cxcvii.
51. Cap. lxviii.
52. *Obras*, XVIa, 133-36, 144.
53. Chateaubriand, *The Genius of Christianity*, III, iii, 6, p. 430.
54. Voltaire, XVIa, 250-51.
55. Michelet, V, 274.

CAPÍTULO XV

1. Goncourts, *Woman of the 18th Century*, 307 f.
2. Smith, P., *Modern Culture*, II, 543; Nicolson, *Age of Reason*, 294.
3. Frederico a Voltaire, 29/6/1771.
4. Voltaire, *Obras*, VIIb, 143.
5. Lecky, *History of Rationalism*, 145.
6. Blackstone, *Commentaries* (Oxford, 1775), IV, 60, in Lea, H. C., *History of the Inquisition in Spain*, IV, 247.
7. Clark, G. N., *The 17th Century*, 246.
8. Estimativa de Voltaire, in *Obras*, XXIa, 250.
9. Mark xvi, 16.
10. Smith, P., *Modern Culture*, II, 555.
11. *Ibid.*, 556.
12. 550.
13. Putnam, G. H., *Censorship of the Church of Rome*, II, 255.
14. Wilson, A., *Diderot*, 121-22.
15. Brandes, II, 107.
16. Bertrand, *D'Alembert*, 92.
17. Brandes, II, 50.
18. Mornet, *Origines intellectuelles de la Révolution française*, 258.
19. *Cf. Catholic Enc.*, III, 189.
20. Voltaire, *Notebooks*, II, 351.
21. Faguet, *Literary History of France*, 361, 516.
22. Smith, P., II, 268.
23. Schweitzer, A., *Quest of the Historical Jesus*, 23.
24. Citado in Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, 103.
25. *Ibid.*, 103 f.
26. Hsin-hai Chang, em correspondência particular com os autores.
27. In Lovejoy, *Essays*, 105.

28. Voltaire, *Age of Louis XIV*, 455.
29. In Lovejoy, 105-6.
30. Maverick, L. A., *China, a Model for Europe*, 126.
31. Fülop-Miller, R., *Power and Secret of the Jesuits*, 485.
32. Reichwin, A., *China and Europe*, 124.
33. Voltaire, *Obras*, VIIIa, 176.
34. Pinot, V., *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*, 425.
35. *Ibid.*, 315, 281.
36. Maverick, 242.
37. *Ibid.*, 113.
38. *Philosophical Dictionary*, artigo "Glory," in *Obras*, Va, 208.
39. *Obras*, XVIa, 119; XVIIIb, 278.
40. XIIIa, 29.
41. Montesquieu, *Persian Letters*, XLVI.

CAPÍTULO XVI

1. Buckle, I, 660n.
2. Fuss, N., in Smith, D. E., *History of Mathematics*, I, 522.
3. Bell, E. T., *Men of Mathematics*, 148.
4. *Ibid.*, 156.
5. 159.
6. Wolf, *History of Science*, 70.
7. Whitehead, A. N., *Science and the Modern World*, 91.
8. Bell, 170.
9. *Ibid.*
10. 171.
11. 185.
12. Whitehead, 90.
13. In Crocker, *Age of Crisis*, 8.
14. Bertrand, *D'Alembert*, 32.
15. Morley, J., *Diderot*, I, 123.
16. Bertrand, 143, 153, 164; Ségur, *Julie de Lespinasse*, 113-14.
17. Wolf, 217.
18. Williams, *History of Science*, II, 275.
19. Smith, P., *Modern Culture*, II, 73.
20. Williams, II, 286.
21. *Ibid.*, 289.
22. 290.
23. 295; Wolf, 232.
24. Gibbon, *Essai sur l'étude de la littérature*, in *Vários Escritos*, 2.
25. Williams, IV, 11.
26. Scheele, *Treatise on Fire and Air*, in Wolf, 358.
27. *Ibid.*, 359.
28. *Enc. Brit.*, XX, 62c.
29. *Ibid.*, 62b.
30. Moore, F. J., *History of Chemistry*, 37-38.
31. French, S. J., *Torch and Crucible: The Life and Death of Antoine Lavoisier*, 80.
32. In Wolf, 353.
33. Moore, 44.
34. *Ibid.*, 42.
35. Huxley, T. H., *Science and Education*, 23.
36. In Willey, *Eighteenth-Century Background*, 177.
37. Priestley, Jos., *Essay on the First Principles of Government*, in Willey, 195.
38. Priestley, *History of the Corruptions of Christianity*, in Willey, 170.
39. *Essay on the First Principles of Government*, in Huxley, 27.
40. *Ibid.*, in Willey, 197.
41. Schuster, M. Lincoln, *Treasury of the World's Great Letters*, 187.
42. French, S. J., 215.
43. Dakin, *Turgot and the Ancien Régime in France*, 166.
44. Moore, 49.
45. McKie, *Antoine Lavoisier*, 225.
46. *Ibid.*, 293.
47. 325.
48. 319.
49. 412 f.
50. 404.
51. 407.
52. French, 267.
53. Williams, III, 11.
54. Langer, W. L., *Encyclopedia of World History*, 435.
55. Berry, *Short History of Astronomy*, 325.
56. Burney, Fanny, *Diary*, 161 (30/12/1786).
57. Williams, III, 21.
58. *Enc. Brit.*, XI, 520d.
59. Bertrand, *D'Alembert*, 45.
60. Martin, H., XV, 397.
61. Bell, *Men of Mathematics*, 173.
62. *Ibid.*
63. 172.
64. Laplace, *Système du monde*, V, vi, in Berry, 322.
65. Laplace, *Théorie analytique des probabilités*, prefácio, in Nagel, *Structure of Science*, 282.
66. Citado por Cajori in Newton, *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, 677.

67. Sedgwick e Tyler, *Short History of Science*, 332.
68. Mousnier e Labrousse, *Dix-huitième Siècle*, 31.
69. In Bell, 182.
70. Berry, 307.
71. Wolf, 299.
72. Buffon, *Oeuvres*, IX, 455.
73. *Ibid.*, 388.
74. XI, 454.
75. Sainte-Beuve, *Portraits of the 18th Century*, II, 269.
76. Buffon, *Oeuvres*, IX, 454.
77. Trattner, *Architects of Ideas*, 66.
78. Gourlie, *Prince of Botanists: Carl Linnaeus*, 3.
79. *Ibid.*, 34.
80. In Hazard, *European Thought in the 18th Century*, 354.
81. Locy, *Biology and Its Makers*, 122.
82. Sainte-Beuve, II, 263.
83. Lecky, *History of... Rationalism*, II, 16.
84. Osborn, H. F., *From the Greeks to Darwin*; 130.
85. *Bearne, A Court Painter and his Circle*, 272.
86. Rousseau, carta de 21/9/1771.
87. Gourlie, 270.
88. Wolf, 455.
89. *Ibid.*, 456.
90. 457.
91. *Enc. Brit.*, XVIII 3a.
92. Locy, 399.
93. Wolf, 349.
94. *Ibid.*, 450.
95. Jardine, Wm., *The Naturalist's Library*, 24.
96. *Ibid.*, 321.
97. Sainte-Beuve, II, 264.
98. Osborn, 136.
99. In Butterfield, *Origins of Modern Science*, 175.
100. Buffon, *Discours sur la nature des animaux*, in Martin, H., XVI, 37.
101. Goncourts, *Madame de Pompadour*, 145.
102. Osborn, H. F., *Men of the Old Stone Age*, 3.
103. Osborn, *From the Greeks to Darwin*, 134, e Martin, K., *Rise of French Liberal Thought*, 99-100.
104. In Smith, P., II, 518.
105. In Buffon, *Oeuvres complètes*, I, introdução, *xxii*.
106. Rousseau, carta de 4/11/1764.
107. Sainte-Beuve, II, 208.
108. Buffon, I, introdução, *xviii*.
109. *Ibid.*, XII, 324-30.
110. *Ibid.*, 324n.
111. Hazard, 144.
112. Voltaire, carta a Helvétius, 27/10/1740.
113. Sainte-Beuve, II, 254.
114. Jardine, 32.
115. *Ibid.*, 29.
116. In Fellows e Torrey, *Age of Enlightenment*, 588n.
117. Garrison, F., *History of Medicine*, 334.
118. Lovejoy, A., *The Great Chain of Being*, 233.
119. Réaumur, *Mémoires*, in Smith, P., *Modern Culture*, II, 101.
120. Vartanian, A., *Diderot and Descartes*, 176.
121. Osborn, *From the Greeks to Darwin*, 118.
122. Maupertuis in Crocker, *Age of Crisis*, 81.
123. Osborn, 114-15.
124. *Ibid.*, 122.
125. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas*, 147.
126. Turberville, A. S., ed., *Johnson's England*, II, 245.
127. Osborn, 119.
128. *Ibid.*, 145.
129. 146.
130. *Ibid.*
131. 149.
132. Brett, G. S., *History of Psychology*, 423.
133. Condillac, *Traité des sensations*, 38.
134. *Ibid.*
135. *Ibid.*, 70.
136. Wolf, 689.

CAPÍTULO XVII

1. Osler, *Evolution of Modern Medicine*, 187.
2. Sigerist, *Great Doctors*, 235.
3. Castiglioni, A., *History of Medicine*, 602.
4. Williams, H. S., *History of Science*, IV, 78.
5. Garrison, *History of Medicine*, 346.
6. *Ibid.*
7. Vartanian, *Diderot and Descartes*, 270.
8. Wolf, 263.
9. Locy, *Growth of Biology*, 443.
10. Castiglioni, 613.
11. Voltaire, *Philosophical Dictionary*, arti-

go "Good."
12. Garrison, 402.
13. Besant, *London*, 380.
14. Himes, *Medical History of Contraception*, 187.
15. *Ibid.*, 191.
16. 198.
17. Chesterfield, *Letters*, 5/2/1750.
18. Voltaire, *Obras*, XIXb, 24.
19. Goncourts, *The Woman of the 18th Century*, 11.
20. Sée, *Economic and Social Condictions in France in the 18th Century*, 42.
21. Garrison, 321.
22. Traill, *Social England*, V, 425.
23. Chamousset in Lacroix, *Eighteenth Century in France*, 272.
24. *Ibid.*
25. Garrison, 400.
26. *Ibid.*
27. Castiglioni, 657.
28. Ducros, *French Society in the 18th Century*, 179.
29. Ercole, *Gay Court Life*, 421.
30. Harding, T. S., *Fads, Frauds, and Physicians*, 151.
31. Castiglioni, 641.
32. Traill, V, 51.
33. Montagu, Lady Mary W., *Letters*, I, 308.
34. Halsband, *Life of Lady Mary Wortley Montagu*, 111.
35. White, A. D., *Warfare of Science with Theology*, II, 55.
36. *Ibid.*, 57; Garrison, 373.
37. Voltaire, *Obras*, XIXb, 20.
38. Garrison, 351.
39. Besant, 377-78.
40. Garrison, 343.
41. *Ibid.*, 110.
42. La Mettrie, *Man a Machine*, dedicatória.
43. *Phil. Dict.*, artigo "Physicians."
44. Ford, Boris, ed., *From Dryden to Johnson*, 211.
45. Havens, *The Age of Ideas*, 345.
46. Garrison, 353; Sigerist, 237.
47. Aldis, *Madame Geoffrin*, 191; Herold, *The Swiss without Halos*, 85.
48. Brandes, *Voltaire*, II, 111.
49. Mme. d'Épinay, *Memoirs*, III, 200.

CAPÍTULO XVIII

1. Pappas, J. N., Diário de Trévoux e *os Filósofos de Berthier*, 122.
2. Helvétius, *De l'Esprit*, tradução inglesa, 414.
3. D'Alembert, *Mélanges de littérature, d'histoire, et de philosophie* (1759), in Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, 3; Frankel, *Faith of Reason*, 7-8.
4. In Wolf, 39.
5. Duclos, *Considérations sur les moeurs*, 27.
6. Mornet, *Origines intellectuelles de la Révolution française*, 55.
7. *Ibid.*, 54.
8. Taine, *Ancient Regime*, 288.
9. *Ibid.*
10. In Martin, K., *Rise of French Liberal Thought, 122.*
11. Morley, *Diderot*, I, 169.
12. Mornet, 52.
13. Meslier, Jean, *Superstition in All Ages, or Last Will and Testament*, 30.
14. *Ibid.*, Seção CXXXV.
15. CVIII.
16. LXVI, CLXXXII-III, e CLX.
17. CLX.
18. LII.
19. II.
20. XXXII.
21. XC.
22. CLX.
23. XL.
24. XII.
25. CXII.
26. CLXI.
27. CLIII.
28. CXLIX.
29. CLV.
30. Prefácio, p. 37.
31. CVII.
32. CXLI.
33. CLXVI.
34. CLXII.
35. Prefácio, pp. 42-43.
36. CCIV.
37. *Ibid.*
38. CLV.
39. Prefácio, p. 41.
40. In Martin, K., 240.
41. *Ibid.*, 242.
42. 241-42.
43. Hazard, *European Thought in the 18th Century*, 56.
44. La Mettrie, *Man a Machine*, 4.
45. Fórmula de Walt Whitman para a guerra.

46. La Mettrie, 99.
47. *Ibid.*, 100.
48. 94.
49. 134.
50. 128.
51. In Fellows e Torrey, *Diderot Studies*, II, 305.
52. *Ibid.*, 316.
53. La Mettrie, 146.
54. *Ibid.*
55. Fellows e Torrey, *Diderot Studies*, II, 316.
56. La Mettrie, 103.
57. Fellows e Torrey, II, 307.
58. La Mettrie, 122.
59. *Ibid.*, 129.
60. 149.
61. In Hazard, 128.
62. La Mettrie, 92.
63. Martin, H., *Histoire de France*, XV, 397.
64. La Mettrie, 119; Lange, F. A., *History of Materialism*, II, 86 f.
65. Parton, *Life of Voltaire*, II, 15.
66. Desnoiresterres, IV, 198-200.

CAPÍTULO XIX

1. Crocker, L. G., *Embattled Philosopher*, 5.
2. *Ibid.*, 8.
3. 38.
4. Diderot, *Pensées philosophiques*, in Fellows e Torrey, *Age of Enlightenment*, 264.
5. Crocker, 65.
6. Diderot, *pensée* XXVI.
7. In Crocker, 68.
8. Wilson, A. M., *Diderot; The Testing Years*, 86.
9. Cru, R. L., *Diderot, as a Disciple of English Thought*, 189; Wilson, A. M., 90.
10. Diderot, *Lettre sur les aveugles*, in *Oeuvres*, 601.
11. *Ibid.*, 608.
12. 629.
13. 631-32.
14. 650.
15. 617-22.
16. Crocker, 102-3.
17. Havens, *Age of Ideas*, 289.
18. Crocker, 77.
19. *Ibid.*, 83.
20. 87.
21. Brunetière, *Évolution des genres dans l'histoire de la littérature* (Paris, 1890), 210, in Wilson, *Diderot*, 169.
22. Diderot, artigo "Encyclopedia."
23. Aldis, *Madame Geoffrin*, 91.
24. Hazard, 199.
25. Morley, *Life of Voltaire*, 198.
26. Fellows e Torrey, *Age of Enlightenment*, 316; Lanfrey, *L'Église et les philosophes*, 165.
27. Lévy-Bruhl, *History of Modern Philosophy in France*, 212.
28. Fellows e Torrey, 319.
29. *Ibid.*, 320.
30. Ortega y Gasset, *Toward a Philosophy of History*, 77.
31. Crocker, *Embattled Philos.*, 133.
32. Lough, K., ed., *The* Encyclopédie: *Selected Articles*, 6.
33. Pappas, Diário de Trévoux *de Berthier*, 181-82.
34. Wilson, 162.
35. *Ibid.*, 163.
36. Pappas, 185.
37. Wilson, 160.
38. Robertson, J. M., *Short History of Freethought*, II, 235; Wilson, 165.
39. Wilson, 169.
40. Becker, C., *Heavenly City of the 18th Century Philosophers*, 119.
41. Wilson, 283.
42. *Ibid.*, 288.
43. Naves, *Voltaire et l'Encyclopédie*, 52.
44. Wilson, 288-89.
45. Fellows e Torrey, *Diderot Studies*, II, 175.
46. Wilson, 312.
47. *Ibid.*
48. 358.
49. 339; Crocker, *Embattled Philos.*, 237.
50. Wilson, 339.
51. Crocker, 239.
52. Green, F. C., in Diderot, *Writings on the Theater*, 12.
53. Vide Hazard, 202, e Naves, 98.
54. In Lough, *Selected Articles*, 180-83.
55. Diderot, artigo "Philosophy."
56. Vartanian, *Diderot and Descartes*, 23.
57. Artigo "Philosophy."
58. Artigo "Political Authority."
59. *Ibid.*
60. Lough, 43.
61. Morley, *Diderot*, I, 216.
62. *Ibid.*, 172.
63. Artigo "Privileges."

64. Artigo "Art."
65. Smith, Adam, *Wealth of Nations*, I, 5.
66. Diderot, Prospectus, in Havens, 307.
67. Wilson, 136.
68. Grimm, *Correspondance*, VII, 146.
69. Lough, introdução, XIV.
70. Artigo "Encyclopedia."

CAPÍTULO XX

1. *Enc. Brit.*, XVII, 614.
2. Cru, *Diderot*, 234.
3. *Ibid.*, 395.
4. Dupee, F. W., *Great French Short Novels*, 8.
5. Vartanian, *Diderot and Descartes*, 115.
6. *Pensées sur l'interprétation de la nature*, Seção LVIII, in Fellows e Torrey, *Age of Enlightenment*, 276, e Wilson, *Diderot*, 194.
7. Faguet, *Dix-huitième siècle*, 334.
8. Carta de 2/9/1769, a Sophie Volland.
9. Carta de 11/9/1769.
10. Carta de 2/9/1769.
11. Diderot, *Dialogues*, 34-35.
12. *Ibid.*, 43.
13. 53.
14. 57.
15. 69.
16. 79-80.
17. 93.
18. 96.
19. 105.
20. 110.
21. Fellows e Torrey, *Diderot Studies*, II, 322.
22. Crocker, *Embattled Philosopher*, 318.
23. *Ibid.*, 320.
24. *Ibid.*, 409; Crocker, *Age of Crisis*, 124.
25. Carta a Damilaville, 1766, in Morley, *Diderot*, I, 20.
26. Cru, 65.
27. Diderot, *Jacques the Fatalist*, 125.
28. Diderot, *Plan for a University*, in La Fontainerie, *French Liberalism and Education in the 18th Century*, 279.
29. *Enc. Brit.*, IV, 419a.
30. Crocker, *Embattled Philos.*, 319.
31. Cru, 417.
32. Grimm, *Correspondance*, 1770, in Diderot, *Oeuvres*, 957-59.
33. Fellows e Torrey, *Diderot Studies*, I, 67.
34. *Ibid.*, 68.
35. Estas passagens são citadas em Diderot, *Jacques the Fatalist*, 271-73.
36. *Ibid.*, 8.
37. 166.
38. Crocker, *Embattled Philos.*, 268.
39. *Neveu de Rameau*, in Diderot, *Oeuvres*, 249.
40. Fellows e Torrey, *Diderot Studies*, I, 143 f.
41. *Oeuvres*, 191.
42. Frase de G. B. Shaw.
43. *Oeuvres*, 262, 270.
44. *Ibid.*, 222.
45. 218.
46. 268.
47. 220.
48. *Dialogues*, 119-20.
49. *Ibid.*, 146.
50. 140-41.
51. 154.
52. "Essay on Women," in *Dialogues*, 186.
53. Crocker, *Age of Crisis*, 101.
54. Crocker, *Embattled Philos.*, 340.
55. Crocker, *Age of Crisis*, 209.
56. *Ibid.*, 274.
57. *Neveu de Rameau*, in Crocker, *Age of Crisis*, 209.
58. *Ibid.*, 105.
59. 104.
60. *Supplement to the Voyage of Bougainville*, in *Dialogues*, 157.
61. Crocker, *Embattled Philos.*, 343.
62. Artigos "Civil Liberty" e "Representatives."
63. Diderot, *Oeuvres*, Edição Assézat et Torneux (Paris, 1875-77), IX, 16.
64. *Ibid.*, II, 412, in Morley, *Diderot*, II, 242-43.
65. Cru, 135.
66. Ellis, Havelock, *The New Spirit*, 62.
67. Havens, *Age of Ideas*, 341.
68. Crocker, *Embattled Philos.*, 398.
69. *Ibid.*, 393.
70. Diderot, *Salons*, I, 1.
71. *Ibid.*, 79.
72. Faguet, *Dix-huitième Siècle*, 230.
73. Diderot, *Salons*, I, 188.
74. Crocker, 176.
75. *Ibid.*, 196.
76. Chambers, F. P., *History of Taste*, 146.
77. *Ibid.*, 140 f.
78. Hauser, Arnold, *Social History of Art*, II, 533.
79. *Salons*, I, 418.
80. Morley, *Diderot*, II, 79.

81. Crocker, 19.
82. Cru, 287.
83. Wilson, 273.
84. Crocker, 243.
85. Wilson, 326.
86. Voltaire, *Phil. Dict.*, artigo "Rhyme."
87. Wilson, 237.
88. Sime, *Lessing*, I, 209.
89. Diderot, *Paradox of Acting*, 14, 18.
90. Cru, 328.
91. *Hamlet*, III, ii.
92. Lee Strasberg, in Diderot, *Paradox of Acting*, introdução, *x*.
93. Frase de Wordsworth.
94. Ellis, *The New Spirit*, 56.
95. Hazard, 383.
96. Crocker, *Embattled Philos.*, 232-33.
97. Michelet, V, 408n.
98. Morley, *Diderot*, I, 30.
99. Mme. d'Épinay, *Memoirs*, II, 73.
100. Taine, *Ancient Regime*, 266.
101. Diderot, *Oeuvres*, 143.
102. Crocker, 26.
103. *Salons*, II, 354.
104. Crocker, 147.
105. *Ibid.*
106. Carta de 14/7/1762.
107. Crocker, 297.
108. *Ibid.*, 213-15.
109. 220.
110. "Regrets sur ma vieille robe de chambre," in *Oeuvres*, 733.
111. Crocker, 301.
112. Morley, I, 262.
113. Crocker, 302.
114. Marmontel, *Memoirs*, I, 360.
115. Morley, *Diderot*, I, 41.
116. Crocker, 292.
117. Wilson, 8.
118. Morley, I, 10.
119. Fellows e Torrey, *Diderot Studies*, I, ix.
120. Carta ao Rei Stanislas Poniatowski in Aldis, *Madame Geoffrin*, 185.
121. Fellows e Torrey, *Diderot Studies*, I, vii.

CAPÍTULO XXI

1. Cumming, Ian, *Helvétius*, 36.
2. *Ibid.*, 57.
3. Marmontel, *Memoirs*, I, 258.
4. Cumming, 137.
5. Parton, *Voltaire*, II, 302.
6. Helvétius, *Treatise on Man (De l'Homme)*, Vol. II, p. 480.
7. Grimm, *Corresp.*, II, 262.
8. Helvétius, *Treatise on Man*, Seção II, Cap. iii.
9. Helvétius, *De l'Esprit*, p. 11.
10. *Ibid.*, in Grossman, *Philosophy of Helvétius*, 88.
11. Helvétius, *De l'Esprit*, 175, 222, 277.
12. *Treatise on Man*, IV, i.
13. *Ibid.*, III, ii e iv.
14. IV, xxiii.
15. IV, iii e i.
16. VI, i.
17. *De l'Esprit*, p. 489.
18. Treatise, VII, iv.
19. *Ibid.*, I, iii.
20. II, xxi.
21. I, ix.
22. II, xxii.
23. I, iii.
24. I, x.
25. VII, i.
26. I, ii.
27. VII, i.
28. *De l'Esprit*, p. 174.
29. *Treatise*, IX, xxxi.
30. *Ibid.*, IV, xxi.
31. I, xiv.
32. I, xiii-xiv.
33. VII, xii.
34. VII, iii e iv.
35. Mordecai Grossman in Horowitz, *Claude Helvétius*, p. 18.
36. *Treatise*, V, iii-x.
37. *Ibid.*, VI, viii.
38. V, iii-iv.
39. V, iii.
40. *De l'Esprit*, p. 279; Cumming, 79.
41. *Treatise*, VI, i.
42. *De l'Esprit*, pp. 6, 17.
43. In Martin, K., p. 180.
44. *Treatise*, II, vii.
45. *De l'Esprit*, p. 269.
46. *Ibid.*, 47; Grossman, *Philosophy of Helvétius*, 96.
47. *De l'Esprit*, 29.
48. *Ibid.*, 184, 144.
49. *Treatise*, IV, ii.
50. Horowitz, p. 100.
51. *Ibid.*, 121.
52. *Treatise*, VI, v e x.
53. *Ibid.*, VI, xv.
54. VI, vii e xi.
55. VIII, iii e v.
56. Brunetière, *Essays in French Literature*,

p. 327.
57. Buckle, I, 624n.
58. Cassirer, *Philosophy of the Enlightenment*, 64.
59. Crocker, *Age of Crisis*, 123.
60. In Grossman, *Philosophy of Helvétius*, 147.
61. Crocker, *Embattled Philos.*, 408.
62. Victor Cousin, *Histoire de la philosophie*, III, 201, in Buckle, I, 624n.
63. Morley, *Diderot*, II, 141.
64. Cumming, 218.
65. Morley, II, 142.
66. Grossman, 169.
67. Marmontel, *Memoirs*, I, 258.
68. Cumming, 139.
69. *De l'Esprit*, 87; Morley, II, 157.
70. D'Alembert, *Éléments de philosophie*, in Cassirer, *Enlightenment*, 4.
71. Sainte-Beuve, *Portraits of the 18th Century*, II, 105.
72. Wickwar, *Baron d'Holbach*, 86.
73. *Ibid.*, 59-60; Mornet, *Origines*, 107.
74. Gooch, *Catherine the Great and Other Studies*, 192.
75. Marmontel, *Memoirs*, I, 256.
76. Morley, *Life of Voltaire*, 215.
77. Morley, *Diderot*, II, 193.
78. Robertson, J. M., *Short History of Freethought*, II, 254.
79. Morley, *Diderot*, II, 194.
80. Rousseau, *Confessions*, 139.
81. Robertson, J. M., II, 254.
82. Morley, *Diderot*, II, 215.
83. Wickwar, 22.
84. *Ibid.*, 23, 27.
85. Diderot, carta de 10/5/1759.
86. Marmontel, I, 351.
87. *Ibid.*
88. Wickwar, 39; Burton, *Life of Hume*, II, 220.
89. Gibbon, *Memoirs*, in Mossner, *Life of David Hume*, 485.
90. Priestley, *Memoirs*, I, 74, in Buckle, I, 621n.
91. Wickwar, 25.
92. *Ibid.*, 38.
93. Mme. d'Épinay, *Memoirs*, II, 169.
94. *Ibid.*, 130.
95. Wickwar, 109.
96. Robertson, J. M., II, 272.
97. Grimm, *Corresp.*, 10/8/1789.
98. *Ibid.*
99. Wickwar, 86.
100. D'Holbach, *Le Christianisme dévoilé*, in Pomeau, *La Religion de Voltaire*, 293.
101. Wickwar, 126.
102. *Ibid.*, 135.
103. 127.
104. *Phil. Dict.*, artigo "God," Seção 4.
105. Morley, *Diderot*, II, p. 159.
106. D'Holbach, *System of Nature*, prefácio, pp. *viii-x*.
107. *Ibid.*, Vol. I, Cap. ii.
108. I, i.
109. I, ii e viii.
110. I, xiii.
111. I, ix.
112. Morley, *Diderot*, II, p. 74.
113. D'Holbach, *System*, I, Cap. xi.
114. *Ibid.*, I, i.
115. Dakin, *Turgot and the Ancien Régime*, p. 16.
116. Martin, K., 175.
117. D'Holbach, *System*, II, Cap. vi.
118. *Ibid.*, II, v.
119. I, xiii.
120. *Ibid.*
121. II, iv.
122. II, v.
123. II, xii.
124. *System*, apêndice, Cap. xxiii.
125. *System*, I, xiii.
126. *Ibid.*, I, vii.
127. D'Holbach, *Morale universelle*, Vol. I, Cap. i, in Fellows e Torrey, *Age of Enlightenment*, p. 362.
128. *Ibid.*, 363.
129. *System of Nature*, I, XV.
130. *Ibid.*, apêndice, XIX.
131. *System*, I, XIV.
132. D'Holbach, *Politique naturelle*, Parte IV, Cap. xxvii, in Wickwar, 182.
133. *Éthocratie*, Cap. X, in Hazard, 264.
134. *Politique naturelle*, Parte VI, Cap. xiv.
135. Cumming, 112.
136. *Politique naturelle*, in Martin, K., 188.
137. *Ibid.*, 189.
138. Wickwar, 178.
139. Martin, K., 189.
140. Wickwar, 178.
141. *System of Nature*, Vol. I, Cap. xiv.
142. *Politique naturelle*, Parte VI, Cap. xxxix, in Wickwar, 212-13.
143. *Système social*, Vol. II, 151, in Cobban, *In Search of Humanity*, 166.
144. *System of Nature*, I, xiv.
145. D'Holbach, *Contagion sacrée*, 145, in

Wickwar, 141.
146. In Mornet, *Origines*, 103.
147. *System of Nature*, I, ix.
148. *Système social*, II, ii, in Cassirer, *The Question of Jean-Jacques Rousseau*, 68.
149. *Politique naturelle*, Parte I, Cap. vi, in Frankel, *The Faith of Reason*, 71.
150. Mornet, 103.
151. Lanfrey, *L'Église et les philosophes*, 331.
152. *Phil. Dict.*, artigo "God."
153. Wickwar, 89.
154. Morley, *Diderot*, 183.
155. Faguet, *Literary History of France*, 497.
156. Wickwar, 111.
157. Hearnshaw, *Social and Political Ideas of... the Age of Reason*, 213.
158. Wickwar, 113.

CAPÍTULO XXII

1. Isto foi o que Faguet esqueceu em um dos mais tendenciosos ensaios sobre literatura francesa; vide, e.g., *Dix-huitième Siècle*, 210.
2. Wade, *Studies in Voltaire*, 67.
3. *Phil. Dict.*, artigo "Emblems."
4. Noyes, *Voltaire*, 487.
5. *Phil. Dict.*, artigo "God."
6. Desnoiresterres, V, 167.
7. Pomeau, *Religion de Voltaire*, 422.
8. Voltaire, *Obras*, VIIb, 82.
9. Mornet, *Origines*, 82; Torrey, *Spirit of Voltaire*, 254, 283.
10. *Phil. Dict.*, in *Obras*, VIIa, 62.
11. In Pomeau, 400, e Crocker, *Age of Crisis*, 385.
12. Parton, *Voltaire*, II, 432.
13. Pomeau, 159, 183.
14. Lévy-Bruhl, 185-86.
15. Carta de 20/5/1738, in Voltaire e Frederico o Grande, *Letters*, 115.
16. Voltaire, *Notebooks*, I, 402.
17. *Traité de métaphysique*, Cap. ix.
18. *La Loi naturelle*, in *Obras*, Xb, 25-26.
19. *Ibid.*, Fellows e Torrey, *Age of Enlightenment*, 424.
20. Bottiglia, *Voltaire's* Candide, 108; Mowat, *Age of Reason*, 36.
21. Carta de outubro de 1753, a d'Alembert, in Desnoiresterres, V, 163.
22. In Torrey, *Spirit of Voltaire*, 87.
23. Cartas de 24/5 e 22/12/1757.
24. Voltaire, *Oeuvres*, ed. Moland, XXXIX, 363. Vide também Pomeau, 301; Naves, *Voltaire et l'Encyclopédie*, 53.
25. Naves, 54-57.
26. *Ibid.*, 62-63; Pomeau, 302.
27. Campbell, *The Jesuits*, 453.
28. Nicolson, H., *Age of Reason*, 81.
29. In Smith, P., II, 540.
30. Pope, *Essay on Man*.
31. Parton, II, 215.
32. Voltaire, *Romans*, I, 165, 169.
33. *Ibid.*, 233.
34. 237.
35. 257.
36. Bottiglia, 249.
37. Pomeau, 318.
38. Martin, H., *Histoire de France*, IX, 127.
39. Pomeau, 319-21.
40. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Tradução inglesa, I, 360.
41. Parton, II, 356.
42. Desnoiresterres, VI, 160.
43. "Essay on toleration," in Voltaire, *Obras Seletas*, 78; Pomeau, 325.
44. Nosso relato é baseado em *Jean Calas et sa famille* (Paris, 1858), de A. Coquerel, conforme resumido in Parton, II, 367.
45. Carta de 1º/3/1765.
46. *Ibid.*
47. Texto in Parton, II, 356.
48. Carta de 29/3/1762.
49. Carta de setembro de 1762, in Gay, *Voltaire's Politics*, 277.
50. Brandes, *Voltaire*, II, 196.
51. Voltaire, *Obras Seletas*, 86.
52. *Ibid.*, 113.
53. Parton, II, 433.
54. Mornet, *Origines*, 112.
55. *Obras Seletas*, 88.
56. *Ibid.*, 100, 108.
57. Voltaire, *Obras*, IIb, 277.
58. Brandes, II, 214.
59. Desnoiresterres, VII, 469.
60. Parton, II, 397.
61. *Ibid.*
62. Desnoiresterres, VI, 493.
63. Torrey, *Spirit of Voltaire*, 129.
64. Carta de Frederico o Grande, 7/8/1766.
65. Carta de Frederico, setembro de 1766, in Brandes, II, 231.
66. Diderot, *Oeuvres*, 220.
67. Chaponnière, *Voltaire chez les Calvinistes*, 260.
68. In Brandes, II, 232.
69. Voltaire, *Correspondance*, ed. Besterman, carta 7584.

70. Pomeau, 311.
71. *Phil. Dict.*, artigo "Superstition."
72. Carta de 3/6/1760.
73. Carta de 6/12/1757.
74. Pomeau, 213; Bertrand, *D'Alembert*, 118.
75. Voltaire e Frederico, *Letters*, 283.
76. Parton, II, 285.
77. Carta a Damilaville, 5/4/1765.
78. Frederico a Voltaire, 9/9/1739.
79. Voltaire, *Oeuvres Complètes*, XLIII, 198-200.
80. *Obras Seletas*, 59.
81. *Phil. Dict.*, artigo "Laws."
82. J. Gaberel in Parton, II, 428.
83. Lucas xxi, 27-32.
84. *Questions of Zapata*, No. 58, in *Obras Seletas*, 34.
85. *Ibid.*, Nos. 65-66.
86. *Ibid.*, No. 66.
87. Parton, 286.
88. Carta de 4/6/1767.
89. *New Camb. Mod. History*, VII, 152.
90. *Phil. Dict.*, artigo "God."
91. Carta de 28/11/1752.
92. *Oeuvres complètes*, XLI, 570, in Torrey, *Spirit of Voltaire*, 279.
93. *Phil. Dict.*, artigo "Sin."
94. Pomeau, 373.
95. *Obras*, Ib, 139.
96. *Phil. Dict.*, artigo "Miracles."
97. Pomeau, 348.
98. *Ibid.*, 374.
99. *Phil. Dict.*, artigo "Climate."
100. Artigo "Grace."
101. *Profession de foi des théistes*, in Black, *Art of History*, 57.
102. *Obras*, XIXa, 228.
103. *Ibid.*, 238.
104. *Traité de métaphysique*.
105. Crocker, *Age of Crisis*, 385.
106. *Ibid.*, 190; *cf. Phil. Dict.*, artigo "Atheism," e artigo "God," Seção v.
107. Artigo "Hell."
108. Artigo "Fraud."
109. Artigo "Morality."
110. Voltaire, *The Ignorant Philosopher*, Seções II-III.
111. *Ibid.*, III-IV.
112. XIII.
113. XIV.
114. XVII, XIX.
115. XX.
116. XXIV.
117. LI.
118. *Obras*, IIa, 312-16.
119. *Boswell on the Grand Tour: Germany and Switzerland*, 304.
120. Noyes, *Voltaire*, 555; Pomeau, 411.
121. Voltaire, *Oeuvres complètes*, XXVI, 199, in Pomeau, 438.
122. Artigo "Curate."
123. Pomeau, 439.
124. *Essai sur les moeurs*, Cap. cxxxix, in Ducros, *French Society in the 18th Century*, 199.
125. Desnoiresterres, VI, 118.
126. *Ibid.*, 63-64; Pomeau, 431.
127. Desnoiresterres, VII, 237.
128. Torrey, *Spirit of Voltaire*, 225.
129. Desnoiresterres, VII, 228.
130. *Ibid.*, 287.
131. Pomeau, 390.
132. Diderot, *Letters to Sophie Volland*, I, 29, in Pomeau, 332.
133. Grimm, *Corresp.*, VII, 51.
134. Walpole, H., in Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason*, 175; *cf.* Mornet, *Origines*, 139, e Morley, *Life of Voltaire*, 88.
135. Carta a Mme. du Deffand, 1º/6/1770.
136. *Ignorant Philosopher*, Seção XXIV.
137. Mark ix, 45-48; Matt. xiii, 40-42; Luke xvi, 23-26.

CAPÍTULO XXIII

1. Pomeau, 300.
2. Mornet, *Origines*, 206.
3. Gauchat, *Lettres critiques*, XV, 224, in Vartanian, *Diderot and Descartes*, 313.
4. Pomeau, 338.
5. Voltaire, carta de 8/12/1776.
6. Palmer, R.R., *Catholics and Unbelievers*, 96.
7. *Ibid.*, 142.
8. Nosso relato segue John H. Pappas, O Diário de Trévoux e *os Filósofos de Berthier*.
9. *Ibid.*, 38.
10. 23, 137.
11. 48.
12. 128.
13. 48.
14. 205.
15. *Ibid.*
16. 184.
17. 186.

18. 110.
19. 113.
20. 119.
21. 122.
22. 131.
23. Desnoiresterres, III, 389.
24. Hazard, *Eighteenth Century*, 78.
25. Cornou, *Élie Fréron*, in Martin, K., 96.
26. Crocker, *Embattled Philosopher*, 240.
27. *Ibid.*
28. Brandes, II, 205.
29. *Ibid.*, 206.
30. Noyes, *Voltaire*, 51.
31. *Ibid.*, 71.
32. Lanfrey, 195.
33. In Masson, *La Religion de Rousseau*, III, 31.
34. Crocker, *Age of Crisis*, 382.
35. Lichtenberger, A., *Le Socialisme et la Révolution française*, 6n.
36. Crocker, *Emb. Philosopher*, 305.
37. Toth, *Woman and Rococo*, 224, 234.
38. Goncourts, *Woman of the 18th Century*, 305.
39. Toth, 234.
40. Carta de 10/1/1758, in Naves, 53.
41. *Oeuvres*, 231, 239-40.
42. *Ibid.*, 235, etc.
43. Grimm, II, 373.
44. Palmer, *Catholics and Unbelievers*, 7.
45. Parton, II, 334.
46. Pappas, 85.
47. *Ibid.*, 114.
48. 117.
49. Fülop-Miller, *Power and Secret of the Jesuits*, 374.
50. Gay, *Voltaire's Politics*, 310.
51. Pappas, 129.
52. Beard, Miriam, *History of the Business Man*, 414.
53. Martin, H., *Histoire de France*, XVI, 201.
54. Lanfrey, 267; Campbell, *The Jesuits*, 482.
55. *Ibid.*, 483.
56. *Catholic Encyclopedia*, XIV, 98a; Martin, H., XVI, 211; Ranke, *History of the Popes*, II, 447.
57. Campbell, 487.
58. *Ibid.*, 485.
59. McCabe, *Candid History of the Jesuits*, 251.
60. Robertson, J. M., *History of Freethought*, II, 236.
61. Desnoiresterres, VI, 269.
62. Bertrand, *D'Alembert*, 132.
63. Lanfrey, 269.
64. *Ibid.*, 270.
65. Pappas, 135.
66. Pomeau, 317.
67. Gilbert, *Prince de Ligne*, 138; Carlyle, *Friedrich the Second*, VII, 470.
68. Campbell, *The Jesuits*, 639.
69. La Fontainerie, *French Liberalism and Education in the 18th Century*, 143, 149.
70. Cumming, *Helvétius*, 160.
71. La Fontainerie, 80.
72. *Ibid.*, 117.
73. *Ibid.*, 39; Desnoiresterres, VI, 239.
74. Carta de 1º/4/1766.
75. Lanson, *Voltaire*, 183.
76. Smith, P., *Modern Culture*, II, 446.
77. La Fontainerie, 240.
78. Sée, H., *Les idées politiques en France*, 142.
79. Mornet, *Origines*, 177.
80. Lacroix, *Eighteenth Century*, 265.
81. Helvétius, *Treatise on Man*, Vol. II, p. 402.
82. Brunetière, *Manual of French Literature*, 298.
83. Hazard, 369.
84. Bury, *Idea of Progress*, 149.
85. Smith, P., II, 614.
86. D'Alembert, *Élements de la philosophie*, Cap. iv, in Hazard, 166.
87. Hazard, 169.
88. Voltaire, *Obras*, XIXa, 89 f.
89. Hazard, 250.
90. Rousseau, *Sur le gouvernement de Pologne*, in Black, *Art of History*, 20.
91. Fonte perdida.
92. Martin, H., *Histoire de France*, XVI, 212.
93. Bury, *Idea of Progress*, 203; Parton, II, 433.
94. Hazard, 126.
95. Buckle, I, 620.
96. Parton, II, 507.
97. Lecky, *History of... Rationalism*, I, 125.
98. Tocqueville, *L'Ancien Régime*, 165.
99. Lecky, *History of England*, V, 336.
100. Mornet, *Origines*, 214-16.
101. La Harpe in Taine, *Ancient Regime*, 400.
102. Walpole, H., carta de 19/10/1765.
103. *Id.*, carta de 19/11/1765.
104. Mornet, 269.
105. *Ibid.*

106. Toth, *Woman and Rococo,* 234.
107. Mornet, 272.
108. Willey, *Eighteenth-Century Background,* 192.
109. Taine, *Ancient Regime,* 293.
110. Robertson, J. M., *History of Freethought,* II, 278.
111. Montalembert, *Monks of the West,* I, 86.
112. Mornet, 141.
113. Voltaire, *Oeuvres complètes,* XLIII, 237.
114. Carta de 9/11/1764.
115. Wilson, *Diderot,* 286; Palmer, *Catholics and Unbelievers,* 17.
116. Torrey, *Spirit of Voltaire,* 133.
117. Condorcet, *Progrès de l'esprit humain,* 251.
118. Mornet, 125.
119. *Ibid.,* 273.
120. Eckermann e Soret, *Conversations with Goethe,* 421, 529.
121. Frederico a Voltaire, 5/5/1767.
122. Grimm, *Corresp.,* 15/9/1767.
123. *Dict. Phil.,* artigo "God."

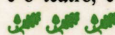
EPÍLOGO

1. Crocker, *Embattled Philosopher,* 407.
2. Sade, Marquês de, *Justine* (1791), *Juliette* (1792), *Philosophie dans le boudoir* (1793).
3. Musset, Alfred de, *Confessions of a Child of the Century,* 21 f.
4. Chaponnière, *Geneva,* 231.
5. *Phil, Dict.,* artigo "God," Seção IV; artigo "Polytheism."

Sobre os Autores

WILL DURANT nasceu em North Adams, Estado de Massachusetts, em 1885. Cursou escolas paroquiais católicas em sua cidade natal, em Kearny, Estado de Nova Jersey, e posteriormente a faculdade jesuíta St. Peter's College, de Jersey City, Nova Jersey, bem como a Universidade Colúmbia, em Nova York. Trabalhou um verão como repórter no *Journal*, de Nova York, em 1907, mas, por temperamento, não conseguiu adaptar-se ao trabalho e passou a lecionar (1907-11) Latim, Francês, Inglês e Geometria no Seton Hall College, em South Orange, Nova Jersey. Entrou no seminário no Seton Hall em 1909, saindo dois anos depois por motivos que ele descreveu no seu livro *Transição*. Passou da tranqüila vida de seminarista para os círculos mais radicais de Nova York e tornou-se (1911-13) professor da Ferrer Modern School, onde se fazia uma experiência em educação livre. Em 1912 viajou pela Europa a convite e por conta de Alden Freeman, de quem se tornara amigo, e começou a alargar seus horizontes de cultura.

Voltando a Ferrer School, apaixonou-se por uma de suas alunas, demitiu-se do cargo e tomou-a como esposa (1913). Durante quatro anos fez estudos de pós-graduação na Universidade Colúmbia, especializando-se em Biologia e Filosofia. Recebeu o seu Ph.D. em 1917 e lecionou Filosofia um ano em Colúmbia. Em 1914, numa igreja presbiteriana de Nova York, Durant começou a pronunciar palestras bissemanais sobre História, Literatura e Filosofia, que se estenderam por 13 anos e lhe proporcionaram a base inicial para seus trabalhos posteriores.

O inesperado sucesso de *A História da Filosofia* (1926) permitiu-lhe aposentar-se do magistério. Daí em diante, com exceção da publicação de ocasionais ensaios, o casal Durant empregou a maior parte de seu tempo de trabalho (oito a quatorze horas diárias) ao livro *A História da Civilização*. Para se prepararem melhor para a obra, Will Durant e a mulher viajaram pela Europa em 1927, deram a volta ao mundo em 1930, para estudar o Egito, o Oriente Próximo, Índia, China e Japão, e novamente circularam a Terra em 1932, para visitar o Japão, a Manchúria, Sibéria, Rússia européia e Polônia. Essas viagens deram o *background* para o livro *Nossa Herança Oriental* (1935), como primeiro volume de *A História da Civilização*. Várias outras visitas à Europa serviram de preparo para o Volume II, *Nossa Herança Clássica* (1939), e Volume III, *César e Cristo* (1944). Em 1948, seis meses passados na Turquia, Iraque, Irã, Egito e continente europeu forneceram a perspectiva necessária para o Volume IV, *A Idade da Fé* (1950). Em 1951, o casal Durant voltou à Itália para acrescentar um mundo de conhecimentos adquiridos laboriosamente para o preparo e publicação (1953) do Volume V, *A Renascença*; e em 1954, estudos posteriores na Itália, Suíça, Alemanha, França e Inglaterra abriram novas vistas para o Volume VI, *A Reforma* (1957).

A participação da Sra. Durant no preparo desses volumes tornara-se, a cada ano, tão substancial que no caso do Volume VII, *Começa a Idade da Razão*, por justiça, seu nome juntou-se, na página-título, ao do marido como co-autora. O nome Ariel, de sua mulher, foi pela primeira vez usado por Will Durant no seu romance *Transição* (1927) e no seu livro *Mansões da Filosofia* (1929), republicado como *Os Prazeres da Filosofia*.

Com a publicação do Volume XI, *A Era de Napoleão*, os Durant concluíram uma obra que abrangeu mais de quatro décadas de trabalho.

O volume começa com a juventude de Voltaire e descreve a Regência Francesa, um período de libertinagem e corrupção convivendo lado a lado com as maneiras polidas e as artes refinadas. Aqui está a saga de John Law, o afável banqueiro escocês cujo sistema lançou a França na bancarrota. Aqui estão os incomparáveis artistas da Regência, repelindo as ornadas iluminuras e as frases sóbrias da era agora ultrapassada do Rei Sol para criar um novo mundo de simplicidade, sensualidade e ceticismo: Watteau, o pintor; Lesage, o satirista; e o jovem Voltaire, brilhante, perigosamente satírico, movimentando-se da corte para os salões e o teatro, e daí para a Bastilha.

Acompanhamos também o banimento de Voltaire para a Inglaterra. Cinco capítulos descrevem a civilização da Inglaterra sob os dois primeiros Jorges, já mudando rapidamente com os primórdios da Revolução Industrial, perceptível por sua prosperidade, suas leis e seu insulamento. Na política, é a era de Robert Walpole e do velho Pitt; na religião, a era de Wesley; na filosofia, a de Hume; na literatura, a de Pope, Richardson, Fielding e Smollett. Examinamos Londres no começo do século XVIII, seus costumes e moral, suas leis e punições; estudamos a pintura de Hogarth e a música de Haendel.

Retornando ao continente com Voltaire, os Durants descrevem a França de Luís XV, as complexas relações entre nobreza, clero, burguesia e campesinato, onde repousam as sementes da revolução. Proporcionam um brilhante quadro da corte fabulosa sob a ascendência de madame de Pompadour; põem sob perspectiva os escritos de Montesquieu, incluindo as *Cartas persas* e o *Espírito das leis*, mostram-nos a arte de Boucher e o triunfo do rococó; a atuação de Adrienne Lecouvreur, as obras de Marivaux, Crébillon *fils* e do abade Prévost. Descrevem o idílio de Voltaire com madame du Chatelet em Cirey, e sua partida para a Alemanha em 1750.

Com essa partida, vamos para leste, atravessando a Alemanha do Reno a Berlim, estudando a vida e a arte da maioria das cidades pelo caminho. Os Durants exploram a carreira e a música de Johann Sebastian Bach; e delineiam o conflito entre Frederico o Grande, rei da Prússia, e Maria Teresa da Áustria. Traçam a juventude, a ascensão e a maquiavélica diplomacia do rei prussiano e sua admiração e desavenças com Voltaire. Em Frederico o Grande vemos, como Voltaire também identificou, o atávico conflito germânico entre arte e guerra. Deixando a Alemanha, viajamos com Voltaire ao seu santuário na Suíça, e examinamos a história, os conflitos religiosos e a singular independência desse notável país.

A HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO

de WILL e ARIEL DURANT

IX

A HISTÓRIA DA CIVILIZAÇÃO

A ERA DE VOLTAIRE

WILL e ARIEL DURANT

RECORD
28829/0